

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

O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE NA
FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE
MARTIN HEIDEGGER

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Gabriel Henrique Dietrich

Santa Maria, RS, Brasil

2014

O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

Gabriel Henrique Dietrich

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 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).

Henrique Dietrich, Gabriel
O Problema da Normatividade na Fenomenologia
Hermenêutica de Martin Heidegger / Gabriel Henrique
Dietrich.-2014.
135 p.; 30cm

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. Fenomenologia
Hermenêutica 4. Normatividade 5. Analítica da existência
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 NORMATIVIDADE NA FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por
Gabriel Henrique Dietrich

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

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

Fernando Fragoso, Dr. (UFRJ)

Flávio Williges, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 3 de outubro de 2014.

AGRADECIMENTOS

Os limites aqui presentes, de espaço e de memória, impõem a impossibilidade de listar individualmente todos aqueles que, de uma ou de outra forma, possibilitaram que algo assim como este texto viesse à tona. Ainda assim, não poderia deixar de mencionar nominalmente alguns, que sem dúvida merecem muito mais do que conseguirei expressar com minha linguagem tosca e tateante. Muito provavelmente aqueles que passarem os olhos aqui por essas linhas, mesmo que não sejam nominalmente citados, tiveram alguma participação na elaboração do texto, e eles o saberão. Deixo aqui, então, meu reconhecimento de que sempre tive à volta amigos sem os quais isso tudo não seria possível. Muito obrigado por tudo.

À minha família, sobretudo à minha mãe, Laura, que desde o momento em que me possibilitou *ser-no-mundo* sempre foi solícita ao incentivar e apoiar decisões relativamente complicadas, como a de estudar filosofia. Obrigado, mãe.

Aos profs do departamento de filosofia da UFSM, especialmente os profs. Ronai Rocha e Abel Casanave, por mostrarem que conceitos possuem vida, e também por toda potência filosófica. Ao prof. Frank Sautter, que além de acesso a rigores lógicos, também me possibilitou uma breve, mesmo que inesquecível, passagem por Montevideu e pela UDELAR.

À banca, composta pelos profs. Flávio Williges e Fernando Fragoso, cujos comentários e sugestões ajudaram-me a identificar e, dentro de minhas possibilidades, corrigir as lacunas e imperfeições do trabalho.

Ao prof. Róbson Ramos dos Reis, cuja habilidade, agudez e rigor filosófico sempre me impulsionou em direção àquilo que considero ser o ideal em assumir propriamente a identidade de professor de filosofia. E também pelo estilo, que recobre com elegância aquelas habilidades que já bastariam por si sós.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro indispensável dos últimos dois anos. E à CAPES, pelo apoio financeiro indispensável para a missão de estudos no Uruguai.

Aos amigos da Casa do Estudante: Daniel Borini, Fernando Neckel, Antônio Aurélio, Juliano Assef, Luiz Taschetto, Eduardo Schneider, Matheus Keppel, Heitor Claro, Elton Rash, Eugênio Link, Thiego e Thaimon e Kariel Giarolo, por ensinarem que nem só de filosofia viverá o homem.

Aos participantes do grupo de estudos Heidegger: Rogério Tolfo, Jaderson da Silva, Ronaldo Palma, André Ramalho, Thainá Czapla, Marcelo Lopes, Germano Pedroso, Eduardo Adirbal e Bruno Michels, pela concreção filosófica do *ser-com*.

Aos amigos da filosofia que desde a graduação sempre estiveram de alguma maneira presentes e auxiliaram o trabalho de incontáveis maneiras: Marcelo Fischborn, Jonatan Daniel e Bruno Michels. E também, no caso de Bruno, por me acolher em sua própria casa com generosidade fraternal e por me ensinar que irmão não é algo necessariamente sanguíneo (e à tia Ione, por tudo que fez por mim).

Aos amigos de tertúlias filosóficas, cujas aspirações e conversas foram sempre muito estimulantes, especialmente na reta final: Rafael Mafalda, Rafael Padilha, Gilson Olegario e Vítor Hugo.

EPÍGRAFE

“O que é isso que a fenomenologia deve “fazer ver”? A que se deve chamar “fenômeno” em um sentido eminente? O que por essência deve ser tema de um mostrar explícito? Evidentemente, aquilo que de início e na maioria das vezes não se mostra, aquilo que permanece oculto no que de início e na maioria das vezes se mostra, mas que ao mesmo tempo pertence essencialmente àquilo que de início e na maioria das vezes se mostra, até ao ponto de consistir seu sentido e fundamento. Agora bem, aquilo que eminentemente permanece oculto ou recai de novo em encobrimento, ou somente se mostra dissimuladamente, não é este ou aquele ente [...], senão o ser do ente.”

MARTIN HEIDEGGER — *Ser e Tempo*

“Parece que o vento maneia o tempo.”
ÉRICO VERÍSSIMO — *O Tempo e o Vento*

RESUMO

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

O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

AUTOR: GABRIEL HENRIQUE DIETRICH
ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

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

Em *Ser e Tempo*, Heidegger recoloca a questão acerca do sentido do ser com o intuito de elaborar o projeto da ontologia fundamental. Em linhas gerais, o sentido do ser pode ser caracterizado como um padrão ontológico a partir do qual os entes apresentam-se com identidades ontológicas determinadas. Na medida em que o existente humano é o ente caracterizado por compreender os diversos sentidos do ser, o projeto de elaborar a ontologia fundamental desdobra-se inicialmente em termos da analítica da existência, que abarca ambas as Divisões de *Ser e Tempo*. Recentemente, a pergunta pelo sentido do ser foi interpretada como equivalente à pergunta pela inteligibilidade de algo. Para esta interpretação, toda inteligibilidade envolve condições de satisfação a partir das quais algo pode ser identificado como algo determinado. Dito de outro modo, é a partir do reconhecimento de normas que estabelecem os critérios de identidade dos entes que o existente os compreende *como* entes determinados. Mais precisamente, Robert Brandom atribui à analítica da existência o comprometimento com o que ele denominou “pragmatismo normativo”. Em linhas gerais, o pragmatismo normativo caracteriza-se por reconhecer que o domínio da normatividade é mais básico que o domínio factual e que as normas não precisam se apresentar linguisticamente formuladas como princípios ou regras. A recepção pragmatista têm dificuldades para vincular os temas e conceitos da Divisão II de *Ser e Tempo* com a pergunta pela inteligibilidade de algo. Precisamente tendo em vista superar esta limitação interpretativa, John Haugeland apresentou o que ele denominou “existencialismo transcendental”. Em linhas gerais, este existencialismo consiste em vincular a morte existencial com a verdade *qua* desvelamento. Desse modo, a inteligibilidade dos entes é elucidada a partir do comprometimento que os existentes têm com suas próprias identidades e com as normas que as estruturam. Seguindo a interpretação de Haugeland, Crowell interpretou a analítica da existência a partir do horizonte da filosofia transcendental. Assim, os temas da Divisão II são interpretados à luz de sua contribuição para a normatividade do sentido. Para tanto, é preciso reconhecer o papel irreduzível que a perspectiva em primeira pessoa desempenharia em *Ser e Tempo*. O objetivo geral desta dissertação é reconstruir e articular as recepções que vinculam sentido com normatividade. Além disso, com a perspectiva aberta por estas recepções interpretativas de Heidegger procura-se lançar luz sobre os temas da segunda divisão de *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Sentido. Inteligibilidade. Heidegger. Normatividade.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

THE PROBLEM OF NORMATIVITY WITHING HEDEGGER'S PHENOMENOLOGY-HERMENEUTICS

AUTHOR: GABRIEL HENRIQUE DIETRICH

ADVISOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Defense Place and Date: Santa Maria, October 3th, 2014.

In *Being and Time*, Heidegger places the question of the meaning of being in order to develop the project of fundamental ontology. Generically, the meaning of being can be characterized as an ontological standard from which the entities present with certain ontological identities. Because the human being is the entity that understand the various senses of being, the project of elaborating the fundamental ontology unfolds initially in terms of the analytic of existence, encompassing both divisions of *Being and Time*. Recently, the question of the meaning of being has been interpreted as tantamount to question the intelligibility of something. For this interpretation, all intelligibility involves conditions of satisfaction from which something can be identified as something. In other words, with the recognition of norms that establish the criteria for entities's identity are possible understand something as something. More precisely, Robert Brandom attributes to the analytic's of the existence a commitment to what he termed "pragmatism normativist". Generically, the normative pragmatism is characterized by recognizing that the normativity's domain is more basic than the factual one and that standards need not be present linguistically formulated as principles or rules. The pragmatist reception have trouble in linking themes and concepts of Division II of *Being and Time* to question on intelligibility of something. Precisely in order to overcome this limitation interpretive, John Haugeland presented what he called "transcendental existentialism". In general, this consists of existentialism link to existential death with truth qua unveiling. Thus, the intelligibility of beings is elucidated from the existing commitment to have their own identities and the rules that structures it. Following the interpretation of Haugeland, Crowell interpreted the analytic of existence from the horizon of transcendental philosophy. Thus, the themes of Division II are interpreted in light of their contribution to the normativity of meaning. To do so, we must recognize the role that the irreducible first-person perspective would play in *Being and Time*. The overall objective of this dissertation is to reconstruct and articulate receptions binding sense with normativity. Furthermore, with the open receptions for these interpretative perspective Heidegger seeks to shed light on the issues of the second division of *Being and Time*.

Keywords: Meaning. Inteligibility. Normativity. Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. A TAREFA DE UMA ANÁLISE PREPARATÓRIA E PROVISÓRIA DO DASEIN: DIVISÃO I DE SER E TEMPO	17
1 Os dois capítulos introdutórios de Ser e Tempo: da questão acerca do sentido do ser para a questão acerca do sentido do Dasein	17
1.1 A necessidade de se recolocar a questão acerca do sentido do ser e a prece- dência ôntico-ontológica do existente humano	17
1.2 Os componentes metodológicos para elucidar o sentido do ser em geral e do Dasein em particular: a fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo	24
2 A TAREFA DE UMA ANÁLISE PREPARATÓRIA E PROVISÓRIA DO DASEIN: DIVISÃO I DE SER E TEMPO	29
2.1 A constituição fundamental do existente humano: ser-no-mundo	30
2.1.1 O foco fenomenológico-hermenêutico no primeiro momento da estrutura do ser-no-mundo: a pergunta pelo “mundo” e pela mundaneidade do mundo.	32
2.1.2 O foco fenomenológico-hermenêutico no segundo momento do ser-no- mundo: quem é o existente cotidiano?	41
2.1.3 O foco fenomenológico-hermenêutico no terceiro momento do ser-no-mundo: o que significa o existente ser aberto para o mundo?	46
2.1.3.1 O como hermenêutico e o como apofântico: o caráter derivativo do enun- ciado	52
2.1.3.2 A abertura para mundo da cotidianidade: a queda do existente em meio ao ente intramundano	56
II A TONALIDADE AFETIVA DA ANGÚSTIA E A PASSAGEM PARA A SEGUNDA DIVISÃO DE SER E TEMPO: O CUIDADO COMO O SER DO DASEIN E O NÚCLEO CONCEITUAL EXISTENCIALISTA	61
1 A TONALIDADE AFETIVA DA ANGÚSTIA	61
2 O CUIDADO COMO O SER DO EXISTENTE: ESTAR-AFRENTE-DE-SI-ESTANDO- JÁ-EM-MEIO-DO-ENTE-QUE-SURGE-NO-MUNDO	65
3 MORTE EXISTENCIAL: A ESTRUTURA EXISTENCIAL DO PROJETO COMO ANTECIPAR-SE A SI E O SER-PARA-A-MORTE.	68
3.1 Morte existencial: antecipar-se como adiantar-se a si	73
4 O CHAMADO DA CONSCIÊNCIA: RESOLUÇÃO, NEGATIVIDADE ESTRUTU- RAL DA EXISTÊNCIA E CULPA	76
III A NORMATIVIDADE DESVELADA: COMPROMETIMENTO E MORTE EXIS- TENCIAL	85
1 AS RECEPÇÕES PRAGMATISTA E TRANSCENDENTAL DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA EM LINHAS GERAIS	85
2 A RECEPÇÃO DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA POR PARTE DE ROBERT BRANDOM: O PRAGMATISMO NORMATIVO	87

3	A INTERPRETAÇÃO TRANSCENDENTAL DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE JOHN HAUGELAND: VERDADE E FINITUDE	97
IV	TORNANDO A NORMATIVIDADE TEMÁTICA: A RECEPÇÃO DE STEVEN CROWELL	110
1	TORNANDO O SENTIDO TEMÁTICO: FENOMENOLOGIA E NORMATIVIDADE EM HEIDEGGER	111
2	O DEBATE ACERCA DAS FONTES DA NORMATIVIDADE: KORSGAARD E HEIDEGGER	115
3	A IMPORTÂNCIA DA DIVISÃO II DE SER E TEMPO: DAR E PEDIR POR RAZÕES	125
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
	BIBLIOGRAFIA	138

INTRODUÇÃO

É bastante conhecido que o pensamento de Heidegger, apesar de seus vários desdobramentos, sempre esteve às voltas com a pergunta pelo ser. Especificamente em *Ser e Tempo*, esta pergunta é formulada em termos da questão acerca do *sentido* do ser. Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar o sentido do ser como um padrão ontológico que confere inteligibilidade ou compreensibilidade aos entes, de modo que estes sejam compreendidos *como* algo determinado. Em outros termos, se poderia dizer que o sentido do ser é o que possibilita aos entes apresentarem-se e serem compreendidos como *tipos* específicos de entes, isto é, como entes com alguma identidade ontológica determinada.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger destaca e caracteriza três sentidos do ser a partir dos quais os entes apresentam-se inteligivelmente *como* algo determinado, a saber, *existência* (*Existenz*), *disponibilidade* (*Zuhandenheit*) e *subsistência* (*Vorhandenheit*), além de mencionar os sentidos do ser da *vida* (*Leben*) e da *consistência* (*Bestand*). Desse modo, no contexto de *Ser e Tempo* os esforços de Heidegger estão concentrados na elucidação de tais identidades ontológicas e isso poderia ser apresentado pelas seguintes perguntas: o que significa para um determinado ente *ser* algo *como* um ente disponível, subsistente ou existente? Tomando os sentidos do ser como polos de uma relação na qual o outro polo é a compreensão, haveria uma relação distintiva entre algum dos sentidos do ser e a compreensão? Qual a relação entre o sentido do ser e o tempo?

As respostas a tais perguntas abarcam, por assim dizer, *Ser e Tempo* em sua totalidade, de modo que respondê-las exaustivamente está muito além do escopo desta introdução. Contudo, responder preliminarmente a segunda pergunta traz à tona um elemento essencial e que não se poderia deixar de destacar, pois através dele é possível delinear as respostas às demais perguntas e introduzir os temas que serão tratados nesta dissertação. Sendo assim, a segunda pergunta poderia ser respondida do seguinte modo: de fato, há uma relação distintiva entre compreensão e o sentido do ser da existência, pois a compreensão do ser é uma determinação ontológica da própria existência. Dito de outro modo, o ente existente está aberto compreensivamente para os diferentes sentidos

do ser a partir dos quais os entes apresentam-se inteligivelmente *como* algo determinado. Desse modo, e este é o elemento essencial que não se poderia deixar de destacar aqui, a elucidação das diferentes identidades ontológicas que conferem inteligibilidade aos entes será empreendida partindo da elucidação do sentido do ser do ente caracterizado por compreendê-las. Concretamente, esta elucidação é empreendida nas Divisões I e II de *Ser e Tempo* através da fenomenologia-hermenêutica e nominalmente é apresentada por Heidegger como a “analítica da existência”.

Por precauções metodológicas, na Divisão I o existente humano é abordado a partir de seu modo cotidiano de *ser-no-mundo*. Isso significa que o foco inicial de Heidegger estará nos comportamentos intencionais mais recorrentes e no sentido do ser dos entes para os quais tais comportamentos estão dirigidos. Longe de se relacionar com os e

ntes de modo desinteressado e distante, na cotidianidade os existentes humanos possuem familiaridade com seu mundo e lidam habilidosamente com entes intramundanos. Desse modo, os comportamentos intencionais cotidianos caracterizam-se por estarem orientados por propósitos práticos, e os entes intramundanos apresentam-se inteligivelmente *como* algo determinado à luz de tais propósitos. O termo de arte de Heidegger para o sentido do ser de tais entes é “disponibilidade” e para os comportamentos intencionais que se dirigem para entes *qua* disponíveis é “lida” ou, mais amplamente, “ocupação” (*Besorge*). Além disso, os comportamentos intencionais dirigidos para outros existentes são designados e agrupados sob o termo “solicitude” (*Fürsorge*). Desse modo, a Divisão I pode ser caracterizada como inicialmente empreendendo uma fenomenologia da ocupação e da solicitude cotidianas na qual Heidegger busca exibir a inteligibilidade tanto dos entes intramundanos quanto dos entes existentes (que, rigorosamente, não são *intramundanos*, mas *mundanos*). Mas o que justifica e como é empreendida a passagem para a Divisão II?

De acordo com Heidegger, a passagem para a Divisão II justifica-se exatamente em razão da situação hermenêutica adotada como ponto de partida da Divisão I, pois esta é caracterizada como sendo “provisória”. Mais especificamente, na Divisão II se descreve o modo próprio ou autêntico de *ser-no-mundo* e se interpreta todas as estruturas ontológicas obtidas na primeira divisão à luz do tempo, pois este é o horizonte no qual qualquer determinação ontológica torna-se inteligível. Metodologicamente, a passagem da divisão I para a II é empreendida mediante a descrição da experiência pos-

sibilitada pela tonalidade afetiva da angústia. Esta experiência é descrita como um modo não-familiar e não-cotidiano de *ser-no-mundo*, e a partir dela é possível abrir e exhibir os existenciais do *Dasein* como totalidade. Dito de outro modo, a angústia cumpre uma função metodológica fundamental para a analítica da existência, pois através dela é possível apreender, unificar e articular o ser do *Dasein* com a estrutura do cuidado. Por meio disso, é obtida a situação hermenêutica a partir da qual serão reinterpretados temporalmente os existenciais articulados e unificados nesta estrutura. Mais especificamente, o vínculo entre os existenciais que são estruturados pelo cuidado e a temporalidade é empreendido mediante a introdução e o desdobramento de conceitos e temas que poderiam ser caracterizados como “existencialistas”, tais como morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade.

À primeira vista, o vínculo entre estes temas “existencialistas” e a pergunta pelos padrões de inteligibilidade ou identidade ontológica pode não parecer tão nítido ou evidente, e poderia ser apresentado pelas seguintes perguntas: Qual a relação entre comportamento intencional e angústia? Qual a relação entre compreensão e morte? Qual é o vínculo entre identidade ontológica e autenticidade? Como o fenômeno da culpa pode estar conectado com os padrões de inteligibilidade? Numa pergunta, qual a relevância do núcleo conceitual da Divisão II para a elucidação do sentido do ser?

Perguntas semelhantes a estas foram tomadas em sério por autores que serão o foco desta dissertação. Tomando a pergunta pelo sentido do ser como equivalente à pergunta pela inteligibilidade de algo, e reconhecendo um traço normativo essencial para qualquer inteligibilidade, tais autores buscaram elucidar a inteligibilidade dos entes através do papel dos temas da Divisão II para a elucidação da normatividade do sentido. Ou seja, os temas e conceitos da Divisão II cumprem uma função metodológica transcendental para a elucidação da normatividade do sentido conforme apresentado na Divisão I. Mas o que se entende por normatividade?

Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar ‘normatividade’ como qualquer padrão que estabeleça condições de satisfação a partir das quais algo pode ser avaliado como correto ou incorreto, ou como bem ou mal sucedido. Mais especificamente, tais padrões são relevantes para a elucidação da inteligibilidade de algo, geralmente uma ação ou comportamento, e não precisam estar linguisticamente expressos na forma de regras. Assim, a problemática da normatividade pode ser caracterizada como a ten-

tativa de explicitar as normas ou padrões implícitos a partir dos quais são estabelecidos os critérios de avaliação de algo como adequado, correto, bem sucedido ou, em uma palavra, inteligível.¹

A problemática da normatividade tem sido amplamente discutida no interior da assim chamada filosofia analítica, especialmente a partir dos anos 80. Mais especificamente, a interpretação de Kripke acerca das considerações de Wittgenstein sobre seguir regras impulsionou o debate em várias direções que continuam a se desdobrar. Entretanto, é um traço comum desta tradição tratar o sentido como um fenômeno eminentemente linguístico e em termos de conteúdo proposicional e ou mental (intencionalidade em termos de intensionalidade). Desse modo, dado que a noção de sentido de Heidegger não se restringe a fenômenos linguísticos, o tratamento à normatividade que parte da analítica da existência também não estará restrito a tais fenômenos. Mapear todo este debate é algo complexo não apenas em função da quantidade de textos e autores tão diversificados, mas também em função dos temas, pois eles variam desde discussões metafísicas acerca da natureza da intencionalidade, da natureza dos conceitos, da natureza da racionalidade até discussões vinculadas à natureza da agência moral e dos valores morais. Em razão de tal complexidade, o foco deste trabalho está na recepção que vincula normatividade com o sentido conforme apresentado na analítica da existência de Heidegger. Sendo assim, a estrutura do trabalho é a seguinte.

No primeiro capítulo, intitulado, *A tarefa de uma análise preparatória e provisória do Dasein: Divisão I de Ser e Tempo*, inicialmente serão reconstruídas as considerações introdutórias e metodológicas de Heidegger que precedem e, por assim dizer, estabelecem as bases para a analítica da existência. Feito isso, será reconstruída a analítica da existência propriamente dita conforme apresentada na primeira Divisão. Não se trata de uma reconstrução exaustiva, pois o foco estará nos conceitos de Heidegger que foram explicitamente vinculados com o tema da normatividade, especialmente os três mo-

¹ Na medida em que qualquer avaliação de algo como correto ou adequado pressupõe que este algo seja inteligível, poder-se-ia apresentar a inteligibilidade como sendo mais básica. Desse modo, se há um padrão normativo constitutivo da inteligibilidade, então não é implausível pensar que este padrão normativo é mais básico do que outros. De fato, a noção de normatividade que será aqui desdobrada diz respeito primariamente à inteligibilidade, para usarmos uma expressão recorrente na recepção americana e em autores que serão aqui tratados, ou ao sentido, para usarmos uma expressão presente em Heidegger. O problema da normatividade consiste precisamente no desdobramento do vínculo entre sentido e normatividade, desdobramento este que se estenderá nos capítulos dedicados à reconstrução das recepções interpretativas de Robert Brandom, John Haugeland e Steven Crowell. Desse modo, o problema da normatividade na fenomenologia hermenêutica de Heidegger desdobra-se como a explicitação da relação entre sentido e normatividade no interior da ontologia fundamental apresentada em *Ser e Tempo*.

mentos constitutivos da estrutura do *ser-no-mundo*, os conceitos de ocupação (*Besorge*), solicitude (*Fürsorge*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), e impessoal (*das Man*).

Feito isso, no segundo capítulo, intitulado *A tonalidade afetiva da angústia e a passagem para a segunda Divisão de Ser e Tempo: o cuidado como o ser do Dasein e o núcleo conceitual existencialista*, será reconstruída a analítica da existência conforme apresentada na segunda divisão. O ponto de partida será a reconstrução da experiência possibilitada pela angústia e a apresentação do ser do *Dasein* como cuidado. De posse disso, será possível focar nos temas que aparecem propriamente na segunda divisão.² Neste caso também será dada atenção aos temas e conceitos que são explicitamente vinculados com o tema da normatividade, especialmente os conceitos de morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade. Esta delimitação reconstrutiva significa deixar de lado temas centrais como a espacialidade existencial, e a própria temporalidade originária.

No terceiro capítulo, *A normatividade desvelada: comprometimento e morte existencial*, inicialmente será apresentado o modo como Robert Brandom vinculou normatividade e analítica da existência, a saber, em termos de um pragmatismo normativo. Desde esta perspectiva, normatividade e sentido são vistos em termos de e à luz das normas implícitas nas práticas impessoal e socialmente estabelecidas. Assim como outras recepções pragmatistas da analítica da existência, a de Brandom restringe-se aos conceitos da primeira Divisão de *Ser e Tempo*. Isso significa que há dificuldade em destacar o papel dos temas da Divisão II para a elucidação do sentido do ser. Apresentar e ultrapassar as limitações interpretativas enfrentadas pela interpretação pragmatista exatamente é o objetivo de John Haugeland, que buscou elucidar o sentido e a normatividade à luz dos temas e conceitos da Divisão II. Assim, atenção especial será dada para a recepção de John Haugeland, pois ele explicitamente trata os temas da Divisão II através de sua contribuição para a elucidação da normatividade do sentido. Especificamente, será apresentada sua interpretação “controversa” do *Dasein* como forma de vida e, talvez menos controversa, do conceito de verdade *qua* desvelamento que a vincula com a doutrina da morte existencial e da resolução. Assim, sentido e normatividade serão elucidados transcendentemente por recurso ao comprometimento dos existentes com suas próprias identidades a partir das quais os entes apresentam-se de modo inteligível.

² Textualmente, angústia e cuidado são apresentados por Heidegger ainda na primeira Divisão de *Ser e Tempo*. Contudo, a apresentação deles no mesmo capítulo em que se apresenta morte, consciência e culpa possibilita compreender mais facilmente a unidade dos temas (ou, ao menos, está a serviço disso).

No quarto capítulo, intitulado *Tornando a Normatividade Temática*, seguindo na linha de uma interpretação transcendental, será reconstruída a recepção de Steven Crowell. Neste capítulo, será possível contrastar uma abordagem bastante influente da agência e da normatividade inspirada em Kant, e que é apresentada por Christine Korsgaard. Este enfrentamento crítico visa destacar os possíveis problemas de se tentar tratar da normatividade a partir da autoconsciência ou tomando o existente humano como animal racional. Ao afirmar que o conceito de Korsgaard de identidade prática e o de possibilidade existencial de Heidegger possuem muitos pontos em comum, Crowell abre um espaço para a perspectiva heideggeriana no interior de um debate acerca da natureza da agência humana. Além disso, Crowell também busca elucidar o papel que as razões e o jogo de dar e pedir por razões poderiam desempenhar no interior da analítica da existência, especificamente em relação ao discurso e o chamado da consciência. Ou seja, é nos temas da Divisão II que se pode encontrar a contribuição ontológica do jogo de dar e pedir por razões para a elucidação do sentido. Ao buscar fazer isso, Crowell visa afastar as famosas objeções de Tugendhat de que em *Ser e Tempo* não haveria algo assim como ‘conceitos de deliberação, normas e razão’ e que Heidegger teria ‘abolido a racionalidade da existência humana’.

Nas considerações finais será feita uma breve retomada dos pontos centrais da discussão, bem como será apresentada a avaliação crítica de Frederick Beiser acerca dos debates contemporâneos da filosofia americana sobre normatividade. Tal avaliação, por remontar aos neo-kantianos da filosofia do valor e por Crowell ser um fino leitor desta tradição, resulta um tanto surpreendente. Além disso, possibilidades de continuidade do debate serão apresentadas, pois recentemente Golob Sasha publicou um livro cuja linha interpretativa segue na direção do debate que vincula Heidegger e normatividade.

I A TAREFA DE UMA ANÁLISE PREPARATÓRIA E PROVISÓRIA DO DASEIN: DIVISÃO I DE SER E TEMPO

1 Os dois capítulos introdutórios de Ser e Tempo: da questão acerca do sentido do ser para a questão acerca do sentido do Dasein

Em *Ser e Tempo*, o projeto de Heidegger de elaborar a ontologia fundamental recebe seu impulso e sua orientação da questão acerca do sentido do ser em geral. Contudo, esta ontologia e, portanto, a questão que a norteia, é precedida pela analítica da existência, na qual se busca exibir a estrutura ontológica do existente humano ou *Dasein*. Desse modo, explicitar a razão dessa precedência torna-se essencial para a correta apreensão de todo o projeto ontológico de *Ser e Tempo*. No primeiro capítulo da introdução de seu tratado, Heidegger fornece esta razão ao apresentar a estrutura de qualquer questão e vinculá-la com a questão específica acerca do sentido do ser. Ademais, isso permite Heidegger introduzir a distinção entre ser e ente, que posteriormente ele designou com a expressão ‘diferença ontológica’, e delimitar rigorosamente o escopo de sua investigação. No segundo capítulo da introdução, Heidegger fornece os elementos metodológicos, reunidos sob a expressão ‘fenomenologia-hermenêutica’, através dos quais buscará elucidar o sentido do ser em geral e do *Dasein* em particular. O objetivo desta seção é reconstruir os dois primeiros capítulos da introdução de *Ser e Tempo*, especialmente as passagens em que se apresenta a diferença entre ser e ente, o primado ôntico-ontológico do existente humano e os elementos metodológicos da fenomenologia-hermenêutica. De posse destas considerações introdutórias e metodológicas, será possível apresentar com maior clareza a analítica da existência e, assim, o projeto ontológico de *Ser e Tempo* como um todo.

1.1 A necessidade de se recolocar a questão acerca do sentido do ser e a precedência ôntico-ontológica do existente humano

Nas páginas iniciais de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta como necessária a *recolocação* da questão acerca do sentido do ser. Essa necessidade justifica-se para além

do fato de a questão do ser ter uma origem venerável e que impulsionou as filosofias de Platão e de Aristóteles. Ela justifica-se também pela ausência de uma resposta adequada e, mais significativamente, pela ausência de um modo adequado de colocar tal questão. Heidegger busca mostrar essas inadequações, e assim motivar um retorno genuíno à temática ontológica, ao se voltar para o modo como a tradição filosófica ocidental concebeu o ser.¹

Tradicionalmente, o conceito de ser foi concebido a partir de bases dogmáticas, cuja consequência negativa seria tornar qualquer investigação ou tematização do ser como ‘metodologicamente equivocada’. Isso também teria como implicação promover o esquecimento do ser e ratificar a omissão de um novo questionamento ontológico. Conforme Heidegger, tais dogmas ou pre-juízos são três, a saber, que 1) o “ser” é o conceito mais universal, e disso concluiu-se 2) que o conceito de “ser” é indefinível e, além disso, 3) que o conceito de “ser” é evidente por si mesmo. Tomados em conjunto, tais dogmas implicariam ou conduziriam à “dispensabilidade da pergunta”. Comentando cada um destes dogmas, ao invés de inferir tal dispensabilidade, Heidegger pretende neutralizar aquela possível implicação. Além disso, ele destaca a urgência e a necessidade de recoloca-la, pois é a questão “mais fundamental e a mais concreta”.²

No que diz respeito ao primeiro dogma, Heidegger enfatiza que a universalidade do ser não é equivalente à universalidade do gênero. A razão disso é que o ser transcende toda generalidade categorial relativa a entes, de modo que é um ‘*transcendens*’. Assim, o que se conclui dessa máxima universalidade é que o conceito de ser é o mais obscuro, portanto, *demandando* elucidação. Ou seja, trata-se de um conceito eminente e cuja universalidade não deve ser tomada como razão para não tentar elucidá-lo. Tradicionalmente, da máxima universalidade do conceito de ser concluiu-se a impossibilidade de defini-lo, de modo que indefinibilidade é o segundo dogma.

Em relação ao segundo dogma, Heidegger conclui que da impossibilidade da defi-

¹ O retorno à história da ontologia é um capítulo importante para o desdobramento do projeto da ontologia fundamental. De fato, este retorno pode ser visto como um subprojeto que visa destacar as concepções tradicionais do ser, especialmente as de Aristóteles, Descartes e Kant e seu vínculo com o tempo. Na medida em que o conceito de ser foi exclusivamente interpretado em termos do presente, este retorno é caracterizado como destrutivo, pois pretende mostrar as limitações da ontologia tradicional e, assim, escapar à metafísica da presença.

² A caracterização da questão do ser como a ‘mais fundamental e a mais concreta’ é inserida no §3 na forma de pergunta. Contudo, o contexto deixa claro que se trata de uma pergunta retórica. Além disso, no §8 Heidegger afirma que esta questão pode obter na existência humana a sua mais radical singularização, e isso significa que se a existência não é algo “abstrato” e que, por assim dizer, flutua no vazio, então também a questão do ser não é abstrata e flutua no vazio.

nição apenas segue-se que o “ser não é algo assim como o ente”. Em termos condicionais, isso poderia ser posto do seguinte modo: *se* definição é o procedimento adequado para elucidar os entes, como é admitido por Heidegger, e *se* o ser não é definível, *então* o ser não pode ser elucidado com o mesmo procedimento adequado para entes. Isso significa que abandonar a pergunta pelo ser em razão de sua indefinibilidade indicaria a aceitação exclusiva do ‘método’ (definição) adequado para elucidar entes. Não menos importante, essa impossibilidade de tematizar o ser *à la* entes indica que ambos não são o mesmo ou, dito de outro modo, que o ser não é algo assim como um ente. A partir da consideração do terceiro dogma, será possível caracterizar em maior detalhe e em termos positivos a diferença entre ser e ente, que até aqui foi vista em termos gerais e negativos.

Para Heidegger, o terceiro dogma apresenta-se como a indicação mais premente da necessidade de recolocar a questão, pois de alguma maneira já compreendemos o ser, mesmo antes de e sem nunca tê-lo tematizado. Ou seja, mesmo sem que esteja articulada e explicitada conceitualmente, possuímos algo assim como uma compreensão do ser. Para Heidegger, esta compreensão ‘vaga e mediana é um *factum*’ e é o ponto de partida e a condição de possibilidade de qualquer ontologia. Assim, por exemplo, a pergunta “o que é ‘ser?’” ou a afirmação “eu estou bastante apreensivo” é compreensível, mesmo que não consigamos enquadrar categorialmente ou fixar conceitualmente tal compreensão. Para Heidegger, isso demonstra que há aqui um “enigma *a priori*” que, ao invés de ser uma razão para abandonarmos a questão acerca do sentido do ser, é um “convite” a tal questão. Dito de outro modo, precisamente o fato de compreendermos o ser e termos dificuldade em conceitualizar tal compreensão abre, por assim dizer, o caminho para elaboração da ontologia fundamental.

Para sintetizar o que foi apresentado, pode-se afirmar que caso se aceite os três pré-juízos ou dogmas e se trate o ser como um ente, então a tarefa de elucidar o sentido do ser estará condenada como vã e como metodologicamente equivocada. A razão disso repousa no fato de que se pretenderia definir aquilo que é indefinível e já é compreendido ou até mesmo autoevidente. As considerações de Heidegger tinham por intuito remover os dogmas e neutralizar suas implicações, pois elas estariam impedindo trilhar o caminho para a ontologia fundamental. O resultado destas considerações é apresentado na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

A consideração dos pré-juízos nos fez ver que não somente falta a *resposta* à pergunta pelo ser, senão que inclusive a pergunta mesma é obscura e carece de

direção. Por conseguinte, repetir a pergunta pelo ser significa: elaborar de uma vez por todas de forma suficiente o *colocar* mesmo da pergunta (HEIDEGGER, 2009, p. 25).

Tendo em vista colocar de forma suficiente a pergunta, Heidegger apresentará a estrutura de qualquer questão para, em seguida, vincular essa estrutura com a questão específica acerca do sentido do ser. Assim, no §2 de *Ser e Tempo*, a estrutura de qualquer questão é apresentada através dos três momentos constitutivos do *perguntado*, do *investigado* e do *interrogado*. Heidegger caracteriza o perguntar como um tipo de buscar por algo e a busca pressupõe estar guiada previamente por aquilo que se busca. Além disso, o perguntar é um tipo de interrogar e, no caso de uma interrogação especificamente teórica, é um determinar algo e tentar levar a conceito, um investigar. Ora, de acordo com Heidegger, o sentido do ser já é compreendido, mesmo que não esteja claramente e conceitualmente articulado. Assim, o perguntado é o sentido do ser, o investigado é o ser e como o ser é sempre ser do ente, conclui-se que o interrogado é o ente.

Aqui é possível destacar dois pontos importantes. O primeiro deles diz respeito às duas formulações através das quais Heidegger inicialmente caracteriza o ser, a saber, que o ser é 1) “aquilo que determina o ente enquanto ente” e 2) “isso em vista de que o ente, de qualquer maneira que se o considere, já é compreendido sempre” (HEIDEGGER, 2009, p. 27). Assim, embora haja uma diferença entre ser e ente, a inteligibilidade dos entes é relativa ao ser, e essa diferença foi designada nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* por meio da expressão ‘diferença ontológica’.

Sendo assim, a afirmação de Heidegger em *Ser e Tempo* de que não devemos “contar histórias” ou “mito” “explicando” ou derivando o ser de algum ente tratando-o como tal, poderia ser reformulada, empregando o vocabulário do curso, como “não se deve desconsiderar a diferença ontológica”. Dito de outro modo, o reconhecimento explícito da diferença ontológica é condição de possibilidade para a própria tematização do ser. Isso se justifica em razão de que este reconhecimento permite neutralizar aqueles prejuízos legados pela tradição, que tomou o ser como um ente (por certo, bastante especial) e o concebeu a partir desta base. De posse da diferença ontológica e da análise de Heidegger da estrutura de qualquer questão é possível extrair um resultado importante, pois a pergunta está claramente dirigida para seu alvo. Dito explicitamente, a pergunta de Heidegger visa investigar o ser do ente entendido como aquilo que confere inteligibilidade ou compreensibilidade aos entes. Isso nos conduz ao segundo ponto a

ser salientado, pois no mesmo parágrafo Heidegger caracteriza o termo ‘ente’.

O termo ‘ente’ é caracterizado por Heidegger como ‘tudo aquilo do que falamos, do que pensamos, aquilo em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira’. Desse modo, a extensão do termo ‘ente’ é vastíssima e abarca toda sorte de coisas, tais como pedras, casas, morcegos, números e, claro, existentes humanos. Embora os exemplos fornecidos sejam todos de entes, é possível destacar que cada um deles diz respeito ou é relativo a um determinado sentido do ser. Assim, ‘morcegos’ são entes que possuem um determinado sentido do ser (o da vida) que é diferente, por exemplo, de ‘números’ (o da consistência). Isso significa que morcegos e números não são do mesmo modo, isto é, que eles possuem e são compreendidos a partir de diferentes sentidos do ser. Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar o sentido do ser como um determinado padrão ontológico de acordo com o qual são compreensíveis ou inteligíveis diferentes *tipos* de entes. Ou seja, o sentido do ser é aquilo que confere ao ente uma determinada identidade ontológica, de modo que o ente se apresente e seja compreendido *como* algo determinado.

Como o ente é sempre compreendido a partir de algum sentido do ser, sempre possuímos a experiência de algo *enquanto* algo determinado, ou seja, sempre de entes com alguma identidade ontológica específica. Isso significa que é imprescindível determinar algum ente como ponto de partida, pois apesar de haver uma ‘separação’ entre ser e ente, a diferença ontológica, ser é sempre ser do ente e, portanto, a elucidação do sentido do ser precisa ‘interrogar’ o ente.³ A determinação do ente que será tomado como o ponto de partida para a elucidação do sentido do ser pode ser apresentada e justificada se nos voltarmos para o modo como Heidegger caracteriza cada um dos momentos constitutivos da questão *qua* questão: o perguntado, o investigado e o interrogado.

Cada momento essencial da questão *qua* questão é caracterizado por verbos tais como ‘interrogar’, ‘investigar’, ‘buscar’, ‘conceitualizar’, ‘aceder’, ‘determinar’. Tais verbos, por sua vez, são caracterizados como maneiras de ser possíveis ou comportamentos possíveis de um determinado ente, a saber, daquele ente que pergunta. Desse modo, este ente já salta aos olhos como possuindo uma relação especial *com o próprio perguntar*

³ Para Heidegger, não há identidade ontológica que não seja onticamente acessível, bem como todo acesso a entes é a partir de alguma identidade ontológica determinada. Isso implica que ao tematizar o sentido do ser e as estruturas ontológicas, o ente é sempre cotematizado ou tematizado paralelamente. Nesse sentido, os entes que são tomados como exemplos são descritos tendo em vista exibir a estrutura ontológica deste ente.

enquanto tal e, assim, destacando-se dos demais entes. Esta relação especial ou distinção é apresentada mais precisa e rigorosamente por Heidegger no parágrafo §4, no qual caracteriza este ente como possuindo o ‘primado ôntico-ontológico’ sobre os demais. Contudo, a própria questão acerca do sentido do ser é apresentada como possuindo ambos os primados, de modo que destacaremos primeiro os primados ôntico e ontológico relativos à questão e, em seguida, passaremos ao primado do *Dasein*.

No §3, Heidegger busca mostrar a relevância fundamental da questão do ser através de seu ‘primado ontológico’.⁴ Para tanto, parte de uma caracterização da ciência ou, mais precisamente, dos comprometimentos ontológicos que estão na base de todo empreendimento científico. De acordo com Heidegger, a ciência tematiza um domínio de objetos a partir de certos conceitos fundamentais que abrem o horizonte a partir do qual tal domínio se torna acessível (HEIDEGGER, 2009, p. 21). Isso significa que as ciências particulares possuem em sua base concepções ontológicas particulares, ou, dito de outro modo, que as ciências particulares são orientadas por ontologias regionais (por exemplo, a biologia se move a partir de certa compreensão do ser da vida, a física a partir do ser da matéria, a matemática a partir do ser dos números etc.). Assim, elucidar o sentido do ser em geral é elucidar aquilo que está na base dos pressupostos científicos. Apresentada desta maneira, a ontologia fundamental teria um primado em relação às ontologias regionais e, *a fortiori*, também em relação às ciências ônticas. Na formulação de Heidegger:

A pergunta pelo ser não se dirige apenas, pois, para as condições *a priori* de possibilidade das ciências que investigam o ente como tal ou tal, e que por fim se movem já sempre em uma compreensão de ser, senão que ela se dirige também para a condição de possibilidade das ontologias mesmas que antecedem as ciências ônticas e as fundam (HEIDEGGER, 2009, p. 21)

De acordo com Heidegger, este primado ontológico, que também pode ser denominado de ‘objetivo-científico’, não é o único, pois há ainda o primado ôntico da questão do ser. Este primado diz respeito à característica do *Dasein* de sempre compreender seu próprio ser e sempre comportar-se e dirigir-se intencionalmente para entes a partir de uma compreensão do ser. Heidegger expressa isso ao afirmar que o ser dos existentes

⁴ O primado ontológico da questão do ser significa que qualquer questionamento sobre o que quer que seja pressupõe uma compreensão prévia do ser. Além disso, a existência é formalmente caracterizada como se individuando a partir da compreensão de seu próprio ser. Isso significa que qualquer existente, independentemente do modo como existe, compreende seu próprio ser. Desse modo, a questão do ser possui um primado ôntico, uma vez que não é privilégio de um modo específico de existir. Em razão disso, exatamente por ser o ente caracterizado por compreender o ser, o existente humano é igualmente caracterizado como possuindo o primado ôntico e ontológico.

humanos sempre é uma questão e está em jogo para cada um em particular, ou seja, é um dos ‘assuntos ônticos’ do existente (HEIDEGGER, 2009, p. 33). Apresentado com outros termos, isso significa que a identidade de cada existente não é previamente estabelecida e que também não é fixa, pois depende da autocompreensão a partir da qual o existente individua-se e se comporta em relação a si e aos demais entes.

Desse modo, na medida em que o *Dasein* é ou existe, pois este é seu modo de ser, ele já compreende algo assim como seu próprio ser e o ser dos demais entes, mesmo que não faça ciência ou ontologia. Isso significa que não é necessário ser um ontólogo ou cientista para que se compreenda o ser do ente (incluindo seu próprio ser). Na verdade, fazer ciência e ontologia são maneiras de ser possíveis ou comportamentos possíveis dos existentes humanos que não são seus comportamentos mais básicos. Não menos importante é o fato de que tais comportamentos pressupõem a compreensão do ser que Heidegger caracteriza como “pré-ontológica”. Dito negativamente, tal compreensão não consiste na posse de um conceito do ser explícito e articulado, pois esse exatamente é um dos objetivos de todo o projeto ontológico de Heidegger. Positivamente dito, tal compreensão é uma determinação da própria existência e que é condição de possibilidade para qualquer comportamento intencional. Assim, tanto as ciências quanto a ontologia, na medida em que são comportamentos intencionais do existente humano, fundam-se na característica do existente de sempre possuir e mover-se a partir de uma compreensão pré-ontológica. Isso confere ao *Dasein* um papel distintivo na elucidação do sentido do ser e no interior do projeto de elaboração da ontologia fundamental. Esta distinção é formulada por Heidegger do seguinte modo:

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma primazia sobre todo ente. Em primeiro lugar, uma primazia ôntica: o *Dasein* está determinado em seu ser pela existência. Em segundo lugar, uma primazia ontológica: em virtude de sua determinação pela existência, o *Dasein* é ‘ontológico’ em si mesmo. [...] o *Dasein* tem uma terceira primazia: a de ser a condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias. O *Dasein* tem-se revelado, pois, como aquilo que desde um ponto de vista ontológico, tem de ser interrogado com prioridade antes de todo ente. (HEIDEGGER, 2009, p. 34)

Determinado o ente ‘exemplar’ que será tematizado em seu ser com vistas à elaboração da ontologia fundamental, é preciso, ainda, assegurar o modo como esta tematização será empreendida. Dito mais claramente, uma vez decidido *que* ente será investigado em seu ser tendo em vista elucidar o sentido do ser em geral é preciso decidir *como* esta tematização se desdobrará. Neste ponto, poderia surgir uma objeção de circularidade, pois se o objetivo é elucidar o sentido do ser *em geral*, então buscar empre-

ender isso mediante a tematização de um *determinado ente em seu ser* não implicaria a pressuposição de um determinado sentido do ser? Se o que se busca é elucidar o sentido do ser em geral e se isso é empreendido mediante uma análise de um determinado ente e seu específico sentido do ser, então não seria este movimento circular?

Heidegger antecipa e responde esta objeção afirmando que não se trata de uma ‘circularidade viciosa’, mas sim de uma ‘repercussão antecipatória’, pois este ente é caracterizado por ter uma relação incontornável com o ser. Dito de outro modo, a existência é formalmente caracterizada por compreender o ser, e tal compreensão é o ponto de partida para qualquer ontologia⁵. Além disso, no §1 há uma nota com uma citação de Pascal na qual o problema da circularidade se apresenta, mas apenas em virtude de se pretender ‘definir’ o ser e, conforme visto anteriormente, definição é um procedimento adequado para os entes, mas não para o ser. Mais adiante em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o decisivo não é sair do círculo, mas sim entrar corretamente nele.

A aceitação por parte de Heidegger de uma circularidade não-viciosa indica que há um componente hermenêutico operando na elucidação do sentido do ser. Nominalmente, tal componente consta na expressão ‘fenomenologia-hermenêutica’, que encerra sob si os elementos metodológicos a partir dos quais se buscará elucidar tanto o sentido do ser em geral quanto do *Dasein* em particular e que são apresentados no segundo capítulo da introdução de *Ser e Tempo*. Tendo em vista a centralidade de se assegurar o modo correto de acesso ao existente, na próxima seção o objetivo será exatamente exibir os componentes metodológicos tanto da fenomenologia quanto da hermenêutica de Heidegger.

1.2 Os componentes metodológicos para elucidar o sentido do ser em geral e do *Dasein* em particular: a fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*

O ente destacado como guia para a elucidação do sentido do ser é o ente que nós mesmos somos, o *Dasein* ou o existente humano. Este ente é caracterizado por sempre mover-se a partir de uma compreensão do ser e comportar-se compreensivamente em relação a si próprio e aos demais entes. Heidegger afirma que o existente humano

⁵ O problema da circularidade reaparece em *Ser e Tempo* no §32, cujo foco é apresentar a estrutura da compreensão. Na medida em que é constituída pela estrutura existencial do projeto, toda compreensão é projetiva e, na medida em que toda projeção dá-se a partir da facticidade, a circularidade pertence essencialmente à compreensão.

não possui propriedades à maneira de coisas ou estados de coisas, mas sim sempre é possibilidade ou maneira de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 53). Isso é expresso através da indicação formal de que o ser do *Dasein* sempre está em questão ou em jogo para cada um em particular. Dito de outro modo, a identidade deste ente não é previamente estabelecida, mas apenas na medida em que existe este ente pode chegar a ser quem ele é e tudo que ele pode ser o é existindo. Ou seja, a identidade do existente é fruto de seus comportamentos ou de suas maneiras de ser, de modo que *se* este ente tem essência, *então* ela consiste na existência.

Ora, há várias maneiras de ser e de comportar-se intencionalmente para com entes, e isso traz a dificuldade de se destacar qual dessas maneiras é preciso tomar como ponto de partida. Tendo em vista não incorrer em distorções fenomenológicas, Heidegger abordará o existente humano a partir do modo como ele se apresenta ‘de início e na maioria das vezes’ em suas maneiras ou possibilidades de ser recorrentes e não-extraordinárias. Dito negativamente, não se deve partir de uma determinada ideia, mesmo que seja tradicionalmente e filosoficamente aceita como evidente, mas, por assim dizer, ir ‘às coisas elas mesmas’⁶. Na formulação positiva de Heidegger:

O modo de acesso e interpretação deve ser escolhido, pelo contrário, de tal maneira que este ente [o *Dasein*] possa mostrar-se em si mesmo e a partir de si mesmo. E isso quer dizer que o ente deverá mostrar-se tal como é *de início e na maioria das vezes*, em sua *cotidianidade* média. (Heidegger, 2009, p.)

Desse modo, o foco inicial de Heidegger estará nos comportamentos intencionais cotidianos do existente e na compreensão do ser que está em sua base. Além disso, Heidegger afirma que o *Dasein* possui como constituição essencial a estrutura do *ser-no-mundo* e compreende-se a partir do mundo e do ente que surge no mundo. Isso significa que ao salientar a cotidianidade como o ponto de partida metodologicamente adequado, Heidegger procurará descrever os comportamentos descobridores de entes *intramundanos* mais imediatos que os existentes empreendem, bem como o sentido do ser de tais entes que é compreendido e pressuposto por tais comportamentos. O importante a salientar aqui é que a elucidação do sentido do ser dos entes guia-se metodologicamente pela experiência cotidiana na qual algo se apresenta para o existente *enquanto* algo determinado. Essa caracterização metodológica nos conduz para o procedimento feno-

⁶ A máxima fenomenológica visa expressar o afastamento de correntes e métodos filosóficos supostamente evidentes, de modo que os fenômenos sejam tematizados sem pré-conceitos e mostrem-se como são em si mesmos. Para Heidegger, “descrição” é um termo restritivo e proibitivo que visa capturar o fenômeno como ele é em si mesmo e que contrasta com “teorias soltas no ar”.

menológico que sustenta ou por meio do qual se desdobra a ontologia de *Ser e Tempo*, uma vez que “*somente como fenomenologia a ontologia é possível*” (HEIDEGGER, 2009, p. 55, grifo do autor). Ora, na medida em que se pretende em *Ser e Tempo* exatamente elaborar a ontologia fundamental, é preciso elucidar e justificar esta afirmação. Qual a razão de a ontologia ser possível apenas como fenomenologia?

É possível elucidar e justificar a afirmação de Heidegger apelando para a característica formal da fenomenologia. Diferentemente das ciências particulares, como a biologia e a filologia, a fenomenologia não é delimitada previamente pelo seu “objeto” de estudo (BLATTNER, 2006, p. 30, MULHALL, 2005, p. 23). Se assim fosse, a fenomenologia estaria previamente determinada e delimitada pelo *ente* a ser investigado, mas dado que *o foco é o ser* do ente, isto é, aquilo que confere inteligibilidade ou compreensibilidade ao ente, isso implicaria pressupor e não elucidar o ser. Convenientemente, a noção de fenômeno, que é um dos elementos semânticos do termo ‘fenomenologia’, permite contornar este problema, pois ‘fenômeno’ é um conceito amplo o suficiente para abarcar tudo aquilo do que podemos ter experiência e tudo aquilo que se nos apresenta. Mas exatamente por possuir tal amplitude, é preciso analisar o termo e explicitar seus diferentes significados. O intuito desta análise é destacar claramente qual destes significados estará operando no procedimento fenomenológico-hermenêutico de Heidegger por meio do qual se busca elucidar o sentido do ser. Isso pode ser feito se nos voltarmos para o §7 de *Ser e Tempo*.

No §7, Heidegger apresenta sua concepção ‘preliminar’ de fenomenologia. No contexto desta apresentação, distingue três conceitos de ‘fenômeno’, a saber, o vulgar, o formal e o fenomenológico. Partindo da noção grega de “*fainómenon*”, Heidegger retém deste termo o seguinte significado: “o que se mostra em si mesmo”. Desse modo, todos os conceitos de fenômeno precisam ser entendidos a partir deste significado originário. Os conceitos de “aparência”, “mera aparência”, “ilusão” e “fenômeno” em sentido kantiano pressupõem o significado originário e podem ser vistos como “modificações privativas”, pois dependem de algo que se mostre e somente são possíveis a partir disso (HEIDEGGER, 2009, p. 40).

O importante a ressaltar aqui é que o sentido vulgar de fenômeno é elucidado por Heidegger através de uma comparação com as intuições empíricas conforme apresentadas por Kant. Assim, em sentido vulgar, para usarmos o vocabulário de Kant, com

o termo “fenômeno” nos referiríamos àquilo que se mostra para a sensação e que diz respeito às intuições empíricas e, para usarmos o vocabulário de Heidegger, se trataria do ente ou aspectos ônticos daquilo que se mostra em si mesmo. O conceito formal de fenômeno abarca o que quer que se mostre e do que possamos ter experiência, mas não está destacado se está se referindo a ente, ser ou até mesmo a ser e a ente. Finalmente, o conceito fenomenológico de fenômeno é apresentado por Heidegger outra vez por comparação à filosofia transcendental de Kant (HEIDEGGER, 2009, p. 41). Assim como as formas puras da intuição de alguma maneira precisam estar atreladas às intuições empíricas, mas só são acessíveis mediante uma determinada maneira de tematizá-las, assim também o ser do ente está vinculado ou atrelado ao ente e precisa de um comportamento especial para ser mostrado ou exibido. Na formulação de Heidegger, lemos:

O que por essência deve ser tema de um mostrar explícito? Evidentemente, aquilo que de início e na maioria das vezes não se mostra, aquilo que permanece oculto no que de início e na maioria das vezes se mostra, mas que ao mesmo tempo pertence essencialmente àquilo que de início e na maioria das vezes se mostra, até ao ponto de consistir seu sentido e fundamento. Agora bem, aquilo que eminentemente permanece oculto ou recai de novo em encobrimento, ou somente se mostra dissimuladamente, não é este ou aquele ente [...], senão o ser do ente. (HEIDEGGER, 2009, p. 44).

Desse modo, os entes são acessíveis ao mesmo tempo em que o ser permanece oculto, encoberto ou dissimulado. Isso pode ser enfatizado se observarmos que o ser chegou mesmo a “cair no esquecimento” e mesmo confundido com o ente, de modo a não ser considerado como “objeto” de uma tematização filosófica rigorosa. Precisamente o esquecimento do ser justifica a tarefa de *recolocar* a questão acerca de seu sentido. De acordo com o conceito fenomenológico de fenômeno, contudo, exatamente o que se visa é mostrar isso que está oculto, encoberto ou dissimulado: o ser do ente. Mas como tornar “visível” o ser ou como torná-lo objeto de tematização de modo a se elaborar, para usarmos a expressão dos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, a “ciência do ser”?

Essa pergunta pode ser respondida se nos voltarmos para o segundo elemento semântico que compõe o termo “fenomenologia”, a saber, “logos”. Assim como fez em relação ao conceito de fenômeno, Heidegger desdobra o termo “logos” de modo a exibir seu significado originário, isto é, como os gregos o entendiam. Para os gregos, o sentido originário de “logos” não era ‘razão’, ‘juízo’ ou ‘inferência’, como poderíamos estar inclinados a compreendê-lo hoje, mas sim “apofânsis”. Nessa acepção, o termo ou, mais precisamente, a expressão, “logos apofanticós”, significa “fazer ver algo” e está atrelado

à acepção grega de verdade de “retirar do ocultamento” ou “desvelar” (HEIDEGGER, 2009, p. 42). Ora, apresentado desta maneira, o significado de “logos” mostra-se como bastante oportuno neste contexto, pois precisamente o que se pretende ao tematizar os fenômenos em sentido fenomenológico é exibir aquilo que não se mostra de início e na maioria das vezes.

Concretamente, em razão de compreendermos não-explicitamente e por meio disso desvelarmos o sentido do ser, o “fazer ver algo” constitutivo do logos empreende-se mediante a interpretação do ser conforme compreendido vaga e medianamente. Ou seja, há um retorno interpretativo à própria compreensão pré-ontológica a partir da qual o ente se apresenta *como* algo determinado. Desse modo, “logos” converte-se ou assume a acepção de “*hermenêuen*”, hermenêutica. Na formulação de Heidegger, lemos:

Da investigação mesma se desprenderá que o sentido da descrição fenomenológica é enquanto método o da interpretação. O logos da fenomenologia tem o caráter do hermenêuen, pelo qual lhe são anunciados à compreensão do ser que é própria do *Dasein* mesmo o autêntico sentido do ser e as estruturas fundamentais de seu próprio ser. [...] Agora bem, na medida em que o descobrimento do sentido de ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* abre também o horizonte para toda ulterior investigação ontológica dos entes que não são o *Dasein*, esta hermenêutica se converte também em uma “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade para toda investigação ontológica. (HEIDEGGER, 2009, p. 47)

Sendo assim, no interior de *Ser e Tempo* a hermenêutica não diz respeito à mera exegese textual ou à interpretação de escrituras e leis. Antes, trata-se do modo a partir do qual a dinâmica da compreensão pode ser explicitada e tematizada adequadamente. Dito mais claramente, a compreensão pré-ontológica torna-se o tópico de investigação para a ontologia fundamental na medida em que a interpretação dessa mesma compreensão possibilita elucidar as condições de possibilidade a partir das quais os entes se apresentam inteligivelmente. E é precisamente através da hermenêutica que a estrutura da compreensão pode ser tematizada e elucidada.

Por fim, é preciso ressaltar que apesar de o propósito de Heidegger estar orientado para a elaboração da ontologia fundamental e seu foco repousar no ser do ente, sua investigação terá ‘raízes ônticas’. Assim, se por um lado, com a desformalização do conceito formal de fenômeno, cuja acepção dizia respeito indeterminadamente a ente e a ser, a fenomenologia de *Ser e Tempo* delimita como seu tópico o ser e as estruturas do ser do ente, por outro isso, isso confere relevância ao conceito vulgar de fenômeno, pois o ser é sempre de algum ente determinado. Como o existente humano foi destacado em relação aos demais entes através do primado ôntico-ontológico, estes aspectos ônticos

são caracterizados como “existenciários”. Isso se deve ao fato de Heidegger ter reservado o termo ‘existência’ como denotando apenas o sentido do ser dos entes humanos ou do *Dasein*. Deste modo, as determinações ou características ontológicas deste ente são qualificadas como “existenciais” enquanto que as características ontológicas de todos os demais entes são qualificadas como “categoriais”. É em razão disso que a analítica do *Dasein* denomina-se “existencial”, pois visa sacar à luz ou exhibir a estrutura ontológica deste ente e o fará a partir de uma interpretação do modo como este ente apresenta-se de início e na maioria das vezes. Na próxima seção, então, o foco estará na analítica da existência propriamente dita.

2 A TAREFA DE UMA ANÁLISE PREPARATÓRIA E PROVISÓRIA DO DASEIN: DIVISÃO I DE SER E TEMPO

A analítica da existência abarca ambas as divisões de *Ser e Tempo*. Por precauções metodológicas, a primeira divisão desdobra-se preparatoriamente como uma fenomenologia-hermenêutica que parte da familiaridade do existente humano com o mundo e com o ente que surge no mundo. Dito de outra maneira, tendo em vista não incorrer em distorções fenomenológicas, de início Heidegger toma como fio condutor de sua descrição interpretativa os comportamentos ocupacionais (*Besorgen*) e solícitos (*Fürsorgen*) mais recorrentes do *Dasein*. A premissa que sustenta e justifica essa abordagem inicial e preparatória é a de que por meio disso é possível extrair estruturas invariantes que permitiriam exhibir o ser do *Dasein* como totalidade. Desse modo, todos os existenciais exibidos por meio da fenomenologia da cotidianidade são agrupados e articulados na estrutura do cuidado (*Sorge*), que é composta pela facticidade, existencialidade e queda. Tais existenciais serão reinterpretados na Divisão II desde uma situação hermenêutica ontologicamente mais aguda, porquanto vincula todas as estruturas ontológicas com o fenômeno do tempo, superando assim o caráter inicialmente provisório da primeira divisão. O objetivo desta seção é reconstruir a fenomenologia da cotidianidade conforme apresentada na Divisão I. Não se trata de uma reconstrução exaustiva, pois o foco são os conceitos de Heidegger que foram vinculados com o traço normativo do sentido. Nas devidas passagens, contudo, será feita breve referência aos temas e conceitos que serão deixados sem desdobrar em detalhes.

2.1 A constituição fundamental do existente humano: ser-no-mundo

De acordo com Heidegger, o existente humano possui como constituição básica a estrutura do *ser-no-mundo*, de modo que este é o *a priori* de qualquer interpretação deste ente (HEIDEGGER, 2009, p. 74). Inclusive as interpretações do existente que, para usarmos o vocabulário de Heidegger, “saltaram” por sobre o fenômeno do mundo, como a de Descartes, partiram desta estrutura, mas tomaram como ponto de partida os comportamentos intencionais do *Dasein* que não são os mais básicos. Isso pode ser identificado e justificado na afirmação de Heidegger no §13 de *Ser e Tempo* de que o conhecimento é um modo fundado de *ser-no-mundo*. Ou seja, tomar o fenômeno do conhecimento como ponto de partida e privilegia-lo metodologicamente pode conduzir mesmo à necessidade de se provar a “existência” do mundo externo, o que é um “escândalo” e um pseudoproblema para Heidegger. Algumas implicações importantes se seguem disso, pois se o conhecimento é pensado em termos de relação sujeito e objeto, como o é para Descartes, e se este não é o modo mais fundamental de o existente *ser-no-mundo*, então a descrição interpretativa de Heidegger não será desdobrada em termos de uma relação sujeito-objeto. Mas o que significa “mundo” na expressão “*ser-no-mundo*”? Se não é um “sujeito”, então quem está no mundo? Se o conhecimento e a relação sujeito-objeto não é a mais básica, então qual seria esta relação mais básica?

Primeiramente, é preciso enfatizar que a estrutura do *ser-no-mundo* é unitária e total e apenas para fins analíticos ou descritivos se a pode destacar ou desmembrar. Em *Ser e Tempo*, Heidegger a destaca em três momentos que são o foco de sua fenomenologia hermenêutica, a saber, 1) a mundaneidade do mundo, 2) o quem da cotidianidade e o 3) ser-em enquanto tal. As respostas às perguntas feitas logo acima podem ser lidas nas descrições interpretativas de Heidegger de cada um destes momentos, bem como estes podem ser introduzidos por meio daquelas. Tendo por intuito não perder de vista a unidade do fenômeno, assim como Heidegger começarei apresentando em linhas gerais o terceiro momento, que pode ser introduzido pela seguinte pergunta: Se o conhecimento e a relação sujeito-objeto não é a mais básica do *Dasein qua ser-no-mundo*, então qual seria essa relação?

De acordo com Heidegger, a expressão “ser-em”, que designa a relação *Dasein/mundo*, pode ser interpretada ou categorial ou existencialmente. Entendida categorialmente,

“ser-em” significa a justaposição de coisas ou a inserção de coisas *dentro de* outras, de modo que é possível estender indefinidamente estas inclusões. Por exemplo, a relação de inclusão do vinho que está na garrafa, que por sua vez está na adega, pode ser estendida indefinidamente, pois a adega está no porão da casa, que está no bairro, que está na cidade e assim por diante. Formalmente, esta relação categorial inclusiva pode ser apresentada como o universo no qual estão todas as coisas entendidas como pontos no interior de um espaço homogêneo. Ora, o *Dasein* é o ente caracterizado pela *existência* e suas determinações ontológicas são restritivamente caracterizadas como existenciais. Isso implica que a elucidação do que significa para o existente humano “ser-em” não pode desdobrar-se a partir de seu significado categorial, que diz respeito sempre a determinações do ser dos entes que *não* possuem o sentido do ser da existência.

Assim, é preciso interpretar esta expressão existencialmente, e deste ponto de vista ela significa *estar-em-meio-de* ou *estar-junto-a*. Existencialmente, estas expressões possuem o sentido de habitar, morar e, primariamente, de familiaridade¹. Desse modo, existencialmente, ser-em como *ser-no-mundo* é estar familiarmente em meio do mundo e do ente que se mostra a partir do mundo. Mais precisamente, esta familiaridade apresenta-se no mais das vezes como absorção no mundo das ocupações e da solicitude cotidianas, de modo que o *Dasein* está inicialmente perdido em meio às suas tarefas e em meio aos entes do seu entorno. Dito de outro modo, diferentemente de uma mera coisa que está indiferentemente dentro de outra, como pontos no interior de um espaço homogêneo, o existente está em seu mundo engajado prática, interessada e habilidosamente com os entes de seu entorno. O foco inicial da descrição fenomenológica de Heidegger está nessa relação existencial de familiaridade e absorção com entes que circundam o *Dasein qua* cotidianamente *ser-no-mundo*. É a partir deste contexto existencial que as respostas às demais perguntas (acerca da mundaneidade e da identidade do existente) serão desdobradas. Na próxima seção, o foco estará na pergunta pelo mundo e pela mundaneidade do mundo.

¹ Textualmente, a interpretação de Heidegger do *ser-em* em termos de familiaridade é empreendida mediante análise etimológica da expressão alemã *in*, como derivada de *innan* que significa habitar, morar em. Contudo, dadas possíveis particularidades das línguas que poderiam dificultar esses nexos conceituais explicitados por Heidegger, é possível reconstruí-la em termos estritamente fenomenológicos. De fato, em *Ser e Tempo* o critério de Heidegger é a adequação fenomenológica, sendo este o argumento que opera em todo o livro (Blattner, 2006).

2.1.1 O foco fenomenológico-hermenêutico no primeiro momento da estrutura do ser-no-mundo: a pergunta pelo “mundo” e pela mundaneidade do mundo.

Em *Ser e Tempo*, tendo em vista demarcar claramente o significado do termo ‘mundo’ que compõe a expressão complexa ‘ser-no-mundo’, Heidegger distingue e caracteriza quatro conceitos. Estes conceitos podem ser agrupados em dois pares, ôntico/ontológico e categorial/existencial, e admitem quatro combinações. O primeiro conceito de mundo pode ser apresentado como o âmbito no interior do qual constam todos os entes. É possível ilustra-lo se pensarmos na imagem de uma fotografia do planeta Terra com todas as “coisas” que estão sobre sua face. Este conceito é ôntico-categorial e, como Heidegger quer elucidar o ser e as estruturas do ser, é descartado como ‘não tendo relevância fenomenológica’ (HEIDEGGER, 2009, p. 72) ou como “pré-filosófico” (HEIDEGGER, 2000,).

O segundo conceito de mundo é apresentado como a estrutura ontológica do primeiro. Assim, por exemplo, quando se fala do mundo dos objetos matemáticos ou do mundo das partículas subatômicas, considera-se um determinado domínio de entes vistos a partir de uma determinação do seu ser. Por ser categorial, este conceito deve ser rigorosamente distinguido do existencial e, portanto, também é deixado de lado como inadequado para os propósitos da analítica da existência. Precisamente estas inadequações são contornadas pelos dois outros conceitos de mundo, que dizem respeito ao existente humano e que também são classificados em ôntico e ontológico.²

O terceiro conceito de mundo é o que será descrito e interpretado por Heidegger em *Ser e Tempo* e é apresentado como o lugar “onde um existente facticamente vive” (HEIDEGGER, 2009, p. 73). Mais precisamente, este conceito pode ser destacado como o “mundo público” e compartilhado e o “mundo privado” e particular de um determinado existente. De qualquer maneira que se o considere, contudo, trata-se de um conceito ôntico-existenciário. É importante destacar que o qualificativo “ôntico-existenciário” in-

² Em outro contexto, Heidegger aplica sua metodologia geral da destruição da história da ontologia especificamente no conceito de mundo. Assim, o conceito originário de mundo, *kosmos*, é interpretado no sentido não de totalidade *per se*, mas no sentido do *como* da totalidade. Posteriormente, a recepção cristã atribui a este conceito uma acepção estritamente humana, por contaste a deus e ao divino. Finalmente, Kant apresenta seu conceito de mundo como as relações humanas e como ‘jogo da vida’. É esta acepção existencial e que demarca a condição *mundana* do homem que Heidegger descreve e interpreta com sua fenomenologia-hermenêutica.

dica que não se trata do conceito “definitivo”, mas sim o ponto de partida, pois o que Heidegger almeja é exhibir o ser e as estruturas de ser do fenômeno. Isso significa que ele visa sempre estruturas ontológicas e não apenas aspectos ônticos.

Assim, o quarto conceito de mundo é precisamente aquele que Heidegger almeja obter por meio de sua descrição interpretativa, pois se trata da estrutura ontológica do mundo como entendido na terceira acepção. Dito mais claramente, a descrição interpretativa do mundo no qual um determinado existente facticamente vive tem por intuito extrair e exhibir sua estrutura ontológica, o que Heidegger denomina “mundaneidade” do mundo. Em razão de dizer respeito ao existente humano e de não se tratar de um conceito ôntico, o quarto conceito de mundo é qualificado como ontológico-existencial. Mas como passar do mundo *qua* ôntico-existenciário para o ontológico-existencial?

Para responder esta pergunta, primeiro é preciso enfatizar a necessidade de manter o modo cotidiano de *ser-no-mundo* como foco inicial da descrição e interpretação. Anteriormente, este modo foi caracterizado como não se desdobrando primariamente em termos de conhecimento e da relação sujeito-objeto, mas de familiaridade *com* o mundo e com o ente intramundano. Mais especificamente, na cotidianidade o existente é solícito e ocupa-se habilidosa e absorvidamente com os entes de seu entorno ou de seu mundo circundante. Tendo isso por base, a resposta àquela pergunta pode ser identificada na seguinte passagem de *Ser e Tempo*: “A pergunta fenomenológica se dirige em primeiro lugar para o ser do ente que comparece na [...] ocupação” (HEIDEGGER, 2009, p. 89). Isso pode ser complementado e elucidado com a afirmação de Heidegger de que: “A exibição fenomenológica do ser do ente que se apresenta imediatamente se efetuará tendo como fio condutor a lida *no mundo com* o ente intramundano” (HEIDEGGER, 2009, p. 89). Ou seja, o foco inicial da fenomenologia hermenêutica está *no ser* do ente com o qual o existente *está lidando* cotidianamente e que se apresenta a partir de seu mundo circundante.³

Na lida cotidiana com o ente do mundo circundante o existente manipula, utiliza e emprega toda sorte de entes, tais como martelo, prego, tabua e aparatos de cozinha.

³ Cabe destacar que, terminologicamente, qualquer comportamento intencional dirigido para entes não existentes pode ser corretamente denominado ‘ocupação’ (*Besorge*). Desse modo, determinar, observar, fabricar ou destruir algo são maneiras de ocupar-se de algo ou com algo. Contudo, as ocupações *cotidianas* mais imediatas e recorrentes são as lidas nas quais são exercidas habilidades e competências orientadas para a realização de fins determinados. Ou seja, a extensão do termo ‘ocupação’ é maior do que a do termo ‘lida’. Em razão disso, para destacar a relação familiar mais imediata com os entes intramundanos mais familiares, tenho empregado o termo “lida”, que é um modo de ocupar-se com entes intramundanos.

Para Heidegger, estes entes não se apresentam como meras coisas ou objetos que sustentam um feixe de propriedades independentes da própria lida. O sentido do ser destes entes que possuem propriedades independentes das práticas humanas é designado por Heidegger com o termo “subsistência” (*Vorhandenheit*), e não é o correlato dos comportamentos intencionais mais recorrentes. Os entes não humanos que são os correlatos de tais comportamentos intencionais são caracterizados como utensílios (*Zeugen*). Como o que se visa ao descrever e interpretar os comportamentos com tais entes é explicitar sua estrutura ontológica, tais exemplos de entes, os entes utensiliares, possuem o mesmo *tipo* de ser ou a mesma identidade ontológica. Na seguinte passagem, Heidegger apresenta uma primeira caracterização desse sentido do ser ou dos entes deste tipo de identidade ontológica:

Um Utensílio não é, jamais, em rigor. Ao ser do utensílio lhe pertence sempre e a cada vez um todo de utensílios no qual o utensílio pode ser o utensílio que ele é. Essencialmente, o utensílio é “algo-para...”. (...) Na estrutura do “para-algo” há uma remissão de algo para algo. (...) De acordo com sua pragmaticidade, um utensílio somente é desde sua pertinência a outros utensílios: pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. (HEIDEGGER, 2009, p. 77)

É possível destacar os seguintes pontos desta passagem. Primeiro, um utensílio específico é sempre determinado como aquilo que ele é a partir de suas remissões. Formalmente, este traço remissional essencial pode inicialmente ser apresentado pela estrutura do *para-algo* (*wo-zu*). Assim, por exemplo, o saca-rolha é para abrir o vinho, que é para servir em taças etc. Além disso, o servir-para de um determinado utensílio cotidianamente se apresenta a partir de e é sempre respectivo a uma totalidade de outros utensílios. Isso significa que a lida cotidiana com o utensílio se desdobra a partir de um cenário ou contexto prático específico no interior do qual estão situados diferentes utensílios e no interior do qual estes utensílios remetem uns aos outros. De acordo com Heidegger, embora não seja apreendida tematicamente, a descoberta desta totalidade é *anterior* à descoberta de cada item utensiliar específico (HEIDEGGER, 2009, p. 105). Dito de outro modo, a totalidade remissional cotidianamente fica em segundo plano e é pressuposta por qualquer engajamento prático com um utensílio específico. Além disso, na medida em que se descobre e emprega o utensílio em uma prática fluida e ininterrupta, o próprio utensílio caracteriza-se por um tipo de não-chamatividade.

A característica não chamativa do ente utensiliar e da totalidade à qual pertence se deve, em parte, pela familiaridade constitutiva do *ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2009,

102). Isso não significa que as habilidades e engajamentos práticos cotidianos sejam comportamentos mecânicos ou instintivos, como um “navegar completamente às escuras”. De acordo com Heidegger, tais engajamentos são orientados e assegurados por um tipo de percepção natural ou sensibilidade ao contexto pragmático no interior do qual acontecem. Mais especificamente, os engajamentos são orientados pela circunvisão (*Umsich*), na qual as remissões dos entes são consideradas atematicamente e pragmaticamente (HEIDEGGER, 2009, p.). Isso também permite elucidar o caráter não-chamativo do ente utensiliário e de sua respectiva totalidade, pois os comportamentos intencionais cotidianos são circunvisivamente orientados para suas finalidades. Tais finalidades são caracterizadas por Heidegger como a obra da lida.

A obra é o que se visa produzir ou obter com a lida cotidiana e esta, por assim dizer, norteia-se por aquela. Assim, por exemplo, o para-algo do saca-rolha, o abrir o vinho, é mobilizado e posto em prática de modo a retirar a rolha para poder servir o vinho na taça. De acordo com Heidegger, tanto o utensílio empregado, quando a obra a ser produzida, possuem o modo de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*). Ou seja, tanto a obra quanto o utensílio que a produz são *algo-para-algo*⁴. Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar entes *qua* disponíveis como estruturalmente remissionais e como inteligíveis conforme sua inserção nos contextos pragmáticos de lida. Dito de outro modo, ao compreender algo *como* disponível, o existente atribui sentido e inteligibilidade ao ente por desvelá-lo como uma identidade ontológica determinada, identidade esta caracterizada por estar inserida em uma trama remissional. Com a explicitação desta trama e sua articulação interna, será possível explicitar preliminarmente a mundaneidade do mundo. Isso pode ser empreendido focando na estrutura ontológica da obra.

A obra é um ente intramundano que além de ser algo-para-algo é algo feito de-algo. Desse modo, há uma remissão da obra à materialidade e à natureza da qual é feita. Os entes naturais, tais como árvores e ferro, se apresentam cotidianamente

⁴ É importante destacar que a identidade ontológica da disponibilidade não se restringe para entes *qua* utensílios, como taças, ou ferramentas, como martelos, mas engloba qualquer ente que seja inteligível holisticamente e à luz das práticas humanas. Sendo assim, essa categoria ontológica pode ser estendida para abarcar brinquedos, materiais esportivos, instrumentos científicos e musicais, que não são, rigorosamente, utensílios ou ferramentas. Até mesmo entes naturais, como os ovos do café da manhã, na medida em que se apresentam inteligivelmente *como* algo a partir da prática humana, podem ser considerados *zuhandenheit*. Na literatura, emprega-se o termo parafernália para capturar toda esta diversidade de entes disponíveis (Haugeland, 1982, Blattner, 2006).

como inteligíveis à luz das ocupações corriqueiras e do mundo circundante⁵. Ou seja, na cotidianidade entes naturais adquirem sentido na medida em que são incorporados nos propósitos práticos corriqueiros perseguidos pelos existentes. Heidegger expressa isso ao afirmar que não é o mundo que precisa ser interpretado como natureza, mas sim a natureza precisa ser interpretada como ente intramundano. Isso justifica sua afirmação de que para o existente cotidiano a natureza apresenta-se como fundo de reserva, e não como agitação (no sentido originário de *physis*) ou como “coisas” dotadas de meras propriedades naturais. Além disso, a obra remete para o portador e usuário, que muitas vezes é outro existente, pois é sempre elaborada tendo em vista uma possível empregabilidade. Mesmo no caso de que a obra visada na lida seja algo não utilizável por um existente humano, como uma casa de passarinho, isso é feito tendo em vista algo relativo ao próprio existente, como deixar o jardim mais aprazível.

Com base no que foi apresentado, se poderia afirmar que formalmente entes *qua* disponíveis remetem respectivamente 1) para outros entes disponíveis, 2) para a materialidade e natureza e 3) para o portador e usuário. Contudo, no engajamento prático e cotidiano em atividades ininterruptas tais remissões não são explícitas. Quer dizer, na lida familiarizada e fluída com os entes do mundo circundante, essas remissões permanecem atemáticas e implícitas. Ora, há contextos em que a atividade não flui ou transcorre ininterruptamente e isso traz à tona a pergunta pela relevância de tais contextos. Fenomenologicamente, em que medida o colapso da lida fluída seria relevante?

De acordo com Heidegger, os contextos em que isso ocorre são importantes fenomenologicamente, pois o fenômeno da “mundaneidade resplandece” (HEIDEGGER, 2009, p. 81)⁶. Dito de modo mais claro, as remissões dos diferentes utensílios com os quais se está lidando e o contexto ao qual pertencem saltam para o primeiro plano, de

⁵ É importante destacar que, embora cotidianamente sejam inteligíveis a partir das ocupações e do mundo, os entes naturais também impõem limites para a própria disponibilidade, pois para algum ente ser algo como um martelo, terá de ter certas características físicas (solidez, determinado peso). Desse modo, os sentidos do ser da *disponibilidade* e da *subsistência* apresentam-se articuladamente, mesmo que não sejam redutíveis um ao outro. Mesmo que seja uma exigência lógica para que algo seja um martelo que este algo tenha extensão, ainda assim a disponibilidade não é redutível à subsistência. A discussão da relação entre os sentidos do ser será introduzida em maior detalhe nos capítulos seguintes.

⁶ Para Heidegger, os fenômenos negativos, como quando algo *não* funciona, possuem relevância fenomenológica, uma vez que possibilitam visualizar o ente enquanto tal. Nas seções posteriores, dedicadas à descrição da experiência da angústia e à apresentação dos conceitos de morte, consciência e culpa, os fenômenos negativos serão considerados em relação ao existente. Assim, tais fenômenos possibilitam uma perspectiva metodologicamente adequada para exibir a estrutura ontológica dos entes, quer seja entes disponíveis, quer seja entes existentes.

modo que a atenção agora se volta *da obra para* a própria remissão. Ou seja, nestas circunstâncias a não-chamatividade característica do utensílio é alterada para a chamatividade da *indisponibilidade* de algo. Em *Ser e Tempo*, são descritos e nomeados três contextos em que há a quebra do transcorrer fluido do comportamento cotidiano e podem ser elencados do seguinte modo: 1) quando o utensílio não funciona, 2) quando o utensílio falta e 3) quando algum outro utensílio atrapalha a tarefa. É possível explorar a relevância fenomenológica do fenômeno do colapso do utensílio e da lida através de cada um destes. Contudo, restringirei o exemplo para o primeiro caso.

O primeiro caso pode ser exemplificado do seguinte modo: alguém está digitando um texto, mas por alguma razão a tecla “a” apresenta problemas e não funciona, de modo que não é possível escrever palavras com esta letra. Assim, a atenção, que normalmente está voltada para a formulação da sentença, é dirigida para a própria tecla que não funciona e que se apresenta como *indisponível*⁷. O para-algo da tecla “a” é fazer com que quando se a pressione surja a letra ‘a’ na tela, o que Heidegger denomina o “para-isto”. Caso isso não ocorra, há uma explicitação da remissão do “para-algo” ao “para-isto”, isto é, da funcionalidade do ente para sua empregabilidade específica. Ou seja, há um impedimento da remissão da função constitutiva do ente utensiliário para a sua empregabilidade, de modo que a própria remissão, por assim dizer, salte aos olhos.

É precisamente neste contexto que se mostra a relevância fenomenológica do colapso da ocupação ou da lida, pois é a partir dele que se explicita o mundo. Assim, nestas ocasiões há uma explicitação não-temática do mundo, pois a totalidade de remissões que estava no segundo plano emerge e assume, por assim dizer, o papel da obra como o ponto para o qual a atenção circunvisiva está dirigida e concentrada. Em outros termos, se poderia apresentar a modificação que ocorre nestes contextos em termos de uma mudança de primeiro para segundo plano. Mais especificamente, a totalidade utensiliária e suas remissões constitutivas, que de início e na maioria das vezes permanece implícita e em segundo plano, passa para o primeiro, enquanto que o que estava em primeiro, a obra, passa para o segundo plano. Assim, o contexto ou o cenário prático no interior do

⁷ Este pode ser um ponto para contrastar os sentidos do ser da *Zuhandenheit* e da *Vorhandenheit*. Se os entes compreendidos na cotidianidade o fossem como entes subsistentes, então nesses casos a frustração e a irritação que acompanham o não-funcionamento do utensílio seriam enigmáticos. Um computador que não funciona não é uma mera pilha de matérias fósseis trabalhadas industrialmente de certo modo ou um “amontoado de carbono”, pois uma pilha de matérias ou um amontoado de carbono não irrita, enquanto que o computador que não funciona pode nos irritar e frustrar bastante. Este contraste é sugerido por Blattner (2006) em seu livro de introdução à *Ser e Tempo*.

qual a ocupação está situada é, por meio do entrave da lida fluída, explicitado.

Desse modo, a primeira caracterização de mundaneidade que se poderia fornecer é a de que ela consiste na totalidade remissional a partir da qual os entes apresentam-se *como* algo determinado e com a qual o existente possui familiaridade. Dito de outro modo, a totalidade holística das remissões é o horizonte a partir do qual os entes disponíveis se apresentam inteligivelmente *como* entes determinados. Tal totalidade é familiar para o existente e é compreendida não-explicitamente ou não tematicamente. Apesar de a mundaneidade “resplandecer” nestes fenômenos, é preciso ainda aclará-la conceitualmente introduzindo caracterizações ontológicas mais precisas e formais⁸. A justificativa para isso repousa na necessidade de se explicitar o vínculo entre mundo e mundaneidade com a existência, uma vez que a mundaneidade é uma determinação ontológica do existente humano. Em razão disso, no §18 de *Ser e Tempo* são introduzidos uma série de termos técnicos com o intuito de fixar ontologicamente e de um modo formal a mundaneidade do mundo *qua* determinação existencial.

Assim, as remissões ônticas pertencentes a contextos instrumentais e funcionais específicos (do saca-rolha para a rolha, desta para o vinho, deste para a taça etc.) são formalizadas e elevadas a um patamar ontológico com a noção de “condição respectiva” (*Bewandtnis*). Dito de modo simples, isso significa que um ente disponível é algo determinado e compreendido *como* um ente específico, por exemplo, como taça, em função de ocupar uma posição específica no interior de uma totalidade de outros entes disponíveis (adega, sala de jantar, cozinha). Isso significa que para um ente *ser* algo *como* um ente disponível ele precisa estar envolvido e articulado com outros entes disponíveis, e no interior de uma totalidade funcional e holística a partir da qual obtém sua determinação pragmática específica.

A própria totalidade funcional, por exemplo, a sala de jantar onde se encontram dispostos e organizados os entes de certa maneira (janelas, cadeiras, mesa, aparelho de som), é formal e ontologicamente caracterizada como “totalidade respectiva” (*Bewanddt-*

⁸ No §17, Heidegger busca explicitar o caráter remissional e articulado da mundaneidade apelando para um tipo específico de utensílio: os signos. Neste caso, não é necessário que ocorra o colapso da lida, uma vez que é função pragmática do signo precisamente indicar ou remeter a algo. Assim, os signos são entes que possuem relevância metodológica para a exibição da mundaneidade do mundo. Apresentada em linhas gerais, essa relevância diz respeito à compatibilidade estrutural entre os planos ôntico e ontológico, pois como qualquer outro ente disponível, os signos são estruturalmente remissionais, mas, e precisamente isso lhes confere notoriedade, sua remissão particular enquanto o utensílio é precisamente a de indicar ou remeter. Assim, a partir dos signos também é possível mostrar as remissões que configuram a mundaneidade;

nisganzheit). Esta totalidade diz respeito ao contexto ou ao cenário pragmático desde onde emergem os entes disponíveis com suas funções específicas⁹. Isso significa que contextos utensiliares a partir dos quais os entes se apresentam formam uma unidade e uma totalidade. Ainda que permaneça no mais das vezes no segundo plano ou como plano de fundo, tal totalidade é sempre descoberta e é a partir dela que os entes utensiliares adquirem suas funções pragmáticas específicas ou determinadas. Estas funções são formalmente caracterizadas por Heidegger como ‘significância’ (*Bedeutung*), pois elas consistem em ter relevância ou saliência para determinado comportamento intencional (por exemplo, o tomar vinho com a taça e o escrever com o computador). Dito de outro modo, os entes disponíveis são relevantes ou significativos no sentido de possuírem determinações pragmáticas específicas relativas aos comportamentos ocupacionais a eles dirigidos. Assim, entes *qua* disponíveis caracterizam-se por serem inteligíveis na medida em que se apresentam à luz dos propósitos perseguidos pelos comportamentos ocupacionais cotidianos.

Finalmente, e este é o ponto de explicitação da convergência entre mundaneidade e existência, a totalidade da significância ou significatividade (*Bedeutsamkeit*) remonta para o próprio existente humano entendido como uma possibilidade específica a partir da qual busca obter sua identidade. Dito de outro modo, por buscar responder a questão que sua existência sempre é para si, o existente humano comporta-se e individua-se como identidade específica e, assim, confere contornos precisos e inteligibilidade aos entes disponíveis de seu entorno. Isso é apresentado na medida em que a condição respectiva, a totalidade funcional, a significância e a significatividade são articuladas a partir de alguma identidade do existente, pois todas estas estruturas ontológicas se apresentam à luz dos comportamentos intencionais cotidianos. Textualmente, é possível

⁹ No §22, Heidegger apresenta a espacialidade do *ser-no-mundo* em termos da espacialidade existencial, que não é caracterizada por medições formais geométricas. Esta espacialidade é caracterizada por regiões específicas e delimitadas para as quais os utensílios pertencem. Assim, a espacialidade existencial não é homogênea, pois ela é organizada qualitativamente de acordo com as funções dos entes disponíveis (o lugar da garrafa de vinho, da mesa, das cadeiras, do saca-rolha, da taça etc). Desse modo, na cotidianidade os entes encontram-se situados de acordo com as tarefas e de tal modo que é possível dizer que estão “fora de lugar” ou “no lugar certo”. As distâncias da espacialidade existencial não são primariamente medidas objetivamente, mas através da importância pragmática de um determinado ente para a tarefa. David Cerbone (2013), contudo, apresenta uma série de críticas a esta noção de espacialidade, e afirma que seus conceitos de ‘direcionalidade’ e ‘des-distanciamento’ não são espaciais. Interessantemente, a espacialidade existencial é apresentada por Cerbone como sendo normativa (há um lugar próprio de algo, como uma garrafa de vinho, de tal modo que isso pode estar “fora de lugar”). Contudo, o problema da espacialidade existencial excede o escopo deste trabalho, de modo que não serão tratadas nem as críticas de Cerbone e nem possíveis linhas de resposta.

identificar esta articulação na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

O caráter de ser do disponível é a *condição respectiva*.[...] Qual seja a condição respectiva de um ente disponível se determina sempre desde uma totalidade respectiva.[...] Mas a totalidade respectiva ela mesma remonta, em último termo, a um para-que que não possui já nenhuma condição respectiva mais [...] senão ao ente que tem o caráter de ser-no-mundo e a cuja constituição de ser pertence a mundaneidade mesma.[...] O primário para-que é um em-virtude-de (*worumwillen*). (HEIDEGGER, 2009, p. 105).

Ou seja, é a partir da identidade do existente humano que a totalidade de remissões que articula teleologicamente os entes disponíveis adquire suas determinações ou significações específicas. O termo de arte de Heidegger para a identidade do existente que sustenta a rede de remissões caracterizadas como significatividade é “em-virtude-de” (*Worumwillen*). Além disso, como o existente é caracterizado como *ser-no-mundo*, é a partir deste contexto que o próprio existente humano compreende-se *como* alguém que *em-virtude-de* ser de determinado modo relaciona-se com a totalidade de entes que constitui seu mundo circundante. Na formulação de Heidegger:

(O conjunto de tudo) *aquilo em que* o *Dasein* se compreende previamente na modalidade do remeter-se, é justamente *aquilo com vistas ao que* o ente é deixado comparecer. *O em-que do compreender que se auto-remete, entendido como aquilo-com-vistas-ao-que se deixa comparecer aos entes que possuem o modo de ser da condição respectiva, é o fenômeno do mundo*. E a estrutura daquilo ao que o *Dasein* se remete é o que constitui a *mundaneidade* do mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 94)

Desse modo, a mundaneidade do mundo é a estrutura ontológica das remissões que são holística e teleologicamente articuladas e enraizadas em uma possibilidade existencial ou identidade existencial. Ou seja, é a partir da mundaneidade que os entes disponíveis podem apresentar-se inteligivelmente *como* algo determinado para o existente *qua* identidade existencial específica. Sendo assim, a caracterização da mundaneidade conduz para a pergunta ou para a determinação precisa da identidade do próprio existente na qual está radicada. Anteriormente, foi afirmado que a descrição de Heidegger não se desdobra em termos de sujeito e objeto e é possível introduzir o tema da próxima seção com a seguinte pergunta: se não é o sujeito que está no mundo, então *quem* é o ente caracterizado por *ser-no-mundo*?

2.1.2 O foco fenomenológico-hermenêutico no segundo momento do ser-no-mundo: quem é o existente cotidiano?

O quadro no interior do qual se desdobra a resposta acerca da identidade do *Dasein* pode ser demarcado pelas duas indicações formais de que 1) o ser do *Dasein* é sempre meu e 2) que a essência do *Dasein* é a existência. Mais precisamente, Heidegger parte da consideração da expressão “sou eu que existo” no que diz respeito à sua inserção no contexto fenomênico da cotidianidade. Desse modo, é possível elucidar a identidade do existente humano considerando se o “eu” designa adequadamente “quem” é o *Dasein* e, em caso afirmativo, *como* ele o designa.

De acordo com Heidegger “se o ‘eu’ é uma determinação essencial do *Dasein*, então ele precisará ser interpretado existencialmente” (Heidegger, 2009, p. 137). O emprego do termo “existencialmente” já indica a atitude crítica de Heidegger em relação às abordagens tradicionais que concebem o “eu” em termos “reflexivos-formais” à maneira de um sujeito ou *cogito*. A justificativa para isso segue sendo que o fio condutor da interpretação da analítica da existência deve ser a cotidianidade. Longe de ser um sujeito ou *cogito* sem mundo, o *Dasein* cotidiano está em meio aos entes ocupando-se interessada e habilidosamente com tais entes. Além disso, essa ocupação foi caracterizada *en passant* como *absorção*. Seria o *Dasein* absorvido na ocupação um eu formal e reflexivo? O que significa “absorvido” aqui?

Estar “absorvido” na ocupação significa estar focado e concentrado *naquilo* que se está fazendo, de modo a compreender-se a partir deste contexto. Com outro vocabulário, se poderia dizer que na lida absorvida o existente intencionalmente dirige-se para a obra e para os entes de seu entorno, e não para seus próprios estados internos. Desse modo, o ‘eu’ absorvido não está situado fora da tarefa, e isso significa que a identidade cotidiana do existente não é adequadamente descrita à parte dos contextos pragmáticos nos quais se encontra. Nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger avalia a adequação em se caracterizar o “eu” do existente em termos reflexivos na seguinte passagem:

“O modo no qual o eu se desvela para si mesmo no *Dasein* fático pode, sem embargo, ser chamado adequadamente reflexão, ainda que não devamos entender esta expressão como habitualmente se a entende, como a fascinação do eu que se desdobra sobre si mesmo, senão como um contexto tal como o que se manifesta na acepção ótica de “reflexão”. Neste caso, refletir significa

refratar sobre alguma coisa, reverberar nela, quer dizer, mostrar-se refletindo em alguma coisa. (...) o Dasein não se encontra mais do que nas coisas elas mesmas e, a dizer a verdade, naquelas que cotidianamente o rodeiam. (...) Cada um de nós é aquilo que persegue e aquilo de que se ocupa” (HEIDEGGER, 2000, p.201)

Desse modo, é na ocupação cotidiana e a partir dela que a identidade do “eu” precisa ser determinada. Como foi apresentado na seção anterior, ocupar-se é comportar-se intencionalmente em direção a entes *qua* disponíveis, cuja estrutura ontológica foi caracterizada como remissional. Estas remissões retornam para a identidade do *Dasein* em virtude da qual ele se compreende ao mesmo tempo em que esta autocompreensão é mediada pelos entes com os quais se ocupa. Assim, na cotidianidade o existente se compreende e determina sua identidade a partir das tarefas que persegue, de modo que Heidegger afirma que cotidianamente “somos o que fazemos” (HEIDEGGER, 2011, p. 39).

Além disso, a descrição da estrutura remissiva do utensílio permitiu visualizar previamente a presença do “portador” e “usuário”. A partir desta remissão é indicado que o mundo circundante é compartilhado com outros existentes. De acordo com Heidegger, o mundo circundante é um mundo comum (*Mitwelt*) e existencialmente isso é mostrado e elucidado a partir do momento do *ser-no-mundo* denominado *ser-com*. Em linhas gerais, o *ser-com* é a estrutura existencial que atesta o caráter essencialmente social da existência e de que o “eu” situa-se de início e na maioria das vezes em determinada comunidade. Ou seja, os existentes convivem juntos em um mundo e não são sujeitos isolados em suas próprias esferas subjetivas.

O caráter compartilhado da cotidianidade do existente humano não significa que ele não possa ficar só e isolar-se de todos, como um eremita, mas que esses são modos *privativos* de *ser-com*. Assim, o *ser-com* é uma determinação ontológica ou um existencial do *Dasein*, de modo que mesmo sem “a presença fáctica de outros” o existente é estruturalmente caracterizado por *ser-com* outros (HEIDEGGER, 2009, p). Os demais existentes, na medida em que são entes que possuem o mesmo sentido do ser do próprio *Dasein*, são caracterizados como ‘co-existência’. Em que medida a convivência cotidiana e o *ser-com* podem incidir na determinação da identidade do existente? Fenomenologicamente, como se apresentam e como podem ser adequadamente descritos os comportamentos intencionais de existente para existente?

Aqui é preciso apresentar uma distinção terminológica importante, pois de acordo

com Heidegger os comportamentos intencionais dirigidos para outros existentes são caracterizados como “solicitude” (*Fürsorge*) e não como “ocupação” (*Besorge*) (HEIDEGGER, 2009, p.141). Além da raiz comum (*Sorge*), a solicitude comparte com a ocupação a característica de ser guiada por um tipo de visão, que pode assumir o caráter do respeito (*Rücksich*) ou da negligência (*Nachtsich*). Assim, na cotidianidade o *Dasein* ocupa-se circunvisivamente com entes intramundanos e é solícito respeitosa ou negligentemente com outros existentes. Em *Ser e Tempo*, Heidegger destaca duas possibilidades positivas extremas de solicitude: a antecipativo-liberadora e a substitutivo-dominante.

A solicitude antecipativo-liberadora caracteriza-se por um determinado existente deixar o outro livre para assumir a responsabilidade de seu próprio ser e maneira de ser. Dito de outro modo, neste modo da solicitude, o existente libera o outro para a responsabilidade de ser quem ele é. Já a solicitude substitutivo-dominante é caracterizada por um determinado existente antecipar-se e tomar, por assim dizer, do outro, a própria possibilidade deste assumir o cuidado por si. Dito de outro modo, neste modo da solicitude, o existente assume cargo do ser de outro por domina-lo e tomando-o para si. Na cotidianidade, contudo, a solicitude não se apresenta na forma destes extremos, mas como intermédia e em modos deficientes. Ou seja, os comportamentos mais recorrentes dos existentes para com outros existentes cotidianamente não são nem substitutivo-dominantes e nem antecipativo-liberadores, mas caracterizados por um traço de indiferença (HEIDEGGER, 2009, p. 144).

A indiferença que caracteriza a convivência cotidiana é um traço positivo do *ser-com* e reflete a não-chamatividade constitutiva do *ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2009, 141). Precisamente esta indiferença foi destacada como ponto de partida adequado da descrição do existente e nominalmente é apresentada como “mediana” na expressão “cotidianidade *mediana*”. Desse modo, é neste contexto que a máxima metodológica de Heidegger recebe sua legitimidade fenomênica plena. Precisamente por não ser chamativa, assim como a remissão e a própria mundaneidade, Heidegger parte do mundo circundante e o interpreta tendo em vista explicitar a mediania. Esta explicitação desdobra-se através dos fenômenos da distancialidade, domínio, nivelação e alívio constitutivos da convivência cotidiana. A caracterização destes fenômenos permitirá exhibir positivamente a identidade ou quem é o existente cotidiano, que até aqui foi posta apenas negativamente.

De acordo com Heidegger, a mediania constitutiva da convivência cotidiana funda o fenômeno da *distancialidade* (HEIDEGGER, 2009, p. 146). Este fenômeno pode ser caracterizado como a tendência cotidiana em buscar não se distinguir dos outros e de manter-se nos comportamentos padrões. Dito de outro modo, na convivência cotidiana os existentes procuram amenizar diferenças de uns em relação aos outros. É importante destacar que o termo “outros” não denota aqueles que estão por oposição ao “eu”, mas “aqueles dos quais de início e na maioria das vezes alguém não se distingue e dentre os quais também se está” (HEIDEGGER, 2009, p. 138). Assim, a distancialidade cotidiana significa que os comportamentos dos existentes refletem ou exibem padrões de modo que se “aproximam” ou não se distanciam dos comportamentos dos outros.

Ademais, a distancialidade permite exibir o fenômeno da *dominação*. Em linhas gerais, isso significa que os padrões de comportamento que servem de medida para a distancialidade são socialmente impostos. Ou seja, de início e na maioria das vezes o existente está sujeito ou dominado pelos outros e sua própria identidade é assim determinada. É importante destacar que os outros não são especificáveis como a soma de determinado grupo, mas são aqueles em meio aos quais o existente está cotidiana e medianamente. Dito de outro modo, os outros não são identificáveis com termos como “aqueles” ou “estes”, mas são *impessoalmente* determinados. Como os outros são aqueles dos quais de início e na maioria das vezes o existente *não* se distingue e *dentre* os quais ele está, se *quem* são os outros é o impessoal (*das Man*), então o impessoal é *quem* o existente cotidianamente é. A identidade do existente, a característica formal de que seu ser está sempre em questão para ele próprio, é, na cotidianidade, impessoalmente determinada.

A impessoalidade constitutiva da cotidianidade pode ser exibida nas lidas corriqueiras. Assim, martelos são entes utensiliares que não são fabricados sob medida, de modo que se considera o usuário e portador desde uma perspectiva impessoal e mediana. Isso diz respeito ao caráter público e compartilhado do mundo circundante. O caráter mediano e compartilhado do *ser-no-mundo* traz a possibilidade de que as realizações extraordinárias sejam rapidamente absorvidas e se tornem indistintas. Dito de modo mais preciso, o existente cotidiano possui a tendência para a *nivelação* de todas as possibilidades. Desse modo, o *blues* ou o *jazz*, que em certo momento foram fenômenos musicais extraordinários, ao serem compartilhados e tornados públicos tendem a ser

tomados apenas como mais alguns dentre outros tantos estilos musicais.

Este caráter público e mediano da convivência cotidiana serve de base para uma conclusão importante de Heidegger. Pois se a convivência é de início e na maioria das vezes impessoalmente determinada, então os comportamentos cotidianos refletem padrões públicos que rigorosamente não foram determinados por alguém em particular. Isso significa que o impessoal opera como possível fonte de razões e justificativas e que os existentes são individualmente despojados de responsabilidade. Heidegger conclui disso que o impessoal *alivia* e tranquiliza o existente, de modo que com este alívio os padrões sejam tacitamente aceitos e reforçados.

As características da mediania, distancialidade, domínio, nivelção, publicidade e alívio da convivência acarretam o fenômeno que Heidegger caracteriza como “estabilidade” do existente. Como determinação da existência, esta expressão não é interpretada como propriedade objetiva de uma coisa, mas como maneira de ser do existente cotidiano. Assim, de início e na maioria das vezes os existentes compreendem-se a si mesmos e aos entes de seu mundo de um modo *típico* e impessoal. Ou seja, o em-virtude-de a partir do qual o existente cotidiano busca constituir sua identidade está de acordo com os padrões e critérios socialmente e impessoalmente estabelecidos. Em outros termos, a identidade do existente cotidiano é caracterizável em termos de terceira pessoa, pois suas maneiras de ser são típicas e públicas. Isso significa que o ente cujo ser sempre é uma questão para si de início e na maioria das vezes responde esta questão nos termos ditados pelo impessoal. É possível justificar textualmente isso com a seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

Que o *Dasein* seja familiar a si mesmo enquanto impessoal-mesmo significa que o impessoal esboça a interpretação imediata do mundo e do *ser-no-mundo*. O impessoal-mesmo, que é aquilo em-virtude-de que o *Dasein* cotidianamente é, articula o contexto remissional da significatividade. [...] *Imediatamente* eu não “sou” “eu”, no sentido do próprio si-mesmo, senão que sou os outros à maneira do impessoal. (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 149)

Ou seja, o impessoal estabelece as maneiras cotidianas de *ser-no-mundo* através das quais os existentes buscam suas identidades. Na medida em que tais maneiras são determinadas pelos outros, Heidegger afirma que o existente cotidiano está disperso e absorvido no mundo público e precisa “reencontrar-se”. Este reencontro, no qual o existente é ele mesmo não como ‘impessoal-mesmo’, mas como ‘si-mesmo’, é descrito na Divisão II de *Ser e Tempo*, e é apresentado através dos existenciais que configuram o modo próprio de abertura para o mundo e para o ente que surge no mundo. Em

outros termos, um traço que distingue as Divisões I e II de *Ser e Tempo* são os respectivos modos de abertura nelas descritos. Na medida em que a abertura pode ser própria ou imprópria¹⁰, torna-se central exibir os existenciais que a possibilitam *qua* abertura *tout court*. De posse de tais existenciais, será possível apresentar a estrutura do cuidado e fazer a passagem para a reconstrução dos temas da Divisão II. Quais são, então, os existenciais que possibilitam a abertura do existente para o mundo e para o ente intramundano?

2.1.3 O foco fenomenológico-hermenêutico no terceiro momento do ser-no-mundo: o que significa o existente ser aberto para o mundo?

A abertura para o mundo e para o ente intramundano, que é constitutiva dos existentes, é apresentada como a partícula *da* (“aí”) que compõe o termo *dasein* (“ser-aí”) e é desdobrada pelos existenciais compreensão, tonalidade afetiva e discurso. Estas estruturas existenciais são cooriginárias, o que significa que sempre vêm acompanhadas uma da outra e que constituem um fenômeno unitário. Dito de outro modo, estes existenciais em conjunto ou em articulação abrem o “aí” como o horizonte de inteligibilidade ou o espaço de sentido a partir do qual algo é acessível *como* algo determinado. Desse modo, cada um destes existenciais será destacado por meio do seu papel constitutivo para que algo se apresente inteligível e significativamente *como* algo determinado. Em um primeiro momento, Heidegger os apresenta indistintamente quanto a seu caráter específico de abertura imprópria (pública) ou própria, para posteriormente apresentá-los respectivamente nessa ordem.

Conforme visto com a descrição da cotidianidade, os existentes humanos estão de início e na maioria das vezes em meio aos entes intramundanos no modo da ocupação e da solicitude práticas. Ou seja, os comportamentos intencionais cotidianos estão orientados por propósitos e a partir de tais propósitos os entes apresentam-se inteligivelmente *como* algo determinado. Assim, por exemplo, cotidianamente algo se apresenta

¹⁰ Estes pontos são delicados e é preciso apresentar algumas distinções. Heidegger admite três modos no qual o existente pode relacionar-se com suas próprias identidades: imprópria, própria ou modalmente indiferente. Tendo por base as passagens em que Heidegger introduz a estrutura existencial do impessoal (*das Man*), se poderia pensar que na cotidianidade é apresentado o modo impróprio de *ser-no-mundo*. Contudo, Carman argumenta que se trata da indiferença modal e não necessariamente da impropriedade ou inautenticidade. A razão disso repousa na restrição da impropriedade para a queda, entendida como a absorção acrítica no publicidade e impessoalidade do mundo circundante. Contudo, apesar das discórdâncias quanto a exatamente em que consiste a impropriedade em relação à cotidianidade, é de aceitação geral que a Divisão II expõe o modo não cotidiano e próprio de ser-no-mundo.

como martelo ou *como* o companheiro da lida que alcança o martelo, e não como mero objeto dotado de propriedades ou como mero sujeito puro dotado de estados mentais. Isso significa que tais entes são compreendidos, porquanto são inteligíveis, mas o que significa compreender? Ou, mais especificamente, o que significa compreender o ente *como* martelo e *como* companheiro de lida?

Negativamente, se poderia dizer que “compreender” não significa primariamente um ato reflexivo no qual se “apanha” cognitivamente o sentido de algo, como quando alguém compreende o sentido de um texto ou até mesmo de uma ação. Na formulação positiva de Heidegger, lemos que: “Na linguagem ôntica se usa às vezes em alemão a expressão ‘compreender algo’ (*etwas Verstehen*) no sentido de ‘ser capaz de uma coisa’, de ‘poder fazer frente a ela’, de ‘saber fazer algo’” (HEIDEGGER, 2009, p. 162). Em português, o significado da expressão alemã que está em itálico pode tornar-se mais claro se a traduzirmos por “entender de algo”, no sentido de “ter a capacidade de” ou “ter a habilidade para” fazer algo. Assim, nessa acepção alguém pode dizer que “compreende” martelos na medida em que “entende” deste ente ao saber fazer algo com ele, por poder fazer frente a este ente e pô-lo a funcionar do modo como martelos funcionam. Já em relação ao existente, compreendê-lo pode ter o significado de saber como se relacionar, conseguir empreender uma tarefa junto com outros e assim por diante.

Na descrição dos comportamentos intencionais cotidianos os entes não humanos para os quais tais comportamentos estão dirigidos foram caracterizados como utensílios (*Zeug*). A lida cotidiana exatamente é caracterizada como um saber-cómo ou habilidade, ou seja, a lida é compreensiva de acordo com a acepção da “linguagem ôntica”. Antes do que meras coisas dotadas desta ou daquela propriedade, para a lida tais entes se apresentam *como* possuindo funções ou remissões específicas no interior de uma totalidade de outros entes. Ou seja, para a lida cotidiana o ente intramundano apresenta-se significativamente *como* algo determinado e respectivamente a uma totalidade de significância.

Além disso, essas funções são teleologicamente articuladas e finalizadas em alguma possibilidade a partir da qual o existente humano busca obter sua própria identidade. A identidade do existente é sempre uma maneira de ser possível em virtude da qual se compreende e determina seu ser. Heidegger caracteriza as maneiras de ser a partir das quais o existente individua-se como possibilidade, pois este ente não é adequa-

damente designado por meio da atribuição de propriedades quidativas (sua essência é a existência). De posse disso, é possível colocar as seguintes questões: qual a relação entre compreensão e comportamento? E entre compreensão e possibilidade? Embora não com as mesmas palavras, é possível encontrar a formulação e a resposta para esta pergunta na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

Por que o compreender penetra sempre em possibilidades, em todas as dimensões essenciais que nele pode ser aberto? Porque o compreender possui a estrutura existencial do projeto. Com igual originalidade, o compreender projeta o ser do *Dasein* para o em-virtude-de e para a significatividade como mundaneidade de seu mundo (HEIDEGGER, 2009, p.164)

Nesta acepção técnica ou ontológica, compreender é caracterizado como projetar o ser do ente em possibilidades. Desse modo, ao compreender algo assim como um martelo, projeta-se este ente em possibilidades que são estruturadas pelo papel que este ente ocupa no interior de uma totalidade remissional. Dito de outro modo, compreender um ente como um utensílio é projeta-lo *como* um ente disponível para propósitos específicos. Como a significatividade é articulada de um modo específico a partir de uma determinada autocompreensão do existente e como este ente é caracterizado pela existência, é a partir de alguma possibilidade existencial que o sentido dos entes disponíveis assume contornos definidos. Por exemplo, ao compreender-me como estudante de filosofia, este ente, por exemplo, o computador, apresenta-se *como* adequado para a tarefa da escrita e inadequado, por exemplo, para assistir filmes. Noutra situação, quando não me compreendo como estudante ou quando me compreendo como estudante frustrado e cansado, este mesmo ente pode apresentar-se como inadequado para escrever e excelente para assistir filmes. Desse modo, a significância do ente disponível é indissociável do modo como o existente compreende-se, e como compreender é projetar em possibilidades, esse compreender-se implica o projetar-se em possibilidades *existenciais*.

É importante destacar que a noção de possibilidade existencial é distinguida por Heidegger tanto da noção lógica de possibilidade quanto da noção adequada para entes subsistentes, na qual possibilidade é contrastada com realidade ou efetividade. Na acepção lógica, possibilidade possui um significado “vazio” e formal e poderia ser apresentada como a predicação de determinações em algo sem que isso implique contradição. A noção de possibilidade como algo não necessário e ainda não efetivo, característica das coisas ou entes subsistentes, representa um grau menor de realidade do que o efetivo. De acordo com Heidegger, contudo, a possibilidade existencial é a determinação

maximamente positiva do existente humano, pois tudo o que ele é são maneiras de ser possíveis ou comportamentos possíveis a partir dos quais ele pode individuar-se. Não se trata, contudo, de uma relação que se poderia expressar com a seguinte “fórmula”: “se o *Dasein* é real, então ele é possível”, mas todas as “determinações” deste ente são sempre possibilidades e somente isso.

Ora, mas se poderia facilmente contra-argumentar, pois as características genéticas ou a língua materna certamente são determinações que não são meramente possíveis, pois já estão “dadas” efetivamente para o existente. Seria consistente afirmar que o existente é sempre somente possibilidades de ser ao mesmo tempo em que se reconhecem tais determinações factuais?

É importante distinguir, como foi feito em relação ao conceito de possibilidade, as determinações “factuais” relativas ao existente daquelas relativas a entes não-existentes. Rigorosamente, os existentes não possuem determinações factuais, como uma figueira imponente que possui 40 metros de altura e 30 mil quilos, mas determinações fácticas, que são, por exemplo, o peso, a altura e a língua materna de alguém. Ontologicamente, tais determinações são caracterizadas como a *facticidade* da existência. Em linhas gerais, a facticidade diz respeito ao contexto desde onde qualquer projeção, e assim qualquer compreensão do ser, pode se desdobrar.

De acordo com Heidegger, a facticidade é aberta pelo *Dasein* por meio dos afetos ou humores. Na cotidianidade, isso pode ser destacado em qualquer ocupação, pois na medida em que alguém compreende algo, por exemplo, como um martelo, o compreende sempre como *importando* afetivamente de certa maneira. Formalmente, se poderia dizer que qualquer humor mostra ou abre a circunstância na qual alguém está inserido, de modo que os entes em seu interior se apresentem *como* tendo importância (por exemplo, um determinado martelo como apazível, detestável, repulsivo, ameaçador etc.). Para Heidegger, o humor abre o existente humano em sua condição de jogado ou de lançado no mundo (*Geworfenheit*), e é a partir desta condição que se dá todo o projetar do ente em possibilidades. Dito de outro modo, o existente é um ente lançado no mundo no sentido de ser entregue às circunstâncias específicas a partir das quais pode chegar a ser quem ele é.

Talvez essa relação entre o afeto e a circunstância possa ser exemplificada por um ato de fala comum no português como quando alguém pergunta “a quantas anda?” ou

“como vai?”. Essa pergunta aponta exatamente para a *relação* de alguém com o contexto no qual está inserido, e em geral trata-se especificamente de uma pergunta pelo afeto. Assim, todos os comportamentos intencionais, na medida em que estão dirigidos para algum ente determinado, são atravessados por afetos ou estão afetivamente sintonizados com os entes que são seus correlatos. Dito de outro modo, a afetividade é um momento da estrutura da intencionalidade e do comportamento intencional, e todo apresentar-se inteligível de entes *como* algo se dá a partir de algum afeto. Na medida em que tanto compreensão quanto afetividade dizem respeito às condições a partir das quais o ente se apresenta *como* algo, estes existenciais estão atrelados ou vinculados um ao outro.

De acordo com Heidegger, toda compreensão é afetiva bem como todo afeto é compreensivo, na medida em que abre o ente e o mostra *como* tendo alguma importância. Além disso, a compreensão e o humor a partir dos quais algo se mostra inteligivelmente *como* algo determinado são discursivamente articulados. Mas como explicitar a articulação do discurso com os existenciais da compreensão e afetividade?

É possível exibir a relação entre discurso e compreensão caracterizando o fenômeno do ouvir. De acordo com Heidegger, não ouvimos meros complexos sonoros ou sensações acústicas ininteligíveis, mas em geral ouvimos algo como a buzina do carro, o motor do ônibus ou a chaleira chiando. Com tais exemplos, é possível destacar dois pontos. Primeiro, que de início e na maioria das vezes estamos em meio ao mundo da parafernália e dos utensílios cotidianos, e não de meras coisas assignificativas com propriedades independentes do mundo e das práticas humanas. Ou seja, aquilo que ouvimos cotidianamente é inteligível por relação ao nosso mundo circundante. Isso se justifica na medida em que ouvimos na maioria das vezes sons inteligíveis que provém de entes *qua* disponíveis. Para Heidegger, isso seria uma prova fenomênica de que no mundo circundante nossa relação não é primariamente com meras coisas ou entes *qua* subsistente.

Além disso, se ouço, por exemplo, um trovão, ouço o prenúncio da chuva ou da tempestade, e não algo ininteligível e tal sinal é significativo a partir da tarefa (cortar a lenha mais rápido!). Isso significa que em geral aquilo que se ouve é compreensível ou inteligível *como* algo determinado e articulado com a ocupação, que envolve afetividade e compreensão. Assim, apenas com uma “postura artificial e complicada” é possível tomar o que se ouve como um mero complexo de sensações acústicas ininteligíveis e

não-articuladas. Ou seja, apenas com uma postura artificial ou não-cotidiana esta inteligibilidade originariamente articulada pode ser desarticulada. Segundo, a relação entre discurso e compreensão pode ser destacada através do exemplo comum e cotidiano de que quando não ouvimos algo, dizemos que não compreendemos ou que não entendemos. Ou seja, o compreender e o ouvir são originariamente vinculados, assim como o ouvir e o discurso. Este vínculo permite caracterizar melhor o discurso e a sua relação com a linguagem e, por meio disso, entre discurso e afetividade.

De acordo com Heidegger, o discurso é estruturado por quatro momentos essenciais: 1) aquilo acerca de quê é o discurso, 2) aquilo que é dito no discurso, 3) a comunicação e a 4) notificação do discurso (HEIDEGGER, 2009, p. 181). A partir deste último ponto é possível explicitar o traço afetivo do discurso, pois ao falar, por exemplo, sobre o andamento da atividade, o existente se expressa a si mesmo (notifica), de modo que isso pode ser identificado no tom ou na inflexão da voz. Além disso, apesar da relação com outros existentes ser constitutiva do *ser-no-mundo*, pois o *ser-com* é um existencial caracterizado como um momento daquela estrutura, através do aspecto comunicacional do discurso é possível explicitar esta relação. Assim, na cotidianidade os comportamentos solícitos são eminentemente discursivos, no sentido de envolverem práticas que compartilham e articulam a significatividade do mundo circundante.

Apesar de todos estes traços sugerirem que o discurso implica linguagem, este ponto é discutível. Por exemplo, se o discurso é a articulação da inteligibilidade e se ele é afetivamente expressivo, então um gesto brusco e ríspido de levantar o braço ou jogar um determinado utensílio para longe pode comunicar algo (e talvez de modo mais claro do que qualquer enunciação). Do mesmo modo, um assovio ou um olhar para outro existente também pode comunicar algo, mesmo na ausência da enunciação de sentenças. Seja como for, Heidegger afirma que o discurso é o fundamento da linguagem, na medida em que articula a significância do mundo circundante que é compreensiva e afetivamente aberta. Assim, Heidegger afirma que às significações vêm as palavras, e não o contrário. Dada a centralidade da linguagem para a elucidação do sentido do ser do ente subsistente e dada a importância do papel da interpretação neste contexto, na próxima seção apresentaremos brevemente a relação entre linguagem, enunciado, interpretação e compreensão.

2.1.3.1 O como hermenêutico e o como apofântico: o caráter derivativo do enunciado

No §33, Heidegger afirma que o enunciado é derivado da interpretação, que por sua vez é a compreensão desdobrada ou explicitada. Isso sugere que o enunciado é derivado da compreensão, pois ela é a estrutura existencial originária a partir da qual o existente tem abertura para o mundo. Além disso, neste parágrafo Heidegger explicita o conceito de sentido, e dado que a pergunta que orienta o projeto de elaboração da ontologia fundamental é exatamente a pergunta pelo *sentido* do ser, é preciso apresentar estes pontos.

A compreensão foi onticamente caracterizada como uma competência, um saber fazer frente a algo no sentido de um comportar-se habilidosamente em direção a algo e com algo. Ontologicamente, esta competência foi caracterizada como projetar o ser do ente em possibilidades, de modo que o que é compreendido é algo *como* algo. Do mesmo modo que compreender não significa primariamente apanhar reflexivamente a “intenção” do autor de um texto e por meio disso o seu sentido, assim também a interpretação possui um sentido técnico em *Ser e Tempo*. Na acepção técnica de Heidegger, interpretar significa desdobrar explicitamente as possibilidades abertas previamente pela compreensão. Na formulação de Heidegger lemos que:

“O projetar-se do compreender tem sua própria possibilidade de desdobramento. A este desdobramento do compreender o chamamos *interpretação*. (...) A interpretação se funda existencialmente no compreender, e não é este que chega a ser por meio daquela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do compreendido, senão na elaboração das possibilidades projetadas no compreender” (HEIDEGGER, 2009, p.169)

Desse modo, se a interpretação é a elaboração explícita do que é compreendido, e se o que é compreendido é o *como* a partir do qual o ente assume sua determinação e inteligibilidade, então o que se explicita na interpretação é exatamente o *como* a partir do qual algo é inteligível. Heidegger exemplifica isso por meio do sentido do ser do disponível, que é compreendido em qualquer comportamento intencional ocupacional. Neste caso, ao compreender o ente como disponível, o existente o compreende como remissional e são exatamente essas remissões o foco da interpretação cotidiana. Anteriormente, foi afirmado que as ocupações cotidianas são guiadas e asseguradas pela circunvisão e que esta exatamente move-se em meio às remissões. Assim, surge a seguinte pergunta: qual a relação entre circunvisão e interpretação? Com outras palavras,

é possível encontrar a formulação e a resposta para esta pergunta na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

“À pergunta circunvisiva acerca do que seja este determinado ente disponível, a interpretação circunvisiva responde dizendo: é para... A indicação do para-quê não consiste simplesmente em nomear algo, senão que o nomeado precisa ser compreendido desta forma: o que está em questão deve ser considerado *como* tal. (...) O “como” expressa a estrutura explicitante do compreendido; é o constitutivo da interpretação” (HEIDEGGER, 2009, p. 168).

Dito de modo simples, a interpretação circunvisiva articula as remissões de modo a orientar as tarefas ou as ocupações cotidianas. Mais precisamente, isto é feito a partir daquilo que Heidegger denomina “situação hermenêutica” e que é estruturada por três momentos: o ter prévio, o ver prévio e a conceitualidade prévia. Para desformalizar a noção de situação hermenêutica e exemplificar seus momentos, Heidegger os mostra em sua relação com entes *qua* disponíveis¹¹.

Dito de modo simples, o ter prévio diz respeito à totalidade respectiva que é compreendida e na qual qualquer interpretação circunvisiva se apoia (por exemplo, o computador no qual escrevo agora é interpretado como inadequado para determinado tipo de tarefa que exigiria um *software* mais potente). O ver prévio diz respeito ao ponto de vista que orienta toda compreensão, e isso talvez possa ser exemplificado na medida em que toda compreensão se desdobra a partir de um “em virtude de” (compreender o computador em virtude de ser estudante de filosofia antecipa possibilidades que são interpretativamente elaboradas). Finalmente, a conceitualidade prévia diz respeito ao modo como as possibilidades compreensivamente abertas são interpretadas à luz de um determinado repertório conceitual disponível (por exemplo, dado que tenho conceitos ou noções de que há computadores melhores, este aqui se apresenta como mais ou menos obsoleto e frustrante).

Estes três momentos articulam ou estruturam o horizonte a partir do qual os entes apresentam-se inteligíveis, isto é, com sentido. Na formulação de Heidegger: “Sentido é o horizonte do projeto estruturado pelo ter prévio, pelo ver prévio e pela conceitualidade prévia, horizonte desde o qual algo se torna compreensível como algo” (HEIDEGGER, p. 170). Formulada em outras palavras, a noção de sentido pode ser apresentada como “a armação formal no interior da qual algo ganha identidade como algo determinado”

¹¹ Blattner afirma que Heidegger desformaliza a situação hermenêutica ao exemplificar seus momentos em relação aos entes disponíveis. Com isso também se sugere que a situação hermenêutica, que estrutura qualquer interpretação, é a base desde a qual qualquer comportamento intencional se desdobra. Comportamentos intencionais distintos, como o lidar com o disponível e o determinar o ente subsistente se desdobrariam, assim, a partir de situações hermenêuticas diversas.

(REIS, 2000, p 143). Neste ponto, dado que não é incomum entender o sentido como fenômeno da linguagem, é possível colocar a seguinte pergunta: em que medida o sentido dos enunciados se vincula com os pontos apresentados até aqui?

É possível iniciar a resposta caracterizando o termo “enunciado”, que em *Ser e Tempo* é apresentado por meio de três significados que “circunscrevem em sua unidade a estrutura inteira” de tal termo (HEIDEGGER, 2009, p. 173). De acordo com Heidegger, o significado primário de enunciado é o de mostrar algo, de logos apofântico. Isso significa que o que se visa com o enunciado é o ente mesmo, e não uma representação do ente. Além de mostração ou exibição do ente, enunciado significa também “predicação”, no sentido de determinar um sujeito mediante a atribuição de um predicado. Este significado funda-se no primeiro, pois predicar algo é um modo de mostrar algo. O terceiro significado é o de “comunicação”, no sentido de dizer algo para outros e “fazer-ver-junto-com-outros”, e está atrelado com os significados anteriores. De posse dos três significados o enunciado é definido como “um mostrar que determina e comunica” (HEIDEGGER, 2009, p.175). Ora, se o enunciar algo é um tipo de comportamento, então suas estruturas precisam ser interpretadas existencialmente e com base naquelas estruturas existenciais pelas quais o *Dasein* tem abertura para o mundo. O modo como se apresenta isso em *Ser e Tempo* é afirmando que o “enunciado não é um comportamento no ar que por si mesmo poderia abrir primariamente o ente, senão que se move já sempre sobre a base do *ser-no-mundo*” (Heidegger, 2009, p. 175).

Desse modo, os comportamentos enunciativos serão interpretados a partir de sua inserção nas práticas cotidianas. Isso significa que o significado originário do enunciado enquanto mostrar algo visa de início e na maioria das vezes os entes *como* estes se apresentam à luz da tarefa. Para tanto, pressupõe-se que tal ente tenha sido interpretado, pois no mostrar enunciativamente o ente *como* algo determinado as possibilidades elaboradas interpretativamente são o foco de tal enunciar. Mais precisamente, o mostrar se move sempre a partir dos momentos da situação hermenêutica, pois pressupõe uma maneira prévia de ver, de ter e uma conceitualidade prévia. Tendo em vista destacar o caráter originário do *como* que é compreendido e distingui-lo da mostração enunciativa de algo *como* algo, Heidegger emprega a expressão “hermenêutico-existencial” para o enquanto originário e a expressão “apofântico” para o derivativo.

Assim, se a interpretação funda-se e desdobra-se a partir da compreensão e se

o enunciado é um comportamento derivado da interpretação, então ele é derivado da compreensão. Dito de outro modo, o mostrar enunciativo do ente *como* algo determinado pressupõe que este ente tenha sido compreendido *como* algo e, assim, o como hermenêutico-existencial é originário em relação ao apofântico. A consequência importante disso é a admissão de Heidegger de que a verdade não só não é necessariamente proposicional, como a admissão de que esta se funda na verdade *qua* desvelamento ou abertura, que é estruturada pelos existenciais da compreensão, discurso e tonalidade afetiva.

É importante salientar que os enunciados determinativos possuem relevância para a elucidação do sentido do ser da subsistência, uma vez que entes deste tipo são caracterizados por se apresentarem *como* algo com propriedades internas e independentes dos contextos de lida. Predicar algo de algo é atribuir propriedades a um sujeito, de modo que ele seja destacado como possuindo exatamente as propriedades a ele atribuídas. Contudo, é implausível aceitar que qualquer enunciado determinativo implique como seu referente entes *qua* subsistente, pois se alguém na cotidianidade emite um enunciado acerca de um utensílio, disso não se segue que o sentido do ser deste ente tenha se “convertido” de disponibilidade para subsistência¹². Heidegger reconhece essa possibilidade em *Ser e Tempo*, pois quando alguém diz durante a lida que “o martelo é pesado demais” está o compreendendo como adequado para a tarefa e bem se poderia entender esta afirmação como “o outro martelo!” (HEIDEGGER, 2009, p. 176). Contudo, em outra passagem, que ficou conhecida como “a passagem influente” (Schear, 2006), Heidegger afirma que a “especialidade do enunciado é a subsistência”. Esta tensão no modo como Heidegger entende a relação entre linguagem e as diferentes identidades ontológicas dos referentes será apresentada no próximo capítulo, especificamente na interpretação oferecida por Brandom. O importante a ser destacado aqui é que, de qualquer maneira que se entenda o enunciado, seu aspecto comunicacional permite que ele seja descontextualizado e repassado de falante em falante. Tal fenômeno é abordado por Heidegger como a falação, que é um traço constitutivo da abertura cotidiana do existente. Precisamente o modo cotidiano de abertura será o foco da próxima seção.

¹² A relação entre linguagem e entes subsistentes será apresentada em maior detalhe no terceiro capítulo, pois é um dos pontos-chave da interpretação de Robert Brandom. Contudo, é possível adiantar que há uma série de problemas em se reduzir o escopo ontológico dos enunciados ao escopo da subsistência. Esses problemas e uma interpretação alternativa dos enunciados e sua relação com as diferentes identidades ontológicas foram apresentados por Joseph Schear em “*Judgment and Ontology in Heidegger’s Phenomenology*”.

2.1.3.2 A abertura para mundo da cotidianidade: a queda do existente em meio ao ente intramundano

A apresentação das estruturas existenciais pelas quais o existente abre o mundo e o ente que surge no mundo deixou, por assim dizer, a cotidianidade no segundo plano. Dito mais precisamente, no contexto de apresentação dos existenciais por meio dos quais o aí é aberto, considerou-se tais existenciais em termos formais e indiferentes quanto à abertura própria ou a abertura impessoal. Assim, tendo em vista dar conteúdo fenomênico para tais estruturas, Heidegger as descreverá conforme se apresentam na cotidianidade. Isso implica reinterpretar estruturas existenciais já apresentadas, mas em maior detalhe, dados os resultados obtidos pela analítica da existência até este ponto. Como é, pois, a abertura cotidiana do existente para o mundo e o ente que surge no mundo?

Primeiramente, cabe ressaltar o traço eminentemente público e impessoal que é constitutivo da cotidianidade. Dito de outro modo, a inteligibilidade cotidiana é impessoalmente e publicamente estabelecida, de modo que os comportamentos e práticas compartilhadas são *medianos*. Assim, há um traço eminentemente público e mediano na abertura do *Dasein* cotidiano. Heidegger apresenta a abertura cotidiana através da descrição dos fenômenos da falação, curiosidade e ambiguidade. Apesar de esta estrutura tripla sugerir uma correspondência direta entre a estrutura tripla da abertura *qua* abertura (compreensão, tonalidade afetividade e discurso), tal correspondência não é tão fácil ou simples de ser estabelecida (BLATNER, 2006,). Primeiro, apesar de a falação estar proximamente vinculada ao discurso, o vínculo entre tonalidade afetiva, compreensão, curiosidade e ambiguidade não é tão próximo ou, pelo menos, simples de se estabelecer. Além disso, e mais importante, os existenciais de abertura são cooriginários, e isso significa que são articulados de tal modo que sempre venham acompanhados um do outro, de modo que a abertura é afetiva, compreensiva e discursiva. Isso significa que na cotidianidade os fenômenos da falação, curiosidade e ambiguidade também se apresentam paralelamente e articuladamente.

Embora logo nas primeiras linhas Heidegger afirme que sua caracterização do fenômeno da falação não é algo assim como uma avaliação moralizante, suas conside-

rações parecem pelo menos tangenciar um vocabulário recriminatório¹³. Seja como for, o fenômeno da falação destaca a característica discursivo-comunicacional da existência humana cotidiana. Em outro contexto, esta característica é apresentada por Heidegger como explicitando a estrutura existencial do *ser-com* (HEIDEGGER, 2011, p.). Em linhas gerais, a falação pode ser caracterizada a partir dos momentos estruturais do discurso, a saber, 1) o sobre o quê do discurso e o 2) que é dito no discurso. Na apresentação da natureza do enunciado, foi feita menção à possibilidade interna do próprio enunciado de ser “transmitido” ou veiculado para outros existentes e por outros existentes. Exatamente essa possibilidade caracteriza a falação, pois o que é dito no discurso é repassado ou veiculado para outros, de modo que a cada vez fique mais distante o contexto originário da enunciação ou aquilo acerca de quê é o discurso. Assim, a relação entre os dois momentos constitutivos do discurso *qua* falação caracteriza-se por um distanciamento de um em relação ao outro. Na formulação de Heidegger:

“(. . .) o *dictum*, a expressão, garante a autenticidade da fala e de sua compreensão, assim como sua conformidade com as coisas. (. . .) não se comunica na forma da apropriação originária deste ente (do qual se fala) senão pela *repetição e difusão do dito*. O falado enquanto tal alcança círculos cada vez mais amplos e obtém um caráter autoritativo. A coisa é assim porque se a disse.” (HEIDEGGER, 2009, p. 187)

O importante a destacar nesta passagem é o vínculo entre compreensão e discurso. Na cotidianidade, a compreensibilidade mediana e pública é difundida e repetida pelo discurso de um para com outro. Outra vez, é possível destacar aqui a relação estreita entre compreensão e ouvir, pois comunicar algo discursivamente implica o ouvir aquilo que é discursivamente comunicado. Para ilustrar a relação originária entre estes existenciais de abertura no modo cotidiano, a seguinte passagem de *Ser e Tempo* é adequada: “Antes de compreender o ente do qual se fala, se dá ouvidos somente ao falado enquanto tal ” (HEIDEGGER, 2009, p. 187). Isso significa que o existente cotidiano caracteriza-se por deter-se no dito enquanto tal e por afastar-se do referente do discurso. Ou seja, o existente na medianidade de sua cotidianidade tende a não “conferir” por ele mesmo se aquilo sobre o que se diz algo é do modo como se diz, mas tende a aceitar e permanecer nessa compreensibilidade desenraizada ou sem fundamento.

¹³ No contexto em que apresenta o impessoal, Heidegger também salienta que não se deve entender isso como uma crítica “moralizante” ao existente cotidiano. Isso se justifica em razão da delimitação da analítica da existência, a saber, a elaboração da ontologia fundamental. Ou seja, o alcance da analítica da existência é delimitado pela ontologia fundamental, de modo que é possível pensar em outras maneiras de se considerar o existente humano. Apesar disso, Heidegger afirma que a analítica da existência fornece as bases de uma antropologia filosófica.

A ausência de fundamento ou o desenraizamento é um traço bastante saliente em outra estrutura existencial pela qual o mundo e o ente intramundano são abertos pelo *Dasein* na cotidianidade, a saber, a curiosidade. Esta se caracteriza por um privilégio do encontro perceptivo com o ente, de modo que sempre se busca “experiências” novas e diferentes. Mais especificamente, a visão é tomada como o encontro perceptivo privilegiado, inclusive em relação a outros sentidos, de modo que é comum falarmos “vê se o cheiro está bom”, “olha como isso é pesado” etc. Mas qual a razão deste primado? De acordo com Heidegger, é a partir da circunspeção orientadora dos comportamentos ocupacionais cotidianos que se deve extrair a resposta. Em *Ser e Tempo*, lemos que:

O *ser-no-mundo* se absorve imediatamente no mundo do que se ocupa. A ocupação está regida pela circunspeção. (...) No repouso, a ocupação não desaparece, mas a circunspeção fica livre (...). No repouso, o cuidado submerge na circunspeção agora livre. (...) a circunspeção se procura novas possibilidades (...) e isso significa que (...) o cuidado se converte em busca das possibilidades de ver o “mundo” apenas em seus aspectos” (HEIDEGGER, 2009, p. 190).

Desse modo, as possibilidades de encontro perceptivo com o ente são estimuladas na medida em que a circunvisão é desvinculada de uma ocupação específica, e com isso a curiosidade é posta em liberdade, no sentido de um buscar ver algo somente por ver. A partir dessa caracterização, Heidegger afirma que a curiosidade é incapaz de permanecer no imediato e busca constantemente a distração. Estes dois traços da curiosidade acarretam a “carência de morada”, que significa estar em todas as partes e em nenhuma delas. É importante salientar que para Heidegger a falação determina ou “controla os caminhos da curiosidade” e que estes fenômenos acarretam ou trazem à tona um ao outro. Desse modo, a compreensão mediana difundida pela falação, de modo que tudo fique compreendido medianamente, é impulsionada pela curiosidade, que não se detém em ponto algum. Ambos os fenômenos constituem o terceiro, que Heidegger caracteriza como ambiguidade.

Dito de modo simples, a ambiguidade é a característica cotidiana de todos compreenderem tudo, mas ao mesmo tempo não se compreender realmente nada. O ponto importante a salientar aqui é o vínculo entre possibilidade e efetividade, pois segundo Heidegger, na cotidianidade as possibilidades são apresentadas ao mesmo tempo em que tendem a perder seu caráter de possibilidade e, com isso, assumindo a modalidade da efetividade. Heidegger exemplifica a ambiguidade em termos da relação do existente com o fenômeno da morte, pois na cotidianidade a relação com esta possibilidade pode ser posta nos seguintes termos ambíguos: “todos morrem e isso é sempre possível, mas

hoje, eu, não!”. Ou seja, há uma abertura e um encobrimento simultâneos, de modo que disso resulte uma tranquilização, dado que a possibilidade é apresentada como algo que virá não se sabe quando, mas que não será hoje.

Os fenômenos destacados pela falação, curiosidade e ambiguidade constituem aquilo que Heidegger denomina “queda”, que é o modo cotidiano como o existente tende a estar em meio ao ente intramundano. A queda é caracterizada como um absorver-se no mundo da ocupação e da solitudine cotidianas de modo que o existente aliene-se de si e tranquilize-se em meio à tarefa com a qual se ocupa. Isso significa que há uma tentação em ser absorvido pelo mundo público, pois é o próprio existente que se perde e aliena-se tranquilizadamente a si. A tranquilização se deve pela falação e ambiguidade terem deixado todas as possibilidades como se estivessem abertas e compreendidas, de modo que as possibilidades não previstas pela compreensão pública sejam previamente fechadas e, assim, as surpresas são suprimidas (ou, caso ocorram, são abertas de modo ambíguo como algo que em certo sentido já era previsto). Além disso, a curiosidade conduz o existente para possibilidades cada vez menos próximas, de modo que ele aliene-se. Paradoxalmente, a alienação conduz ao enredamento em si mesmo, pois as possibilidades nas quais o *Dasein* aliena-se são maneiras pelas quais ele é impessoalmente ele mesmo. Dito mais claramente, a alienação é o enredamento do existente no mundo público a partir do qual ele chega a ser quem ele é. Isso se justifica pelo fato de que o ser de cada existente sempre é uma questão para cada um e é condição de possibilidade da obtenção ou, como neste caso, da perda de seu próprio ser em meio ao mundo público e impessoal do mundo cotidiano.

De posse destes elementos, Heidegger caracteriza o modo de ser específico da queda como “tentação, alienação, tranquilização e o enredamento em si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p.). Estas características precisam ser interpretadas existencialmente, e isso implica que não sejam entendidas como atributos ou propriedades fixas de uma coisa ou ente *qua* subsistente. Isso é expressamente apresentado no contexto em que se afirma que a queda é um “conceito ontológico de movimento” e que, portanto, é uma *tendência* essencial do existente (HEIDEGGER, 2009, p.197). Esta tendência se deve ao fato de o existente ser lançado no mundo de modo que seja “arrastado” de si mesmo para o redemoinho das práticas e inteligibilidade públicas a ele legadas historicamente. Mas dado que a queda nas práticas públicas é uma tendência e não uma necessidade,

isso nos permite colocar a pergunta pela possibilidade de o existente não ser arrastado pelo redemoinho do impessoal. Formulado de modo mais claro: há alguma maneira de *ser-no-mundo* que não seja absorvida pela impessoalidade do mundo público? Em caso afirmativo, qual a relevância disso para a elucidação do sentido do ser da *existência*? Estas perguntas demarcam o horizonte no qual se moverá a próximo capítulo, no qual serão reconstruídos os conceitos centrais da Divisão II de *Ser e Tempo*.

II A TONALIDADE AFETIVA DA ANGÚSTIA E A PASSAGEM PARA A SEGUNDA DIVISÃO DE *SER E TEMPO*: O CUIDADO COMO O SER DO *DASEIN* E O NÚCLEO CONCEITUAL EXISTENCIALISTA

Conforme visto até aqui, na Divisão I de *Ser e Tempo* o existente foi descrito e interpretado por Heidegger a partir de seu modo cotidiano e familiar de *ser-no-mundo*. Por meio desta descrição interpretativa foram apresentadas as diversas estruturas existenciais que constituem o ser do ente que nós mesmos somos. Tendo em vista unificá-las e articula-las em uma totalidade estrutural, Heidegger apresenta a estrutura do cuidado. Dito de outro modo, assim como o *ser-no-mundo* é uma estrutura unitária e total, mas que foi descrita em seus três momentos constitutivos, assim também o ser do existente humano precisa ser visto a partir de uma perspectiva que o apreenda como totalidade articulada. Exatamente esta perspectiva é o que permitirá Heidegger ultrapassar o caráter provisório da situação hermenêutica adotada como o ponto de partida. Desse modo, uma vez que os existenciais sejam apresentados unificadamente com a estrutura do cuidado, será possível descrever o existente em seus modos não-cotidianos e não-familiares de *ser-no-mundo*. O núcleo conceitual que apanha e por meio do qual se descreve o modo não-familiar e não-cotidiano de *ser-no-mundo* pode ser caracterizado como existencialista, pois ele engloba os conceitos de morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade. Mas como apresentar o ser do *Dasein* como totalidade? Há algum existencial que possua privilégio metodológico de modo a exibi-lo como um todo? As respostas a ambas as perguntas podem ser encontradas na descrição da experiência possibilitada pela tonalidade afetiva da angústia. Na próxima seção, tomando como ponto de partida a descrição fenomenológica da angústia, será apresentado o cuidado e o núcleo conceitual da segunda Divisão que foi caracterizado como circunscrevendo o existencialismo de *Ser e Tempo*.

1 A TONALIDADE AFETIVA DA ANGÚSTIA

De acordo com Heidegger, a angústia é uma tonalidade afetiva eminente e fundamental (HEIDEGGER, 2009, p 206). Como qualquer tonalidade afetiva, a angústia

abre o aí a partir do qual o ente é acessível *como* algo. Na familiaridade cotidiana, o aí é aberto pelos existenciais da falação, da ambiguidade e da curiosidade a partir dos quais o existente encontra-se absorvido em seus engajamentos corriqueiros. Como são determinações existenciais e não propriedades de um ente *qua* subsistente, estas características ontológicas foram agrupadas sob a noção de queda, que Heidegger qualifica como um “conceito ontológico de movimento”. Para Heidegger, essa tendência à absorção caracteriza-se como um tipo de fuga diante de si mesmo, pois o existente compreende-se e individua-se em termos públicos e impessoais (HEIDEGGER, 2009, p. 203). Ademais, essa fuga foi caracterizada como envolvendo uma alienação e um enredamento no mundo público e compartilhado. Ou seja, de início e na maioria das vezes as maneiras de ser e a identidade do existente humano são descritíveis em termos públicos, de modo que cotidianamente o existente não é ele mesmo, mas é impessoalmente como os outros são. É possível reconstruir a descrição da experiência da angústia empreendida por Heidegger partindo da relação entre essa tonalidade afetiva e a fuga típica do modo familiar e cotidiano de *ser-no-mundo*.

Para Heidegger, a fuga ante si mesmo só é possível na medida em que o existente pode trazer consigo sua própria abertura ou, dito de outro modo, a fuga diante de si só é possível para um ente caracterizado essencialmente por estar aberto para si e para os demais entes¹. Na formulação de Heidegger: “Tão somente na medida em que o *Dasein* é levado por essência ante si mesmo por sua própria abertura, *pode* também fugir *ante* si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p.203). É importante destacar que na medida em que se trata de uma tonalidade afetiva, este levar-se a si mesmo diante de si não se caracteriza como um apreender-se reflexivo, mas como um tipo de experiência específica que o existente tem de si e de seu mundo.

A experiência propiciada pela angústia é contrastada por Heidegger com o fenômeno do medo. De acordo com a descrição de Heidegger, o medo caracteriza-se por estar referido ou por dizer respeito sempre a um determinado ente intramundano (HEIDEGGER, 2009, p.159). Isso significa que algo ameaçador ou temível sempre se apresenta

¹ Neste ponto, parece haver uma estrutura argumentativa transcendental, pois se busca elucidar aquilo que efetivamente se apresenta apelando para sua condição de possibilidade. Em linhas gerais, é possível identificar isso na afirmação de Heidegger de que a familiaridade cotidiana, na qual o *ser-em* do existente caracteriza-se como ‘estar em casa’ e como familiaridade, apresenta-se de início e na maioria das vezes como fuga da essencial carência de morada e da estranheza que são abertas pela angústia. Assim, por meio da angústia se exhibe a condição de possibilidade da familiaridade cotidiana: a estranheza originária do existente.

como ente intramundano, tal como um ente disponível, subsistente ou até mesmo um ente mundano, como outro existente. Assim, por exemplo, uma arma, uma tempestade ou um vizinho apresenta-se como ameaçador. Diferentemente do medo, contudo, a angústia não se refere ou não diz respeito a um ente específico, mas sim ao *ser-no-mundo* como tal. Isso significa que, contrariamente ao medo, que sempre implica uma relação com determinado ente, a angústia não pode ser suprimida com a ausência de um ente específico ou por meio de um determinado comportamento, como correr tentando fugir da angústia. Na formulação de Heidegger lemos que:

“O *ante-o-que da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal*. Como se distingue fenomenicamente o isso do que a angústia se angustia daquilo ante o que o medo tem medo? O *ante-o-que da angústia não é um ente intramundano*. Daí que por essência não possa estar em condição respectiva. [...] Esta indeterminação [...] indica que os entes intramundanos não são em absoluto “relevantes”. [...] A totalidade respectiva- intramundaneamente descoberta- do disponível e do subsistente carece, como tal, de toda importância. Toda inteira vem abaixo. O mundo adquire o caráter de uma total insignificância.” (HEIDEGGER, 2009, p. 204/205).

Desta passagem, é importante salientar o caráter de assignificatividade que é constitutivo da experiência da angústia. Dito em outros termos, a angústia possibilita a experiência da falta de significatividade ou da falta de importância do ente, de modo que ele se apresente *como* não significativo ou como não importando. Ou seja, a angústia afina ou sintoniza o existente com o seu mundo de modo que os entes se apresentem *como* não importando. Não obstante, precisamente na medida em que a angústia traz à tona o ente *qua* ente assignificativo, o mundo impõe-se ainda em sua mundaneidade (HEIDEGGER, 2009, p. 205). O que Heidegger pretende enfatizar com essa observação acerca do caráter impositivo da mundaneidade é que o comportamento intencional não está dirigido para um determinado ente específico, e isso é um modo eminente e não-cotidiano de *ser-no-mundo*. Dito de outro modo, a angústia possibilita um modo de *ser-no-mundo* a partir do qual os entes apresentam-se como não importando, mesmo que não haja um objeto intencional específico que seja o correlato da angústia. Assim, a angústia abre o mundo *como* mundo e, na medida em que mundo é um momento estrutural da estrutura do *ser-no-mundo*, abre também o existente *qua ser-no-mundo*.

Conforme visto na seção dedicada à convivência e ao *ser-com*, na cotidianidade o existente é o que ele faz, de tal modo que sua própria identidade não é adequadamente descrita à parte das lidas e engajamentos práticos corriqueiros. Ora, na medida em que os entes com os quais cotidianamente se lida são abertos assignificativamente pela

angústia, o existente não compreende a si mesmo conforme os padrões efetivos que são publicamente e socialmente estabelecidos, mas compreende-se como ser-possível (HEIDEGGER, 2009, p206). Isso se justifica na medida em que a angústia abre o contexto no qual o existente vê-se imerso como não importando, de modo que mesmo as práticas cotidianas se apresentam como assignificativas. Desse modo, a angústia permite que o existente tenha experiência de si mesmo sem a mediação das ocupações e dos modos públicos por meio dos quais ele interpreta a si mesmo cotidianamente. Esta é a relevância fenomenológica da angústia, pois ela revela que a identidade do existente humano não é previamente estabelecida e depende sempre da projeção em possibilidades existenciais, que são as habilidades de ser a partir das quais o existente pode chegar a ser quem ele é (BLATTNER, 2006) ². Desse modo, estando afetivamente sintonizado com o mundo pela tonalidade da angústia, o *Dasein* não se compreende a partir das práticas públicas e caracteriza-se por um tipo de isolamento em relação a tais práticas. ³

É importante destacar que este isolamento não necessariamente se dá ao modo de um isolamento fáctico ou efetivo, como quando alguém decide viver só. Dito positivamente, se trata de um isolamento existencial ou de um solipsismo existencial na medida em que os *vínculos* do existente com os entes de seu entorno colapsam de tal modo que ele próprio abra-se a si mesmo como *solus ipse* (HEIDEGGER, 2006, p. 206). Assim, a angústia torna possível um modo de *ser-no-mundo* que não seja capturado pelo “redemoinho” constitutivo do “conceito ontológico de movimento”, que é a queda.

Formalmente, a existência caracteriza-se por sempre ter seu próprio ser como uma questão para si e, considerada neste contexto em que a angústia se apresenta, esta questão torna-se explícita. Dito de outro modo, a tonalidade afetiva da angústia possibilita que o existente aceda a uma perspectiva privilegiada acerca de sua própria constituição ontológica, porquanto possibilita a apreensão do ser do existente sem a mediação das interpretações pública e impessoalmente estabelecidas a partir das quais de início e na

² Aqui é possível antecipar um ponto, pois na medida em que as possibilidades são abertas pela angústia como assignificativas, a projeção em tais possibilidades vê-se impedida. Nesse sentido, a angústia vem acompanhada de uma *inabilidade* de ser, e Heidegger denomina essa inabilidade de *ser-no-mundo* que acompanha a experiência da angústia de “morte existencial”. Em razão disso, Blattner afirma que a morte e a angústia são o mesmo fenômeno, apenas vistos de perspectivas diferentes. A morte será o tópico da seção imediatamente posterior à seção dedicada ao cuidado e, nesse sentido, pode ser vista como um desdobramento da experiência aberta pela angústia.

³ Outro modo de apresentar isso seria afirmando que na angústia o existente humano singulariza-se, porquanto não se compreende por meio dos padrões públicos e impessoais. Nessa experiência, a característica formal de que o ser do existente sempre é uma questão para si torna-se expressa.

maioria das vezes ele interpreta a si mesmo. É possível apresentar essa perspectiva privilegiada propiciada pela angústia do seguinte modo: o existente experimenta a si *qua* existente e não, como cotidianamente, como alguma possibilidade existencial específica que é essencialmente impessoal e pública. Ou seja, a questão que sempre acompanha o existente, “quem eu sou”, não recebe, como cotidianamente, uma resposta específica, mas, com a experiência da angústia, por assim dizer, permanece em aberto. Assim, com a experiência da angústia a identidade do existente não é apresentada no sentido robusto, como quando alguém define a si mesmo, mas, pelo contrário, a identidade do existente é apresentada como aberta e indeterminada. Isso significa que na angústia o existente abre-se como ente cuja identidade é fruto de uma autoconstituição que se dá via projeção de si em possibilidades (BLATTNER, 2006, 144). Essa perspectiva privilegiada é o que justifica o primado metodológico da angústia tanto em relação aos afetos em geral quando em relação à sua inclusão na analítica da existência. Na próxima seção, o conteúdo fenomênico aberto pela angústia, a saber, o existente *como ser-no-mundo* será circunscrito com a estrutura do cuidado.

2 O CUIDADO COMO O SER DO EXISTENTE: ESTAR-AFRENTE-DE-SI-ESTANDO-JÁ-EM-MEIO-DO-ENTE-QUE-SURGE-NO-MUNDO

Com a fenomenologia da angústia foi exibida a experiência de estranhamento e assignificatividade do existente em relação ao seu mundo, e que é ocultada cotidianamente mediante a fuga e a tendência para a absorção nas ocupações e nas solitudes. Assim, especificamente em relação ao contexto no qual está inserida, é possível afirmar que a angústia o abre no modo da assignificatividade e da não-familiaridade. Além disso, por meio dessa experiência o próprio existente foi exibido como puro poder-ser. Essas duas características, o poder-ser constitutivo do existente e o contexto no interior do qual ele já se encontra são unificadas e articuladas pela estrutura do cuidado. É possível reconstruir essa estrutura partindo do poder-ser.

O *Dasein* caracteriza-se formalmente por sempre compreender seu próprio ser e o ser dos demais entes. Ontologicamente, compreender significa projetar o ser do ente em possibilidades. Especificamente em relação à autocompreensão, as possibilidades nas quais o existente se lança são caracterizadas como possibilidades existenciais. Assim, a estrutura projetiva da compreensão traz à tona o caráter ontológico de o existente

sempre estar à frente de si. Dito de outro modo, exatamente por ser constituída pela estrutura existencial do projeto, a compreensão sempre abre e antecipa possibilidades a partir das quais os entes apresentam-se inteligivelmente e como entes determinados, incluindo o próprio existente. Heidegger apresenta esta característica como sendo a “existencialidade” do existente e é capturada como momento da estrutura do cuidado por meio da expressão “estar-a-frente-de-si”. Ou seja, a ocorrência da compreensão de ser significa que o existente sempre está antecipando-se ao lançar-se em possibilidades existenciais a partir das quais ele pode chegar a ser quem ele é. Na medida em que se trata de um dos momentos de uma estrutura total e articulada, o estar-a-frente-de si da existencialidade é sempre acompanhado pelos outros momentos, que de acordo com Heidegger são a facticidade e a queda.¹

A facticidade é a característica ontológica de o existente humano sempre estar imerso em um contexto específico de práticas instauradas. Dito de outro modo, o existente humano é lançado ou jogado no mundo de modo que é a partir de um determinado contexto social e histórico que ele pode projetar-se a si em possibilidades. Negativamente, isso poderia ser apresentado apelando para o fato de que, apesar de o existente sempre ser possibilidade e somente isso, o *Dasein* não determina seu poder-ser completamente ou *ab ovo*, mas, na medida em que existe, lhe são oferecidas e delimitadas possibilidades específicas. A facticidade é, por assim dizer, a base desde a qual qualquer compreensão de ser, e assim qualquer projeção em possibilidades, desdobra-se. Precisamente essa característica de que o existente já se encontra jogado em possibilidades específicas a partir das quais ele pode obter alguma identidade é apanhada pela expressão “estar-já-em”, e que atesta o caráter fáctico da existência.

Facticamente, o existente já se encontra em meio a determinados entes e comportando-se de diversas maneiras em relação a tais entes. Conforme a apresentação anterior, Heidegger distingue os comportamentos intencionais dirigidos para outros existentes daqueles comportamentos que estão dirigidos para entes intramundanos. Estes últimos são agrupados e designados com o termo “ocupação” (*besorge*) e aqueles com o

¹ A introdução da queda como um dos existenciais que compõem a estrutura do cuidado poderia ser alvo de objeções, uma vez que, como foi visto na descrição ad experiência da angústia, é possível neutralizar essa tendência essencial do existente. Além disso, em outra passagem de *Ser e Tempo* Heidegger introduz, além dos existenciais da facticidade, existencialidade e queda, o discurso. Contudo, a queda é a estrutura existencial que atesta o caráter essencialmente relacional do existente, pois na medida em que existe, o *Dasein* vê-se imerso em um determinado contexto desde o qual ele se projeta nas ocupações e solitudes de seu mundo.

termo “solicitude” (*fürsorge*). Assim, o existente humano é essencialmente relacional e caracterizado por estar vinculado solícita e ocupacionalmente com os entes de seu entorno. Precisamente esta característica relacional do existente é capturada pela expressão “estar-em-meio-de”, que designa o momento estrutural do cuidado através do qual o existente tende a absorver-se em meio às suas ocupações e solitudes. Assim, na medida em que é estruturalmente relacional e vinculado aos entes de seu entorno, o existente é estruturalmente caracterizado como possuindo uma tendência para a queda em meio a tais entes. Terminologicamente, ambos os comportamentos, a ocupação e a solitude, possuem a mesma raiz e fundam-se no cuidado (*sorge*), que é o ser do *Dasein*². Na formulação de Heidegger, o cuidado é apresentado por meio da expressão “estar-a-frente-de-si-estando-já-em-meio-do-ente-que-surge-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p 210). Dito de modo simples, isso significa que *ser* um ente caracterizado pelo sentido do ser da existência é estar imerso em um contexto específico a partir do qual são desempenhadas habilidades a partir das quais ele pode chegar a ser quem ele é. Ou seja, as ocupações e solitudes cotidianas dependem ontologicamente da articulação entre as possibilidades nas quais o existe é lançado (facticidade) e as possibilidades nas quais ele próprio se projeta (existencialidade). Isso significa que, diferentemente de um ente subsistente, o existente não é inteligível *como* existência à parte de se considerar sua dimensão projetiva em articulação com sua dimensão fáctica. Precisamente a pergunta pela articulação dos existenciais que compõem a estrutura do cuidado é o que justifica a continuidade do desdobramento da analítica da existência. Isso é expressamente afirmado na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

“A definição do cuidado como antecipar-se-estando-já-em...meio-de mostra com clareza que inclusive este fenômeno se encontra estruturalmente *articulado* em si mesmo. Mas não é isso um indício fenomênico da necessidade de seguir examinando a questão ontológica até trazer à luz um fenômeno *ainda mais originário*, que sirva de fundamento ontológico à unidade e totalidade da multiplicidade estrutural do cuidado? (HEIDEGGER, 2009, p. 214).

A resposta a esta pergunta encontra-se na Divisão II de *Ser e Tempo*, na qual são vinculadas as determinações ontológicas que compõem a estrutura do cuidado

² A recente tradução de *Ser e Tempo*, feita por Fausto Castilho, busca preservar as relações terminológicas entre ocupação, solitude e cuidado. Assim, ele traduziu *sorge* por “preocupação”, *besorge* por “ocupação” e *fürsorge* por “preocupação-com-o-outro”. Contudo, como foi visto no início da análise do sentido existencial do *ser-em*, apesar de Heidegger se valer das relações e derivações terminológicas da língua alemã, este procedimento pode ser considerado desde uma perspectiva fenomenológica, na qual o interesse está em descrever adequadamente a experiência que temos dos entes intramundanos, dos outros entes existentes e de nós mesmos.

com o tempo. Mais precisamente, este vínculo é apresentado por Heidegger através da introdução dos conceitos de morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade. O objetivo da próxima seção é reconstruir tais conceitos e, assim, encerrar a reconstrução da analítica da existência.

3 MORTE EXISTENCIAL: A ESTRUTURA EXISTENCIAL DO PROJETO COMO ANTECIPAR-SE A SI E O SER-PARA-A-MORTE.

A pergunta pela totalidade do existente foi respondida por Heidegger por meio da apresentação da estrutura do cuidado. Esta estrutura foi caracterizada como sendo composta pelos momentos da existencialidade, facticidade e queda que são estruturalmente articulados. É precisamente a elucidação desta articulação que justifica o desdobramento da analítica da existência na Divisão II de *Ser e Tempo*. Conforme visto anteriormente, a existencialidade caracteriza o traço antecipatório, constitutivo da compreensão, e foi designado por meio da expressão “estar-a-frente-de-si”. Ora, na medida em que o existente sempre está a frente de si projetando-se em possibilidades existenciais, surge a dificuldade acerca da possibilidade mesma de se apanhar este ente como totalidade. Ou seja, aparentemente há uma tensão em, por um lado, considerar o existente como totalidade e, por outro, considerá-lo como sempre projetivo. Dito mais claramente, essa tensão se dá na medida em que enquanto existe, o existente sempre está se projetando de tal modo que ele ainda não é completamente o que ele pode ser. Formulada como pergunta, essa dificuldade ou esta tensão pode ser apresentada do seguinte modo: dado que o existente sempre se projeta em possibilidades e está à frente de si, como é possível circunscrever o ser do existente apanhando-o como totalidade? A resposta a esta pergunta, e assim a superação dessa aparente dificuldade ou tensão, é encontrada na descrição do fenômeno da morte.

Em *Ser e Tempo*, a tematização do fenômeno da morte desdobra-se partindo de considerações negativas acerca de como este fenômeno *não* deve ser entendido¹.

¹ Assim, por exemplo, no § 47, Heidegger pretende mostrar a inadequação de se tratar do fenômeno da morte a partir da morte de outros existentes. Em linhas gerais, isso se deve ao fato de que cada existente experimenta sua própria morte e, nesse sentido, trata-se de um fenômeno que singulariza o existente. No §48, Heidegger busca caracterizar precisamente o significado de fim ou de limite que é constitutivo do fenômeno da morte. Para tanto, contrasta os fenômenos do findar como algo biológico (no sentido de amadurecer, de algo para o qual um fruto verde tende), como algo natural (no sentido da lua e das suas fases) e até mesmo como algo disponível (no sentido de que certos elementos, quando reunidos, equivaleriam ao fim, como quando alguém salda uma dívida). O importante é manter sempre clara os

Estas considerações negativas são justificadas em razão de que o fenômeno da morte precisa ser interpretado estritamente no horizonte da ontologia fundamental. Desse modo, Heidegger admite que haja outros modos de se abordar e de se interpretar a morte, mas dado o objetivo e os limites da ontologia fundamental, a perspectiva desde a qual se tematiza tal fenômeno precisa ser estritamente existencial e ontológica. Ademais, a morte diz respeito à finitude do existente, de modo que é a partir do vínculo entre fim e existência que se introduz e se caracteriza a morte. Tendo por base o vínculo essencial entre morte e fim, Heidegger introduz e caracteriza três noções de findar, a saber, como perecer, como falecimento e como morte existencial. Com a caracterização e diferenciação entre estes conceitos, Heidegger pretende obter o conceito ontológico-existencial pleno de morte, que se distingue tanto do fenômeno do falecer quanto do fenômeno biológico do perecer.

O fenômeno biológico do findar, que eventualmente ocorre para todos os organismos em um dado momento de suas vidas, é capturado e designado por meio da expressão ‘perecer’. Na medida em que Heidegger distingue formalmente os sentidos do ser da vida e da existência, o fenômeno biológico do perecimento diz respeito exclusivamente ao fim respectivo de entes *qua* vida. Ou seja, nesta acepção, o findar do respectivo ente é entendido em termos orgânicos ou vitais, mas não em termos existenciais. Em *Ser e Tempo*, a vida é apenas mencionada como envolvendo uma problemática ontológica própria, mas esta problemática é desdobrada em detalhes apenas no curso *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Assim, tendo como horizonte o programa ontológico apresentado em *Ser e Tempo*, é inadequado compreender a morte *qua* fim do *Dasein* no sentido de um fenômeno biológico do findar de entes *qua* vida. Rigorosamente, então, “morrer” não significa, em *Ser e Tempo*, o mesmo que o eventual perecimento fisiológico de qualquer ente vivo.

Em relação ao outro modo de entender o findar, a saber, como falecimento, Heidegger também apresenta considerações críticas. O falecimento é um fenômeno especificamente humano, mas, segundo Heidegger, é um fenômeno intermediário. Em linhas gerais, é possível caracterizar como fenômeno intermediário qualquer tipo de fenômeno que é codeterminado pelas estruturas da existência, mas não se restringe a tais estruturas. Dito negativamente, os fenômenos intermediários não são estritamente existenciais limites da analítica da existência: o problema ontológica, a pergunta pelo ser.

e, no caso específico do fenômeno intermediário do falecer, envolvem, além das estruturas existenciais, também determinações biológicas. Assim, o falecimento envolve tanto uma dimensão biológica, na medida em que se dá justamente com o deixar-de-viver do existente humano, quanto uma dimensão existencial, na medida em que este é um fenômeno relativo ao ente caracterizado ontologicamente *como* existência, e não como vida. De acordo com Heidegger, toda a classe de fenômenos intermediários constitui uma problemática ontológica específica, de modo que em *Ser e Tempo* ele também apenas menciona este fenômeno e não o tematiza exaustivamente². Para os propósitos desta reconstrução, contudo, é suficiente observar que este também não será o fenômeno visado por Heidegger com a tematização da morte. Esta tematização exaustiva e positiva se dará exatamente em relação ao fenômeno da morte entendido em termos estritamente existenciais, isto é, como o fim do *Dasein* ou como o fim relativo a entes *qua* existência.

No § 50 de *Ser e Tempo*, Heidegger primeiramente caracteriza positivamente o fenômeno da morte existencial em termos de um esboço de sua estrutura ontológica-existencial. Dito de outro modo, tendo restringido o escopo do fenômeno da morte para o sentido do ser da existência, neste parágrafo o objetivo de Heidegger é caracterizar tal fenômeno estritamente em termos formais e existenciais. A característica formal do conceito visado por Heidegger indica que as notas características por meio das quais se exibirá tal conceito se apresentam tanto no modo impróprio quanto no modo próprio de comportar-se diante da morte. Assim, primeiramente se busca apresentar a estrutura formal da morte existencial para, em seguida, especificar o modo de relacionar-se com ela que se dá cotidiana/impropriamente ou propriamente. Como o ser do *Dasein* foi definido e apresentado como totalidade mediante a estrutura do cuidado, a caracterização formal da morte será empreendida à luz dos momentos da existencialidade, da facticidade e da queda³. É possível elucidar a morte existencial partindo da existencialidade.

² A razão desta não-tematização repousa nos limites mesmos da ontologia fundamental. Dito de modo simples, é condição de possibilidade para a elaboração da ontologia elaborar a analítica da *existência*. Assim, o foco de Heidegger está restrito às determinações *existenciais* do *Dasein*. Ademais, Heidegger admite que os demais sentidos do ser são elucidados e tornados inteligíveis tendo por base a analítica da existência e seus resultados. Desse modo, a tematização do sentido do ser da vida *pressupõe* a tematização do sentido do ser da existência. É por isso que Heidegger afirma que apenas por meio de uma via privativa se pode elaborar a ontologia da vida. Isso também permite vislumbrar a dimensão do projeto ontológico visado em *Ser e Tempo*, pois a analítica da existência forneceria as bases a partir das quais todos os padrões de inteligibilidade seriam tematizados.

³ Em termos condicionais, isso poderia ser apresentado assim: *se* os existenciais que estruturam o cuidado abarcam o ser do existente em sua totalidade, *então* todos os fenômenos relativos ao existente precisam ser inteligíveis à luz destes mesmos existenciais. Desse modo, na medida em que é possível elucidar a morte à luz dos existenciais do cuidado, os resultados da primeira divisão da analítica da existência são

Existencialmente entendida, a morte caracteriza-se por ser uma possibilidade sempre aberta para o existente. Como toda possibilidade, a morte é aberta pela estrutura projetiva que é constitutiva da compreensão. Assim, a morte existencial é o fenômeno aberto pelo existente na medida em que este ente sempre está a-frente-de-si. De acordo com Heidegger, o momento estrutural do cuidado que é designado pela existencialidade recebe no estar voltado para a morte sua mais originária concreção (HEIDEGGER, 2009, p. 266). Assim, a morte existencial é caracterizada como uma possibilidade em relação à qual o existente se comporta, quer imprópria, quer propriamente. Este comportar-se é possibilitado pela estrutura projetiva da compreensão, pois mediante ela o existente antecipa possibilidades e se lança em tais possibilidades. É em razão disso que Heidegger designa a relação do *Dasein* para com seu próprio fim por meio da expressão “*ser-para-a-morte*”.

O *ser-para-a-morte* indica uma relação com uma possibilidade extrema que singulariza o existente, pois ela diz respeito sempre a cada um em particular. A razão disso repousa no fato de que nenhum existente pode se relacionar com a morte de outro existente *do mesmo modo* como pode relacionar-se com sua própria morte. Ou seja, da perspectiva de Heidegger, literalmente ninguém pode morrer por outrem, mas sempre precisa experimentar e ter sua morte para si. Assim, com o fenômeno da morte torna-se explícita a característica formal de que para cada existente seu próprio ser está em questão ou sempre está em jogo. Aliás, é precisamente com o fenômeno da morte que se apresenta do modo mais agudo que o ser de cada um sempre é uma questão para si e sempre diz respeito a cada um individualmente. Textualmente, essas características são expressamente afirmadas por Heidegger na seguinte passagem:

“A morte é uma possibilidade de ser da qual o *Dasein* mesmo tem de se encarregar a cada vez. Na morte, o *Dasein* mesmo, em seu poder-ser mais próprio, é iminente para si. Nesta possibilidade o *ser-no-mundo* está radicalmente em jogo para o *Dasein*. Sua morte é a possibilidade de não-poder-existir-mais. [...] A morte se revela assim como a possibilidade mais *própria, irrespectiva e insuperável*.” (HEIDEGGER, 2009, p. 267)

É importante destacar que, diferentemente de outras possibilidades, a morte é uma possibilidade que sempre está aberta para o existente. A estrutura existencial por meio da qual se designa o caráter de o existente ser lançado em determinadas possibilidades é a facticidade. Assim, mediante esta estrutura do cuidado Heidegger

corroborados na seção II. Do mesmo modo, os conceitos de consciência e culpa são elucidados tendo por referência os existenciais que compõem o cuidado.

salienta o fato de que, na medida em que o *Dasein* existe, ele é lançado na possibilidade de não existir mais. Ou seja, o existente é jogado ou lançado na possibilidade da morte. Esta característica de lançamento na morte é aberta pela angústia, na qual a condição de jogado vêm explicitamente à tona por meio da experiência de estranhamento e não-familiaridade. Assim, angústia e morte estão estreitamente vinculadas, de modo que a angústia pode ser considerada como a dimensão afetiva do fenômeno que é designado, via compreensão, como morte existencial. Se a morte fosse entendida como o fim de um ente cujo sentido do ser não é o da existência, então seria inconsistente sustentar que a angústia é a dimensão afetiva que sempre acompanha a morte existencial. A razão disso é a de que a angústia não possui um objeto específico, como o medo. Precisamente por a morte ter sido caracterizada como possibilidade, morte e angústia se apresentam como sendo estruturalmente compatíveis.

É possível identificar a compatibilidade estrutural entre angústia e morte na cotidianidade, pois Heidegger destaca a tendência essencial de o existente cotidiano de fugir da angústia e da morte. Assim, a existência imprópria ou inautêntica caracteriza-se por *ser-para-a-morte* no modo de um constante fugir diante desta possibilidade, compreendendo-a como evento futuro que é temido e que ameaça na medida em que se aproxima. Ora, a tendência essencial de o existente fugir e buscar ocultar de si tanto a morte existencial quanto angústia diante de tal possibilidade é designada por meio da estrutura existencial da queda. Na formulação de Heidegger:

“O fato de que muitos de início e na maioria das vezes não querem saber nada da morte não deve apresentar-se como prova de que o estar voltado para a morte não pertence ‘universalmente’ ao *Dasein*, senão que somente prova que o *Dasein* de início e na maioria das vezes se oculta seu mais próprio estar voltado para a morte, fugindo *dela*. O *Dasein* morre facticamente na medida em que existe, mas de início e na maioria das vezes na forma da *queda*.” (HEIDEGGER, 2009, p. 268).

Essa característica de fuga diante da possibilidade de não existir mais é apresentada em detalhes no § 51. Neste parágrafo, tendo por base o esboço do conceito de morte existencial, Heidegger apresenta o modo como este fenômeno é compreendido pública e impessoalmente. O modo público e impessoal de interpretar os fenômenos, que constitui a abertura cotidiana do aí a partir do qual o ente se apresenta *como* ente determinado, é articulado pela falação, curiosidade e ambiguidade. Para os propósitos desta reconstrução, basta destacar que é precisamente em relação à morte que a falação se apresenta do modo mais ambíguo, pois embora o existente reconheça a morte

como um fenômeno universal que diz respeito a cada existente particularmente, isso se expressa por meio do reconhecimento que pode ser ilustrado pelo seguinte enunciado: “todos morrem, mas por agora eu não morrerei”. Quer dizer, ao mesmo tempo em que há o reconhecimento da possibilidade sempre aberta que abarca a todos (e ninguém em particular), particularmente em relação a si mesmo essa possibilidade é negada como possibilidade e tomada como um acontecimento que eventualmente se apresentará, mas que por enquanto mantém-se distante. Diferentemente de angustiar-se diante da possibilidade de não existir mais, esse modo de *ser-para-a-morte* caracteriza-se como um tipo de tranquilização em relação a um acontecimento distante, que conforme se aproxima passa a ser temido (HEIDEGGER, 2009, p.270).

A tranquilização é um traço constitutivo do modo impróprio ou inautêntico de *ser-no-mundo*, uma vez que o existente tende a interpretar-se não como um ente existente para o qual sempre está aberta a possibilidade de não existir mais, mas como um ente *qua* subsistente para o qual o fim ainda não chegou. Isso significa que ao compreender-se impropriamente, o existente reconhece que o fim não é uma determinação essencial de si mesmo, mas que é sempre relativo a algum evento. Assim, a possibilidade de apanhar o existente como totalidade significa reconhecer essa totalidade como finita ou, dito de outro modo, reconhecer que este ente é essencialmente ou estruturalmente caracterizado por uma falta, por um não-ser. A determinação negativa do existente é tematizada em detalhe por Heidegger nos parágrafos dedicados à consciência e à culpa, que são precedidos por uma apresentação de um modo próprio de o existente relacionar-se com seu próprio fim. Ou seja, o caráter estruturalmente negativo e finito do existente é exibido exaustivamente por Heidegger posteriormente à exibição de um modo próprio de *ser-para-a-morte*, que Heidegger denomina *antecipação*. Assim, antes de reconstruirmos a apresentação da negatividade estrutural da existência, apresentaremos o modo não-cotidiano e não-impróprio de *ser-para-a-morte*.

3.1 Morte existencial: antecipar-se como adiantar-se a si

A apresentação de um modo próprio ou autêntico de *ser-para-a-morte* é empreendida por Heidegger mediante um procedimento que combina as notas características tanto do conceito existencial de morte quando as notas características de um modo impróprio de relacionar-se com essa possibilidade. Assim, se a tendência cotidiana é a

de relacionar-se impropriamente com a morte buscando esquivar-se e tranquilizar-se frente a essa possibilidade, então o modo próprio precisamente caracteriza-se por *não* buscar esquivar-se e por *não* tranquilizar-se. Além disso, essa tendência de fuga e tranquilização tende a assumir a morte não em termos existenciais como possibilidade na qual o existente é lançado, mas como um evento futuro que *ainda* não se apresentou. É precisamente o caráter da morte *qua* possibilidade iminente que é mantido aberto no modo próprio de *ser-para-a-morte*.

Evidentemente, manter a morte aberta como possibilidade voltando-se para ela não possui o significado de buscar ou perseguir a morte, no sentido de tentar realizá-la de alguma maneira (HEIDEGGER, 2009, p. 277). Aliás, isso implicaria compreender a morte não como possibilidade, mas como evento ou acontecimento. Antes, manter a morte aberta significa o reconhecimento de que todas as possibilidades nas quais o existente é lançado são antepostas à possibilidade de ele não existir ou de ele não poder ser as possibilidades nas quais ele se lança. Heidegger expressamente afirma que este reconhecimento não é equivalente a pensar sobre a morte, pois isso implicaria ocultar o caráter de possibilidade dela⁴. Ademais, a relação de antecipação em relação à morte que equivale ao pensar sobre ela é apresentada por Heidegger como *esperar* a morte, e esse é um traço que *não* diz respeito ao modo próprio de voltar-se para tal possibilidade. Assim, *ser-para-a-morte* propriamente não significa *esperar* a morte ou pensar sobre ela. Mas se não se trata de um esperar a morte, em que consiste o modo próprio de voltar-se para ela? A resposta a esta pergunta encontra-se na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

“[...] o estar voltado para a possibilidade na forma do estar voltado para a morte deve comportar-se a respeito dessa de um modo tal que ela se revele *como possibilidade* em e para esse estar. Semelhante estar voltado para a possibilidade o chamamos *adiantar-se para a possibilidade*. [...] *A máxima proximidade do estar voltado para a morte enquanto possibilidade é a máxima distância a respeito do real*. [...] A morte, como possibilidade, não apresenta para o *Dasein* nenhuma coisa por realizar, nem nada que ele possa *ser* como real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportamento para..., de todo existir.” (HEIDEGGER, 2009, p.278)

Dessa passagem, é importante destacar o vínculo entre adiantar-se e possibilidade, pois é precisamente isso que permite que a morte se apresente para o existente

⁴ Quanto a isso, Heidegger não é muito claro, e apenas atribui ao processo calculador do pensamento essa característica de não tomar a possibilidade como possibilidade pura. O importante a salientar, contudo, é que não é necessário pensar constantemente na morte para estar propriamente voltado para ela, mas apenas reconhecer que como possibilidade insuperável ela sempre é iminente. Este reconhecimento, na medida em que se trata de um fenômeno articulado pelos existenciais do cuidado, é acompanhado da dimensão afetiva, pois o existente angustia-se face à possibilidade de não poder existir.

como possibilidade. Esse vínculo, na medida em que repousa na estrutura existencial do projeto que é constitutiva da compreensão, é o que torna possível que o existente compreenda-se propriamente. Assim, ao projetivamente adiantar a morte como a possibilidade na qual ele está lançado, o existente compreende-se *propriamente*, isto é, como o ente estruturalmente caracterizado por *ser-para-a-morte*. Assim, ao compreender-se propriamente o existente compreende-se como totalidade, no sentido de uma integridade finita. Essa compreensão vem acompanhada, como qualquer outra, de um afeto. Mais precisamente, o afeto que acompanha esta projeção é a angústia. A descrição da experiência da angústia foi exibida como um afastamento das práticas públicas com as quais cotidianamente o existente familiarmente engaja-se. Do mesmo modo, a compreensão antecipatória da morte mostra ou torna possível que o existente assuma determinadas possibilidades como suas possibilidades próprias e que relegue outras ou não as assuma como suas próprias. Dito de outro modo, diferentemente do existente cotidiano que tende a compreender-se publica e impessoalmente a partir das possibilidades nas quais ele é lançado, a compreensão antecipatória da morte possibilita ao existente reconhecer que sua própria identidade repousa nas possibilidades nas quais ele se projeta, e que somente projetando-se é possível se individuar com alguma identidade existencial. Na formulação de Heidegger:

“O adiantar-se tornado-se livre para a própria morte libera do estar perdido entre as possibilidades fortuitas que se precipitam sobre nós, e nos faz compreender e escolher pela primeira vez de forma própria as possibilidades fácticas que estão antepostas à possibilidade insuperável” (HEIDEGGER, 2009, p. 280)

Assim, a importância fenomenológica do fenômeno da morte existencial é a de mostrar para o próprio existente que suas possibilidades são renunciáveis, e que sua identidade não é previamente estabelecida e fixada. Dito de outro modo, a morte existencial mostra que, apesar de o existente já se encontrar facticamente lançado em determinadas possibilidades, é sempre possível abdicar de tais possibilidades renegando-as e assumindo outras como as suas próprias. Ou seja, por meio da morte existencial torna-se explícito para o existente que suas determinações, que são as possibilidades existenciais por meio das quais ele busca individuar-se, não são propriedades à maneira de atributos de uma substância. Antes, a antecipação da morte permite ao existente reconhecer que sua própria identidade é sempre renunciável, no sentido de que sempre lhe está aberta a possibilidade de não existir.

Semelhantemente à angústia, o que se mostra com esse fenômeno é o caráter

essencialmente indeterminado do existente que, de início e na maioria das vezes, é encoberto pelos modos impessoais através dos quais ele tende a interpretar a si mesmo. Além disso, o fenômeno da morte mostra que de início e na maioria das vezes o existente encontra-se em meio a possibilidades que não foram por ele escolhidas, mas nas quais ele foi lançado. Heidegger expressa isso ao afirmar que a morte possibilita ao existente afastar-se das possibilidades fortuitas e restringir sua própria identidade para algumas possibilidades específicas, e não, como tende o existente cotidiano, tomar sua identidade como assegurada e nos termos públicos ditados pelo impessoal. Assim, a antecipação da morte possibilita ao existente pela primeira vez reparar a tendência cotidiana de não escolher por si mesmo as possibilidades. Essa característica de ausência de escolha é precisamente o que será exibido e articulado em detalhes por Heidegger por meio do chamado da consciência e a sua reparação é caracterizada como *decisão* ou *resolução*. De posse dos conceitos de resolução e de antecipação, será possível descrever o modo próprio ou autêntico de *ser-no-mundo*. Para tanto, será preciso, antes, reconstruir os conceitos de consciência e culpa, pois é por meio do chamado da consciência que o existente pode sair do modo impessoal de *ser-no-mundo* e resolutamente voltar-se para as possibilidades de seu mundo. Na próxima seção, o foco inicial da reconstrução será os conceitos de consciência, culpa e, a partir disso, o conceito de propriedade ou autenticidade.

4 O CHAMADO DA CONSCIÊNCIA: RESOLUÇÃO, NEGATIVIDADE ESTRUTURAL DA EXISTÊNCIA E CULPA

A partir do § 54, Heidegger procura fornecer uma atestação fenomênica que corrobore sua apresentação do modo próprio de *ser-no-mundo*. Dito mais claramente, a partir deste parágrafo Heidegger busca descrever o modo próprio de *ser-no-mundo* não apenas quanto à sua possibilidade ontológica, mas também da perspectiva em que isso efetivamente ocorre. Na medida em que cotidianamente o existente tende a compreender-se impessoal, pública e impropriamente, a propriedade ou autenticidade é entendida e elucidada por Heidegger em termos de uma “modificação existencial do impessoal” (HEIDEGGER, 2009, p. 284). Assim, as notas por meio das quais se caracteriza o fenômeno do impessoal podem ser tomadas como ponto de partida da apresentação do modo não-impessoal ou próprio de *ser-no-mundo*.

Cotidianamente, o existente tende a assumir as maneiras de ser a partir do modo

como os outros são. Isso significa que a identidade do existente cotidiano é descritível em termos dos padrões públicos impessoalmente estabelecidos “dentre os quais de início e na maioria das vezes também se está”. Desse modo, na medida em que o existente é lançado no mundo, suas maneiras de ser são de início e na maioria das vezes idênticas às maneiras de ser compartilhadas pelo mundo público. O modo como Heidegger apresenta isso é destacando que o existente cotidiano encontra-se *perdido* em meio ao mundo de suas ocupações e solitudes corriqueiras. Assim, caso seja possível sair da impropriedade para a propriedade ou, dito de outro modo, caso seja possível assumir-se autenticamente e não apenas existir inautenticamente, então é preciso que ocorra, por assim dizer, um impulso na direção contrária. Lançando mão de um vocabulário que sugere uma imagem espacial, isso poderia ser apresentado como sendo o reencontro do existente consigo mesmo, uma vez que cotidianamente ele está perdido em meio ao mundo que é o dele. A estrutura existencial responsável por chamar o existente de volta para si mesmo de modo que ele possa reencontrar-se e assumir um modo de ser autêntico é a consciência e, mais precisamente, a voz da consciência. Isso é expressamente afirmado por Heidegger na seguinte passagem:

“Mas, como está *perdido* no impessoal, primeiro [o *Dasein*] deve *encontrar-se*. E para poder de algum modo encontrar-se, deve ser ‘mostrado’ a si mesmo em sua possível propriedade. O *Dasein* necessita o testemunho de um poder-ser-si mesmo, que ele já é sempre como *possibilidade*. Na interpretação seguinte tomaremos como um testemunho que responde a estas exigências o que a autointerpretação cotidiana do *Dasein* conhece como a *voz da consciência*.” (HEIDEGGER, 2009, p. 285).

Desta passagem, é importante ressaltar que Heidegger admite que a propriedade sempre seja uma possibilidade para o existente, mesmo que, como ocorre na cotidianidade, tenda a ser encoberta pela interpretação pública e imprópria. Ou seja, tanto propriedade quanto impropriedade são possibilidades abertas para o existente, embora haja uma tendência para a impropriedade. Ambas as possibilidades estão fundadas e dependem da característica formal de que o ser de cada existente está sempre em questão ou em jogo para cada um em particular. Ademais, a caracterização da consciência como se apresentando como *voz* sugere que há uma dimensão discursiva neste contexto. Desse modo, é precisamente na estrutura do discurso que se encontra a atestação da possibilidade de o existente sair da impropriedade para a propriedade.

O discurso foi caracterizado anteriormente como um dos existenciais a partir dos quais o existente abre o aí e, mais precisamente, como o existencial por meio do qual o

existente articula aquilo que é aberto compreensiva e afetivamente. Especificamente em relação à consciência, o discurso apresenta-se como *chamado* (*Ruf*), no qual há um *apelo* (*Anruf*) e uma *intimação* (*Auruf*) para que o existente assuma-se propriamente. Como está sugerido pelos termos “chamar”, “apelar” e “intimar”, a consciência caracteriza-se por vir *de encontro* à falação típica do modo cotidiano de articular a inteligibilidade. Mais especificamente, o existente é intimado a reparar a falta de escolha ou falta de eleição constitutiva da cotidianidade, pois ele é lançado no mundo de tal modo que lhe são legadas maneiras de ser impessoalmente interpretadas (HEIDEGGER, 2009, p. 286). Além disso, por dizer respeito ao existencial do discurso, e pelo discurso ser vinculado à compreensão via o fenômeno do escutar, a consciência está vinculada ao escutar e ao compreender. Dito mais claramente, se a voz da consciência pode ser escutada, então isso implica que ela dá algo a entender, ou faz com que o existente compreenda algo. De fato, “voz” aqui não é equivalente a locução verbal, mas possui precisamente a significação de dar a entender algo. Para Heidegger, o que a consciência mostra ou abre para o existente é a culpa constitutiva do existente. É possível apresentar a culpa constitutiva do existente partindo de uma reconstrução da estrutura do discurso *qua* chamado da consciência.

De acordo com Heidegger, estruturalmente o discurso é constituído por três momentos: 1) por referir-se a algo ou por ser acerca de algo, 2) por aquilo que é dito enquanto tal e 3) por comunicar algo. Assim, se a consciência é um modo do discurso, então esses momentos estruturais precisam se apresentar neste fenômeno. Para Heidegger, o discurso *qua* consciência refere-se ao *Dasein*, pois ele é o ente intimado por esse mesmo discurso. Mais precisamente, essa intimação tem por referência o *Dasein* entendido não como alguma possibilidade específica e publicamente legada a partir da qual ele se interpreta, mas sim como *ser-no-mundo* entendido como um si mesmo possível. Dito de outro modo, o chamado da consciência apela, intima e chama o *Dasein* enquanto *existente*, e não enquanto determinada possibilidade existencial que é pública e impessoalmente legada para ele. Assim, se todas as possibilidades existenciais, embora sendo públicas sempre digam respeito ao ente cujo ser sempre é uma questão para *si*, e, se o chamado da consciência atinge o existente como um si mesmo possível, então *qualquer identidade* existencial pública será intimada pelo chamado da consciência. Ou seja, exatamente por não dizer respeito a nenhuma possibilidade existencial específica

em virtude da qual o existente se individua, mas o si mesmo que está cotidianamente perdido no mundo público, o chamado da consciência atinge e intima o existente em qualquer possibilidade na qual ele eventualmente se lance.

Com base em tais características do chamado da consciência, Heidegger afirma que: “O chamado alcança o *Dasein* nesta compreensão cotidiana e mediana de si mesmo que ele já tem sempre ao ocupar-se” (HEIDEGGER, 2009, p. 288). Para Heidegger, essa intimação implica que o vínculo do existente com o impessoal soçobre, pois com o chamado da consciência o existente é interpelado a sair do modo público de *ser-no-mundo* e assumir-se como um si mesmo próprio. Claramente, a experiência que o chamado da consciência permite exibir é semelhante à experiência aberta pela angústia e pela antecipação do *ser-para-a-morte*. Pois tanto angústia quanto morte são caracterizadas por singularizar o existente e por exibir sua constituição essencialmente indeterminada e não-fixa. Dito de outro modo, se o existente fosse entendido como um ente subsistente, então suas propriedades e determinações precisariam ser vistas como estáveis e como fixas. Conforme a tendência do existente para a queda, cotidianamente ele tende a se compreender como estável ou como possuindo uma identidade estável. É precisamente esta estabilidade que, com os fenômenos da angústia, morte e, especialmente, com o chamado da consciência cai por terra. Desse modo, a intimação constitutiva do chamado da consciência vai de encontro à estabilidade por meio da qual ele tende a interpretar-se cotidianamente.

Heidegger expressamente afirma que esta intimação não significa um tipo de autoanálise da vida interior, na qual algo como um monólogo consigo mesmo se daria. A razão disso é que o modo como o chamado se dá é o *silêncio*. Dito de outro modo, ao interpelar o existente, a consciência não chama e intima dando informações, mas rigorosamente não diz nada, pois ela caracteriza-se exatamente por não apresentar aquilo que é impessoal e publicamente articulado. Ou seja, em razão de as informações serem compartilhadas pública e impessoalmente via falação, o chamado da consciência não pode ter essas características, uma vez que diz respeito não ao existente como cotidianamente se interpreta, mas ao existente enquanto tal. Desse modo, Heidegger caracteriza a consciência como sempre e apenas chamando no modo do silêncio (HEIDEGGER, 2009, p. 290).

Não obstante chamar no modo do silêncio, a consciência comunica algo ou ela

mostra algo para o existente. Para Heidegger, o que o chamado e a intimação da consciência mostram para o *Dasein* é sua característica de ser culpável ou de ser estruturalmente caracterizado pela culpa. É importante salientar que, assim como a morte foi interpretada por Heidegger estritamente em termos existenciais, assim também ele interpreta a culpa. Ou seja, Heidegger busca apresentar um conceito existencial de culpa¹. Para tanto, ele formaliza o conceito de culpável tendo em vista, por um lado, distingui-lo dos conceitos vulgares ou não-estritamente existenciais de culpa e, por outro, tendo em vista apresentar positivamente o conceito existencial de culpa.

De acordo com Heidegger, a ideia de culpável traz consigo o caráter de um *não* (HEIDEGGER, 2009, p.299). Desse modo, a ideia ou o conceito existencial formal de culpável é definido por Heidegger como “ser-fundamento de um ser que está determinado por um não -quer dizer, *ser fundamento de uma negatividade*” (HEIDEGGER, 2009, p. 300). Na medida em que esta é uma característica formal do existente, ser culpável não é algo que dependa ou que é resultado de algo que é feito pelo existente, mas contrariamente, ter culpa só é possível na medida em que o existente é estruturalmente culpável. Desse modo, caso a interpretação cotidiana assuma que culpa é algo que recai para o existente de acordo com seus comportamentos, como quando alguém comete uma falta com outro existente, então esse modo de interpretar a culpa é inadequado para caracterizar a culpa existencialmente entendida. A razão disso é que o existente é culpável estruturalmente, de tal modo que somente a partir dessa determinação ontológica originária é possível a atribuição de culpas como cotidianamente interpretada. Assim, dever algo para ou estar em dívida com alguém só é possível na medida em que o ser do existente é essencialmente determinado como culpável. Ademais, em razão de ser uma determinação do existente, a culpa precisa ser inteligível a partir da estrutura do cuidado. Heidegger empreende isso vinculando os existenciais do cuidado com a culpa por meio de seu caráter essencialmente negativo. Este vínculo pode ser reconstruído partindo da facticidade.

Na medida em que o existente comporta-se e existe como *ser-no-mundo*, ele tem sido jogado ou lançado em determinadas possibilidades. Estas possibilidades a partir

¹ Assim, os conceitos de morte, consciência e culpa são passíveis de interpretações não-existenciais. Contudo, na medida em que qualquer interpretação de tais conceitos pressupõe o sentido do ser em geral e do existente em particular, a analítica da existência apresenta-os de tal modo que é a partir dos resultados por meio dela obtidos que se deve chegar às outras interpretações possíveis. Desse modo, a analítica da existência busca apresentar tais conceitos a partir de uma interpretação originária.

das quais o existente pode chegar a ser quem ele é *não* foram postas por ele. Quer dizer, o existente não põe as possibilidades para si mesmo, mas tomando-as a partir de seu mundo é que ele pode chegar a ser quem ele é. Assim, a partir da facticidade da existência é possível destacar a característica negativa de o existente ter sido lançado no fundamento a partir do qual ele tem de ser ou no fundamento que ele *não* pôs por si mesmo. Na formulação de Heidegger: “Ainda que ele [o *Dasein*] *não* tenha posto por si mesmo o fundamento, repousa sem embargo em seu peso, que a tonalidade afetiva lhe revela como carga” (HEIDEGGER, 2009, p. 300).

Ora, os existenciais do cuidado foram anteriormente apresentados como totalidade articulada. Isso significa que o fundamento no qual o existente é lançado e sobre o qual repousa sempre está articulado pela compreensão. Dito de outro modo, o existente só é lançado em possibilidades específicas na medida em que ele abre compreensivamente e se projeta em tais possibilidades. A implicação relevante disso é que o existente, na medida em que projeta-se, se lança em algumas possibilidades, mas jamais em todas. Isso significa que enquanto projetivo, o existente se lança em determinadas possibilidades ao mesmo tempo em que *não* se lança em outras. Assim, a renúncia a possibilidades é constitutiva da estrutura existencial do projeto, o que significa que é possível destacar também na existencialidade o caráter essencialmente negativo da existência. Tendo isso por base, Heidegger conclui que:

“Tanto na estrutura da condição de jogado quanto na estrutura do projeto, se dá essencialmente uma negatividade. E ela é o fundamento de possibilidade da negatividade do *dasein* impróprio na queda, na qual o *Dasein* está sempre facticamente. *O cuidado mesmo está, em sua essência, inteiramente impregnado de negatividade.* O cuidado- o ser do *Dasein*- consiste, por conseguinte, enquanto projeto jogado, em ser-fundamento (negativo) de uma negatividade.” (HEIDEGGER, 2009, p. 301)

Na medida em que a consciência é um modo eminente do discurso por meio do qual o existente é chamado ou intimado a sair do impessoal e assumir-se autenticamente, e na medida em que essa intimação abre para o próprio existente sua característica essencialmente negativa, é a partir do chamado da consciência que o existente compreende-se a si propriamente, isto é, como um ente essencialmente finito. Dito de outro modo, a consciência possibilita ao existente sair da condição de estar perdido em meio às interpretações públicas de seu mundo e de passar a escolher determinadas possibilidades nas quais se projeta. O termo de arte de Heidegger para a abertura a partir da qual o existente pode assumir-se propriamente é “resolução” ou “decisão”. Desse modo, o

Dasein resolutivo caracteriza-se por projetar-se em possibilidades reconhecendo sua característica essencialmente negativa e finita, que foi aberta pela experiência da angústia, da antecipação da morte e articulado pelo chamado da consciência. Mais precisamente, por se tratar de um modo de abertura, a resolução diz respeito ao aí a partir do qual o ente apresenta-se *como* algo determinado.

A resolução possibilita a abertura do aí entendido como *situação*. Diferentemente do modo público e impessoal de abertura, a situação aberta via resolução caracteriza-se por ser aberta não de acordo com os padrões gerais e impessoais que são articulados pela curiosidade, falação e ambiguidade cotidianas, mas pelo fato de o existente abrir tais possibilidades como sendo *suas próprias*. Ou seja, ao abrir a situação, o existente lança-se em possibilidades que ele próprio elegeu e em relação às quais ele compromete-se. Assim, o existente autêntico ou próprio caracteriza-se por abrir suas possibilidades em determinada situação e comprometendo-se com tais possibilidades. Diferentemente do modo impróprio ou inautêntico de *ser-no-mundo*, esse modo de assumir as possibilidades é caracterizado por um auto-reconhecimento de si mesmo como o fundamento de sustentação da identidade. Dito mais claramente, *ser-no-mundo* autenticamente significa lançar-se em determinadas possibilidades que são abertas pela situação e comprometer-se com tais possibilidades, uma vez que o próprio existente é o fundamento delas.

Essa maneira eminente de compreender-se e de *ser-no-mundo* pressupõe que o existente não se interprete de um modo ontologicamente distorcido ou, dito positivamente, o modo próprio de *ser-no-mundo* pressupõe que o existente compreenda-se como existência. Isso significa que há o reconhecimento tácito da finitude e da negatividade estrutural da existência, que são cotidianamente encobertos pelo modo como impessoalmente o existente interpreta a si mesmo. Além disso, na medida em que a experiência da angústia e da morte existencial exhibe o caráter essencialmente finito e indeterminado da existência, esse comprometimento se dá paralelamente ao reconhecimento da possibilidade do abandono dessas mesmas possibilidades. Assim, o modo próprio ou autêntico de *ser-no-mundo* caracteriza-se por reconhecer a fragilidade ou vulnerabilidade existencial de qualquer identidade do existente, uma vez que elas são sempre passíveis de não importarem mais, como se atesta na experiência da angústia e sempre passíveis de serem abandonadas.

O abandono de determinada possibilidade existencial exemplifica o que Heideg-

ger caracteriza como morte existencial. Assim, o existente autêntico, por reconhecer que sua própria identidade é sempre passível de ruir e, além disso, por antecipar a possibilidade de sua morte existencial, está em posição de decidir ou resolver em quais possibilidades de seu mundo ele irá se lançar. Além disso, essa projeção autêntica, na medida em que pressupõe o chamado da consciência, implica que o existente se lance em determinada possibilidade de tal modo que ele próprio se reconheça como o fundamento dessa possibilidade. É em razão disso que a abertura constitutiva da resolução é existencialmente apresentada como o projetar-se do existente na possibilidade de ser culpável. Assim, diferentemente do modo cotidiano e impróprio de *ser-no-mundo*, o existente próprio compreende-se como culpável por qualquer possibilidade na qual ele eventualmente se lance e por meio da qual constitua sua própria identidade.

Com a apresentação do modo próprio ou autêntico de *ser-no-mundo*, Heidegger obtém a situação hermenêutica que o permite apresentar o ser do existente como totalidade. Esta totalidade é estruturalmente constituída pela finitude e pela negatividade, que são determinações ontológicas que tendem a permanecer ocultas para o existente cotidiano. Assim, de posse da fenomenologia que descreve e interpreta a experiência do colapso da familiaridade cotidiana, que se inicia com a tonalidade afetiva da angústia e é desdobrada por meio da morte existencial, consciência, culpa e resolução, Heidegger obtém não apenas as condições necessárias, mas também as suficientes para exibir o ser do existente. Ou seja, por meio da exibição da negatividade estrutural do existente as determinações ontológicas deste ente são apresentadas de um modo completo e total, mesmo que finito. Ademais, de posse disso, Heidegger pode interpretar as determinações ontológicas do existente relativamente ao tempo, que segundo ele é o horizonte a partir do qual qualquer determinação ontológica se torna inteligível. Desse modo, a exibição do ser do existente por meio da analítica da existência fornece as bases para elaborar a ontologia fundamental, uma vez que a questão acerca do sentido do ser apresenta-se como um problema apenas para o ente cujo próprio ser sempre está em questão. O ente existente, própria ou imprópria, sempre se confronta com a questão do ser, pois sua característica ontológica mais fundamental é a compreensão e a abertura para ser.

De posse da reconstrução das linhas gerais que configuram a analítica da existência, tanto como descrição do modo cotidiano quanto do modo não-cotidiano de *ser-no-mundo*, é possível introduzir uma série de perguntas que orientarão o desdobra-

mento dos capítulos seguintes. Ou seja, apesar de não ter sido exaustiva e completa, a reconstrução da analítica da existência feita até este ponto fornece as bases conceituais para introduzir o tópico propriamente dito da dissertação, a saber, o vínculo entre sentido e normatividade. É possível introduzir este vínculo com as seguintes perguntas, pois é à luz delas que serão desdobrados os capítulos seguintes. Assim, em que medida é possível destacar no interior da fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo* recursos conceituais para elucidar a normatividade? Em que consiste precisamente a normatividade e qual sua relevância para o projeto de elaboração da ontologia fundamental? Tomando os diferentes sentidos do ser apresentados até aqui, subsistência, disponibilidade e existência, em que medida o reconhecimento de um traço normativo no sentido possibilita elucidar cada um deles? Tomando como referência a distinção entre as Divisões I e II estabelecida por Heidegger em *Ser e Tempo*, em que medida esta divisão se reflete no tratamento normativo do sentido? Perguntas semelhantes a estas foram feitas por Robert Brandom, John Haugeland e Steven Crowell, cujas recepções da analítica da existência serão o foco daqui por diante. No próximo capítulo, o foco reconstrutivo estará nas recepções de Robert Brandom e John Haugeland.

III A NORMATIVIDADE DESVELADA: COMPROMETIMENTO E MORTE EXISTENCIAL

1 AS RECEPÇÕES PRAGMATISTA E TRANSCENDENTAL DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA EM LINHAS GERAIS

Recentemente, a analítica da existência foi recebida no interior de uma discussão acerca do caráter normativo do sentido. Esta recepção caracteriza-se por identificar a pergunta pelo sentido do ser, conforme apresentada por Heidegger, com a pergunta pela inteligibilidade de algo. Além disso, para esta recepção toda inteligibilidade implica o reconhecimento de normas ou padrões que atuam na identificação de algo *como* algo. Desse modo, ao apresentar os sentidos do ser, Heidegger estaria apresentando as condições normativas por meio das quais os entes são inteligíveis *como* entes determinados. Tais condições normativas implicariam condições de satisfação tanto para um determinado ente *ser* algo específico, quanto estabeleceriam condições de satisfação para avaliar os comportamentos do existente de acordo com o par sucesso/falha. Dito de outro modo, o ente seria inteligível na medida em que há o reconhecimento tácito de normas por meio das quais ele é identificado *como* algo determinado, identificação essa que se apresentaria na forma de comportamentos corretos em relação a tais entes. Como está sugerido com o termo “tácito”, o reconhecimento das normas em questão não necessita que elas estejam expressas e codificadas na forma de regras ou princípios. Ou seja, para esta recepção, regras ou princípios são normas linguisticamente codificadas, mas há normas implícitas que não são expressas como regras ou princípios. Assim, a discussão acerca do caráter normativo do sentido pode ser caracterizada, em linhas gerais, como a tentativa de explicitar as normas ou padrões implícitos que possibilitam a identificação de algo *como* algo inteligível e que possibilitam a avaliação dos comportamentos relação a tais entes como corretos ou adequados.

Mais especificamente, Robert Brandom procurou explicitar as normas constitutivas da inteligibilidade recorrendo às práticas socialmente e impessoalmente instituídas. Ou seja, para Brandom a elucidação da normatividade do sentido do ser se dá a par-

tir da dimensão social das práticas humanas compartilhadas. Metodologicamente, seu argumento desdobra-se por meio da atribuição a Heidegger do que ele próprio denomina “pragmatismo normativo”. Em linhas gerais, o pragmatismo normativo consiste no reconhecimento de que o domínio da normatividade é mais básico que o domínio não-normativo ou factual, e que as normas que estruturam o sentido e a inteligibilidade são implícitas nas práticas. Além disso, é a própria comunidade que institui as condições normativas a partir das quais o ente se apresenta inteligivelmente.

Conforme nossa reconstrução da analítica da existência, o caráter essencialmente social do existente humano é explicitado por Heidegger no contexto de discussão da identidade do existente cotidiano. Ou seja, o caráter social da existência é apresentado ainda no segundo momento da estrutura do *ser-no-mundo*. Desse modo, a recepção interpretativa de Brandom centra-se nos conceitos e temas da primeira Divisão de *Ser e Tempo*. De fato, a interpretação de Brandom move-se nos limites da primeira, mas não abarca nenhum dos conceitos existenciais da segunda Divisão. Ora, conforme Heidegger, a situação hermenêutica adotada na primeira Divisão não é suficiente para apreender maneiras de ser não-cotidianas do existente. Em razão disso, a situação hermenêutica e, assim, a Divisão I é por ele caracterizada como provisória, uma vez que as determinações ontológicas negativas da existência tendem a permanecer ocultas para o existente cotidiano. Isso traz implicações significativas para qualquer interpretação de *Ser e Tempo* que se restrinja à primeira Divisão, pois ela própria também será apenas parcialmente correta ou será incompleta.

Exatamente essa incompletude na recepção de Brandom foi expressamente apontada por John Haugeland. É importante destacar que não apenas Brandom, mas outros pragmatistas restringiram sua interpretação de *Ser e Tempo* para a primeira Divisão. Assim, por exemplo, Haugeland afirma que Dreyfus não apreendeu satisfatoriamente o papel que os conceitos da segunda Divisão desempenham para a elucidação do sentido do ser¹. Com esta observação, Haugeland tem por intuito chamar a atenção para a dificuldade de se interpretar a analítica da existência como um todo, uma vez que a

¹ *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's "Being and Time", Division I* é o *locus classicus* da interpretação pragmatista norte-americana de Heidegger. Como o título do livro sugere, a abordagem centra-se na primeira divisão de *Ser e Tempo*. É importante destacar que essa limitação interpretativa é justificada na medida em que a seção II conteria uma ‘hermenêutica da suspeita’, e que Heidegger teria falhado em secularizar concepções tomadas de Kierkegaard. A sugestão de Haugeland é precisamente interpretar a seção II não como secularização de conceito de Kierkegaard, mas como o desdobramento existencial da filosofia transcendental de Kant.

relação dos temas existencialistas da segunda divisão com a questão do ser não tem sido adequadamente apreendida.

Tendo em vista ultrapassar essas limitações e apresentar uma interpretação que unifique satisfatoriamente as Divisões I e II, a recepção interpretativa de John Haugeland identifica no horizonte da filosofia transcendental o modo correto de abordar os conceitos da segunda Divisão. Especificamente, trata-se de uma recepção que busca elucidar o caráter normativo do sentido vinculando a noção heideggeriana de verdade *qua* desvelamento com a doutrina da morte existencial. Desse modo, a normatividade do sentido é elucidada por recurso ao comprometimento que os próprios existentes têm com suas identidades. Assim, tendo em vista mostrar a maior adequação interpretativa da recepção de Haugeland em relação à de Brandom, inicialmente o vínculo entre sentido e normatividade será apresentado em termos do pragmatismo normativo.

2 A RECEPÇÃO DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA POR PARTE DE ROBERT BRANDOM: O PRAGMATISMO NORMATIVO

Em dois importantes textos, Brandom apresentou uma interpretação da primeira parte da analítica da existência e de seus conceitos centrais segundo a qual Heidegger endossaria o que ele denomina de ‘pragmatismo normativo’. Em termos mais precisos, o pragmatismo normativo é introduzido por Brandom no contexto de discussão acerca da adequação de uma recepção interpretativa da ontologia de Heidegger. Tal recepção ficou conhecida como ‘o modelo por camadas de bolo’¹ (BRANDOM, 2002, p 325). Em linhas gerais, este modelo caracteriza-se por reconhecer os sentidos do ser da existência e da disponibilidade como ontologicamente mais básicos e como independentes em relação à subsistência.

Assim, desde a perspectiva deste modelo interpretativo, é necessário admitir que entes existentes se dirijam intencionalmente para entes disponíveis, pois *ser-no-mundo* é originariamente ocupar-se com entes *qua* disponíveis e ser solícito para com entes existentes. Porém, não seria necessário que existentes se comportassem intencionalmente

¹ Brandom nominalmente cita como interpretações deste tipo as de Mark Okrent, Hubert Dreyfus e John Haugeland. Posteriormente, conforme sua interpretação de Heidegger se desdobrava, Haugeland aceitou as críticas e desconsiderou sua primeira interpretação. Sugestivamente, contudo, ao invés de adotar o pragmatismo normativo, Haugeland passou a interpretar a ontologia fundamental de Heidegger a partir do horizonte da filosofia transcendental. Ou seja, é plausível pressupor que há razões que justifiquem essa mudança interpretativa. Exatamente estas razões serão o foco da próxima seção deste capítulo.

em relação a entes subsistentes, uma vez que esta categoria ontológica depende de comportamentos intencionais que não seriam os mais básicos. Na medida em que Brandom se opõe ao modelo por camadas de bolo, ele precisa apresentar como os sentidos do ser da existência, da disponibilidade e da subsistência precisam ser tomados conjuntamente. Ou seja, Brandom se opõe à premissa de acordo com a qual os sentidos do ser da existência e da disponibilidade seriam independentes do sentido do ser da subsistência. Isso significa que é preciso mostrar em que medida há, por assim dizer, uma relação interna entre os diferentes sentidos do ser de tal modo que sejam todos desvelados pelo existente. E é exatamente por meio do pragmatismo normativo que Brandom busca mostrar que se há algum ente caracterizado como existência, *então* ele está aberto para todos os sentidos do ser. É possível iniciar a reconstrução caracterizando em linhas gerais o pragmatismo normativo atribuído a Heidegger.

De acordo com Brandom, o pragmatismo normativo caracteriza-se por dois comprometimentos, a saber, 1) que o domínio da normatividade é mais básico ou é primário em relação ao domínio factual e 2) que as normas em questão não precisam estar formuladas como regras expressas (codificadas linguisticamente de modo explícito) (BRANDOM, 2002, p. 325). É importante destacar que a prioridade do domínio normativo em relação ao domínio factual é de ordem explicativa e conceitual. Ou seja, seria possível apresentar entes com determinações ontológicas objetivas partindo de entes cujas determinações ontológicas são normativas, mas não o contrário. Dito de outro modo, para o pragmatismo normativo, não seria possível apresentar a inteligibilidade de todos os entes partindo de determinações objetivas e factuais, mas poder-se-ia apresentar as determinações factuais partindo de entes estruturalmente normativos.

Assim, se Heidegger endossa o pragmatismo normativo, então ele precisa estar comprometido com a prioridade explicativa e conceitual da normatividade em relação ao domínio factual. Contudo, antes de explicitar em que medida estes pontos podem ser destacados no interior da analítica da existência, Brandom os contrasta com concepções filosóficas tradicionais. Este contraste permitirá obter maior clareza quanto à natureza tanto do pragmatismo quanto da normatividade que Heidegger supostamente subscreveria. Como, então, tradicionalmente foi articulado o domínio da normatividade com o domínio dos fatos? E como tradicionalmente se entendeu a relação entre normas e regras?

Com relação ao ponto relativo à articulação entre os domínios normativo e factual, Brandom destaca que tradicionalmente as normas foram entendidas como secundárias ou como dependentes de um domínio não-normativo, objetivo e independente dos seres humanos. Numa palavra, a normatividade foi entendida como repousando sobre ou como sendo um *addendum* àquilo que tradicionalmente foi entendido como sendo o ‘real’ (BRANDOM, 2002, p. 325). Metaforicamente, esta dependência pode ser ilustrada com a imagem de um manto lançado sobre aquilo que é real. O manto seria a normatividade, fruto de desejos, projetos e valorações humanas contingentes e, portanto, seria algo acrescido àquilo que é propriamente real². A implicação ontologicamente relevante disso é que apenas o que seria descritível objetivamente seria propriamente real e, uma vez que normas são entendidas por relação aos projetos contingentes e variáveis do existente humano, a normatividade repousaria nesse domínio eminentemente objetivo e independente dos existentes humanos.³

No que diz respeito à pergunta pela relação entre normas e regras, Brandom afirma que tradicionalmente as normas foram entendidas como princípios ou regras e, assim, como linguisticamente expressas na forma de regras ou leis codificadas. Ou seja, conforme tradicionalmente entendido, reconheceu-se o domínio normativo em termos de regras e princípios linguisticamente expressos, e que seriam tomados como tais por um determinado sujeito. Além disso, este segundo ponto atrela-se ao primado tradicionalmente conferido ao *saber-que* em relação ao *saber-como*, pois as normas que regulariam as condutas seriam expressamente aceitas pelo agente como princípios lin-

² Embora Brandom não mencione, parece plausível pensarmos que este modo tradicional de conceber a realidade expresse comprometimentos com a metafísica da presença. Em linhas gerais, esta concepção metafísica reconhece que as propriedades dos entes são inteligíveis à luz do presente, no sentido de que o que é propriamente o ente é aquilo que perdura no tempo ou que não se altera em diferentes pontos do tempo. Assim, haveria a pressuposição de um domínio objetivo e metafisicamente estável sobre o qual seriam lançados os propósitos e significados humanos, de modo que estes seriam considerados como dependentes daqueles. Contudo, com a admissão da pluralidade ontológica e o reconhecimento de diferentes sentidos do ser irreduzíveis e, além disso, com o primado metodológico da cotidianidade, Heidegger pareceria apresentar dificuldades significativas para uma posição filosófica que inicie comprometendo-se com a tese metafísica de que apenas entes subsistentes são propriamente reais.

³ Paralelamente a esta tese, se poderia sustentar que entes disponíveis materiais, como martelos, dependem ontologicamente da subsistência, pois o martelo precisa possuir certas características físicas para funcionar como tal (solidez, extensão, peso etc.). Contudo, esta tese move-se a partir de pressuposições fenomenologicamente questionáveis, uma vez que a experiência que se tem do martelo *enquanto* ente disponível não é redutível à experiência do martelo *como* ente subsistente. Assim, por exemplo, o modo de acesso adequado ao ente disponível é empregá-lo de acordo com sua significatividade e não, por assim dizer, descrevê-lo como uma determinada coisa dotada de certas propriedades. Além disso, conforme visto na apresentação da mundaneidade, mesmo entes materiais podem ser experienciados e tornados inteligíveis *como* entes disponíveis, de modo que a natureza é entendida como um ente intramundano que se apresenta inteligivelmente a partir do mundo.

guisticamente formulados. Embora não mencione explicitamente, é possível destacar esse modo de compreender o domínio normativo em Kant, pois a normatividade que determinaria a conduta humana assumiria a forma de leis que o agente explicitamente reconheceria como tais. A partir deste reconhecimento explícito, o agente determinaria sua própria vontade autonomamente, como bem exemplifica o imperativo categórico. Ou seja, para a tradição, seria preciso *saber o que é* a regra em questão para submeter-se a ela.

Para Brandom, o pragmatismo normativo apresenta-se como uma posição radicalmente distinta, pois com relação ao primeiro ponto, sustenta que o domínio da normatividade é *pressuposto* pelo domínio factual e que este é, portanto, privativamente explicado por aquele. Ou seja, ao invés de o domínio normativo ser compreendido como um acréscimo ao domínio real, este último passa a ser entendido como uma *privação* em relação ao domínio da normatividade (BRANDOM, 2002, 326). Além disso, as normas não expressas linguisticamente e implícitas são entendidas como mais básicas e como necessárias para as normas codificadas na forma de regras. Em termos condicionais, este segundo ponto poderia ser apresentado assim: *se* há princípios ou regras linguisticamente expressas que são reconhecidas explicitamente pelo existente humano, *então* há o reconhecimento de normas implícitas. Mas como identificar estes comprometimentos em *Ser e Tempo*? E em que medida a relação entre o domínio normativo e factual pode ser elucidada com os recursos conceituais da ontologia fundamental?

No que diz respeito à primeira pergunta, a justificativa de Brandom para atribuir a Heidegger o pragmatismo normativo repousa no modo como se inicia o desdobramento da analítica da existência. Dito explicitamente, ao destacar o modo cotidiano de *ser-no-mundo* como ponto de partida para a analítica da existência, Heidegger admitiria a prioridade explicativa da normatividade em relação ao domínio factual. Assim, especificamente em relação ao ponto 1, o argumento de Brandom repousa sobre o vínculo entre *ser-no-mundo* e o sentido do ser da disponibilidade (BRANDOM, 2002, p. 326).

Ora, de acordo com a descrição da cotidianidade, de início e na maioria das vezes os existentes humanos perseguem fins e lidam com entes à sua volta que são compreendidos a partir do sentido de ser da *disponibilidade*. Estes entes, caracterizados por ocuparem uma posição específica no interior de uma totalidade de entes disponíveis, envolvem uma dimensão normativa, pois há comportamentos específicos em relação a

tais entes que podem ser avaliados como corretos e incorretos. Ou seja, ao compreender um determinado ente *como* um ente disponível, o existente determina cursos de ação de acordo com as funções pragmáticas ou a significatividade deste ente. Assim, compreender um determinado ente como um martelo é compreendê-lo como utilizável em relação a determinados entes, em determinado contexto e com vistas a certos propósitos. As remissões constitutivas dos entes disponíveis determinam o escopo de comportamentos adequados, de modo que ao engajar-se em determinada ocupação, o existente submete-se àquelas remissões. Assim, na medida em que tais ocupações são orientadas por propósitos e por finalidades, elas são avaliáveis à luz do padrão sucesso/falha, ou da adequação/inadequação e isso significa que *de início e na maioria das vezes* os comportamentos dos existentes humanos são normativamente estruturados e avaliáveis. Mas de onde extrair os critérios de acordo com os quais é possível avaliar um determinado comportamento como correto ou adequado? E dado que os entes utensiliares possuem funções específicas que são articuláveis com outros entes utensiliares, em que medida a normatividade dessas funções auxilia a compreender o sentido do ser da disponibilidade?

Ambas as perguntas são internamente articuladas, e é possível iniciar a resposta partindo da segunda. Assim, a normatização dos entes disponíveis é apresentada formalmente por Brandom em termos da sua inserção em tipos de performances responsivas a tipos de práticas. Trata-se de uma ampla e complexa rede de relações sociais normativas a partir das quais são estabelecidos e instituídos os critérios de identificação de algo *como* algo determinado. Para Brandom, um determinado item utensiliar possui identidade de acordo com os padrões socialmente aceitos, pois a “prática social é a mais alta corte de apelo” (BRANDOM, 2002, p. 298). Quer dizer, um determinado ente disponível se apresenta *como* algo determinado de acordo com os padrões que a comunidade normativamente impõe, uma vez que há o reconhecimento tácito da autoridade dos critérios sociais⁴. É possível elucidar e justificar a afirmação de que a comunidade dita e possui autoridade sobre os critérios de identificação de entes contrastando com o modo objetivo e não-normativo de descrever estes mesmos entes.

⁴ De acordo com Brandom, a autoridade da comunidade para ditar a identidade ontológica de entes sociais é análoga à autoridade do sujeito em relação a seus próprios estados internos. Desse modo, se o sujeito, entendido em termos cartesianos, possui autoridade e tem acesso privilegiado a seus próprios estados internos, analogamente a comunidade e seus membros que se reconhecem mutuamente têm autoridade e acesso privilegiado aos entes sociais. Quer dizer, a identidade ontológica de um determinado ente social depende do modo como a comunidade e os seus membros tomam este mesmo ente.

Do ponto de vista de uma descrição objetiva, diferentes entes e comportamentos são similares a outros entes e comportamentos de incontáveis maneiras. Essa similaridade entre os entes e os comportamentos torna possível que sejam descritos objetivamente de muitos modos. Assim, por exemplo, seria possível descrever um ente como um martelo objetivamente em termos físicos, e do mesmo modo se poderia descrever o comportamento de martelar em termos objetivos. O problema, segundo Brandom, é que há infinitas possibilidades de descrição objetiva, pois deste ponto de vista, por exemplo, o que diferenciaria o martelo de uma marreta, ou o comportamento de martelar do comportamento de arrancar pregos? Quer dizer, a não ser que se parta da pressuposição de que se trata de entes distintos e de comportamentos distintos, ambos poderiam ser infinitamente descritíveis em termos objetivos sem, com isso, se elucidar o caráter específico dos comportamentos *como* martelar e do ente *como* martelo.

Este problema pode ser contornado apelando para o modo como um determinado ente e uma determinada prática se fazem presentes no interior de uma determinada comunidade. Ou seja, um ente apresenta-se como ente determinado, por exemplo, como um martelo, a partir do modo pelo qual a comunidade estabelece algo como sendo um martelo. Dito de modo simples, determinada comunidade desenvolve práticas específicas com entes específicos (martelar) de tal modo que as performances (martelar este prego nesta tábua), para serem inteligíveis e aceitáveis como práticas corretas, sempre refletem os padrões sociais. Assim, martelar, por exemplo, é uma performance específica e responsiva a determinados modos socialmente instituídos de se lidar com algo, especificamente um martelo. Em última instância, o argumento de Brandom pretende mostrar que não é uma determinada propriedade objetiva do ente que faz dele um martelo ou que possibilite que este ente seja identificado *como* um martelo, mas sim o modo como este ente é socialmente reconhecido e o papel que este ente assume no interior das práticas sociais⁵. Isso significa que os critérios de identificação dos entes são normatizados pela comunidade e que há um pragmatismo quanto a autoridade, pois são as práticas que estabelecem os modos corretos de comportar-se em relação a determinado ente. As-

⁵ Em *Composition and Constitution: Heidegger's Hammer*, David Cerbone elucidada a significatividade do martelo *qua* martelo como sendo irreduzível à composição material deste ente. Em termos ontológicos-categoriais, isso significa que o ente disponível não é redutível ao ente subsistente. Em linhas gerais, a abordagem de Cerbone caracteriza-se por precisamente reconhecer o papel constitutivo das práticas e dos projetos no interior dos quais o ente disponível se apresenta *como* inteligível. Talvez isso possa ser ilustrado com a seguinte analogia: a cadeia carbônica de um determinado ente não faz dele um ente disponível específico, mas a cadeia remissional socialmente instituída, sim.

sim, o ente disponível é identificado *como* ente determinado a partir do reconhecimento das normas sociais que regulam as práticas em relação a entes específicos.

Desse modo, as normas que governam os comportamentos e que instauram padrões de acordo com os quais é possível avaliar um comportamento específico são de natureza social. De fato, a interpretação de Brandom é caracterizada por alguns como um tipo de ‘normatividade social’⁶. Isso significa que a elucidação da normatividade ou o *locus* da normatividade é identificado na característica social da existência humana. Para Brandom, o *ser-com* é o existencial apresentado por Heidegger para destacar a estrutura social da existência e o impessoal (*das Man*) o seu caráter normativo, público e institucional. Desse modo, as normas publicamente estabelecidas são repassadas socialmente de um indivíduo para o outro por meio da imitação e de censura de comportamentos. Ou seja, socialmente são estabelecidas performances de um tipo específico como adequadas em relação a um ente específico (como o martelar em relação ao martelo), o que Brandom denomina formalmente de “tipo de performance de reconhecimento responsivo” (*responsive recognition performance type*)⁷ (BRANDOM, 2002, p. 307).

No caso de entes disponíveis, estes reconhecimentos responsivos são os comportamentos práticos ou as ocupações específicas em relação aos entes utensiliares. Ou seja, os critérios que determinam o ser de um determinado ente utensiliar expressam-se, cotidianamente, na forma dos comportamentos responsivos a esses mesmos critérios. (BRANDOM, 2002, 316). Por exemplo, ao martelar com o martelo o existente expressa, por meio do comportamento, o reconhecimento tácito de que a função deste ente é, por exemplo, pregar. Do mesmo modo, é possível identificar um comportamento incorreto, como quando alguém segura o martelo de maneira inadequada. Assim, as normas sociais implícitas nas práticas determinam os comportamentos que são adequados em relação aos entes cujas funções são socialmente tipificadas.

Do mesmo modo, entes existentes têm suas identidades determinadas impesso-

⁶ Haugeland, em *Essays of Metaphysics of Mind*. Exatamente neste contexto, Heidegger é apresentado como admitindo a distinção entre normas sociais e normas objetivas, diferentemente de Brandom, que admitiria como social a natureza de qualquer normatividade.

⁷ A formalização de práticas e tipos de performance é bastante complexa e é inserida no contexto em que Brandom formaliza a noção de mundanidade. Em linhas gerais, uma prática, como martelar, é instituída socialmente de modo que certas performances, martelar com este martelo neste prego, sejam avaliadas como corretas. Isso implica que o ente seja tomado *como* algo com inteligibilidade, a saber, como um ente cuja função é pregar. Assim, os comportamentos expressam o reconhecimento das normas, pois ao martelar com o martelo o existente o usa de acordo com os padrões socialmente impostos. Isso também permite reconhecer comportamentos desviantes e, claro, corrigi-los.

almente. Conforme a reconstrução da analítica da existência, a identidade do existente é caracterizada como o 'em-virtude-de' para o qual as remissões dos entes utensiliares remontam. Assim, ao compreender um determinado ente a partir do reconhecimento dos critérios sociais e normativos de identidade, o existente compreende-se a si mesmo em termos dos padrões sociais. Em uma palavra, cotidianamente o existente humano é o que ele faz, de modo que sua identidade também é socialmente tipificada. Isso significa que as maneiras de ser a partir das quais o existente pode chegar a ser quem ele é são socialmente normatizadas, porquanto são indissociáveis das ocupações com entes cuja identidade é definida pelos critérios sociais normativos.

Até neste ponto, considerou-se entes cuja identidade ontológica é a da disponibilidade e da existência. A inteligibilidade destes entes repousa, conforme nossa reconstrução, na normatização social que estabelece os critérios de acordo com os quais o ente se apresenta *como* algo determinado. Mas e em relação à identidade ontológica de entes *qua* subsistência? Haveria comportamentos responsivos a este tipo de ente?

De acordo com Brandom, os comportamentos responsivos a entes *qua* subsistentes são os comportamentos linguísticos assertivos. Dito de outro modo, os entes subsistentes se apresentam inteligivelmente para o existente no interior de práticas linguísticas através das quais são predicadas propriedades para sujeitos, como quando se diz "o martelo pesa um quilograma". Mais especificamente, Brandom destaca que as performances responsivas a entes subsistentes são as inferências que são admitidas como aceitáveis. Assim, por exemplo, ao afirmar que o martelo possui um quilograma, a resposta comportamental adequada é inferir toda sorte de coisas justificáveis, tais como o fato de o ente ser extenso, de ter menos do que dois quilogramas e mais do que quinhentas gramas etc. Ou seja, ao afirmar algo de determinado ente, são destacadas propriedades e estabelecidas relações que permitem fazer inferências, e é o caráter inferencial da prática linguística que atua como o critério normativo para a avaliação do comportamento em relação ao ente *qua* subsistente.

Ora, de acordo com a interpretação de Brandom, então, apenas se são adotados comportamentos linguísticos em relação aos entes se os pode compreender *como* entes subsistentes, mas isso somente é feito tendo por base a estrutura normativa da disponibilidade. A razão disso é a de que Brandom entende sentenças assertivas como entes disponíveis cuja função pragmática ou significatividade é precisamente a de destacar

propriedades dos entes que são seus referentes e, assim, inferir algo de algo (BRANDOM, 2002, p.315). Se a linguagem em geral e as sentenças assertivas em particular são entendidas como entes disponíveis e, portanto, são entes estruturados normativamente por práticas sociais, então as regras e princípios formulados linguisticamente dependem de normas implícitas nas práticas. Dito de outro modo, as normas sociais implícitas nas práticas, e que permitem estabelecer e distinguir as performances responsivas aos entes, são condição de possibilidade para que sejam explicitadas linguisticamente na forma de regras expressas.

Tendo por base o que foi apresentando, é possível afirmar que Brandom admite um primado metodológico e explicativo do domínio da normatividade em relação ao domínio factual. Mais especificamente, este primado metodológico identifica-se na interpretação de Brandom das sentenças assertivas como entes disponíveis cuja função específica é precisamente a de atribuir propriedades objetivas aos entes a partir das quais é possível inferir algo. Assim, há a admissão de que é a partir da disponibilidade, isto é, dos entes inteligíveis a partir das normas socialmente compartilhadas, que algo como a subsistência pode apresentar-se. Ora, mas essa derivação de um sentido em relação ao outro sentido do ser precisamente não caracteriza o modelo interpretativo por camadas de bolo? Como Brandom poderia contornar sua própria crítica?

Primeiramente, é preciso enfatizar que a tese interpretativa do modelo por camadas de bolo pressupõe que as atitudes intencionais prático-operativas são independentes das atitudes intencionais linguísticas⁸. Supostamente, Heidegger apresentaria a intencionalidade pré-linguística com a descrição das ocupações cotidianas, que precisamente caracterizam-se por visar entes *qua* disponibilidade. Isso teria a implicação ontologicamente relevante de que seria admissível que o existente estivesse aberto sempre para entes disponíveis, mas que a subsistência poderia não ser aberta ou acessível como tal. Ou seja, não é possível haver subsistência sem disponibilidade e existência, mas poderia haver existência e disponibilidade sem subsistência. E é precisamente a atribuição deste

⁸ Em seu texto "*Heidegger on being a person*", John Haugeland precisamente adota essa linha interpretativa. Em termos gerais, o argumento de Haugeland desdobra-se a partir da normatividade social que institui os padrões de identificação de algo. Para tanto, as normas sociais que são legadas via repetição e censura de comportamentos atuam como o domínio mais básico da inteligibilidade. Seria admissível, desde esta perspectiva, que entes que reconhecem comportamentos socialmente instituídos e os repassam adiante mediante a censura de comportamentos desviantes não necessitem adotar atitudes proposicionais para isso. Assim, na medida em que a identidade dos entes disponíveis consiste precisamente na instituição dos padrões sociais, seria admissível que mesmo sem a atitude intencional proposicional haveria entes *qua* disponíveis.

movimento conceitual a Heidegger, feito pelo modelo interpretativo por camadas de bolo, que é alvo da objeção de Brandom.

Textualmente, a objeção de Brandom se vale de certas passagens de *Ser e Tempo* em que Heidegger caracteriza os existenciais do discurso, da queda, da falação e do enunciado. Mais especificamente, a estratégia consiste em reconhecer que os existenciais não são meras características gerais no sentido antropológico, mas determinações ontológicas formais que qualquer ente existente, para corretamente ser caracterizado como tal, precisa satisfazer. Além disso, por estas determinações serem estruturalmente articuladas, conforme anteriormente apresentado com a estrutura do cuidado, elas não podem ser consideradas isoladamente. Assim, se alguns dos existenciais são admitidos como determinações ontológicas e como necessários, então todos os existenciais precisam ser considerados como necessários. Para usarmos uma expressão do próprio Brandom, os existenciais não vêm isolada e separadamente, mas “como em um pacote” (BRANDOM, 2002, p. 330)

Ora, o discurso anteriormente foi caracterizado como um dos existenciais por meio dos quais o existente tem abertura para o ente e para o mundo. Além disso, o existente caracteriza-se ontologicamente como possuindo uma tendência para a queda. Isso significa que de início e na maioria das vezes o existente move-se em meio à falação constitutiva da publicidade do mundo no qual é lançado. Assim, se o existente é caracterizado formalmente por possuir abertura, e se abertura é constituída pelo discurso, então o existente não pode ser considerado como não possuindo a estrutura existencial do discurso *qua* falação. Para Brandom, a falação necessariamente envolve asserções ou enunciados, pois a falação caracteriza-se precisamente por tomar aquilo que é dito sobre algo e repassar adiante. Dito de outro modo, a falação é o fenômeno discursivo cotidiano por meio do qual aquilo que é dito enquanto tal é passado adiante, e assim sucessivamente. Ora, conforme a interpretação de Brandom, na medida em que há o enunciado assertivo, há a predicação de propriedades para sujeitos. Isso significa que se há abertura, então há abertura para entes *qua* subsistentes. Com esse longo percurso de relações conceituais de *Ser e Tempo*, Brandom está em posição de textualmente objetar o modelo interpretativo por camadas de bolo como sendo inadequado.

A interpretação de Brandom limita-se à primeira seção de *Ser e Tempo*, embora a razão disso não seja por ele apresentada. É razoável supor que isso se deva ao fato de ser

uma interpretação pragmatista, pois como os temas da morte, da angústia e da consciência, conforme tratados por Heidegger na seção dois poderiam ser alocados positivamente no interior do pragmatismo? Dito de outro modo, a angústia possibilita a experiência de os entes não importarem, de tal modo que nesta situação o existente caracteriza-se como existencialmente incapaz de ser as identidades que ele costumeiramente é. Como seria possível, então, a recepção pragmatista, cujo eixo no qual se apoia é precisamente o engajamento ocupacional característico do modo familiar de *ser-no-mundo*, situar em seu interior o núcleo conceitual que engloba a angústia, morte, culpa e consciência? Além disso, em razão de entender como tarefa necessária a de elucidar as estruturas existenciais conforme se apresentam em modos não cotidianos de *ser-no-mundo*, Heidegger entende que a primeira seção de *Ser e Tempo* sofre de uma ‘incompletude’. Assim, o intérprete que se mantém nesta seção percorre, por assim dizer, parte do caminho em direção à analítica da existência e, por essa via, em direção à ontologia fundamental. Haugeland procurou avançar um pouco mais e, na próxima seção, o foco precisamente será sua recepção interpretativa.

3 A INTERPRETAÇÃO TRANSCENDENTAL DA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE JOHN HAUGELAND: VERDADE E FINITUDE

Em sua primeira interpretação de Heidegger, John Haugeland defende uma posição interpretativa da analítica da existência e da natureza social da normatividade muito próxima à de Brandom (HAUGELAND, 2013, pp. 3-17). Contudo, duas décadas depois, ao avaliar sua própria posição anterior e caracteriza-la como tendo ‘originado’ algo assim como o pragmatismo normativo, Haugeland levantou suspeita quanto à adequação de tal estratégia de leitura (HAUGELAND, 2013, p. 157). Mais especificamente, o alcance interpretativo de tal pragmatismo é colocado em questão, pois pouco ou nada da segunda Divisão de *Ser e Tempo* é elucidado ou até mesmo considerado a partir desta estratégia interpretativa (HAUGELAND, 2013, p. 157).

Sendo assim, com vistas a fornecer uma interpretação que dê unidade aos diversos temas e conceitos que atravessam a analítica da existência, tanto na primeira quanto na segunda divisão, Haugeland apresentou uma abordagem que pode ser denominada de ‘existencialismo transcendental’ (HAUGELAND, 2013 p.187). Como se sugere pela própria expressão, a analítica da existência em geral, e seu desdobramento na Divisão II

em particular, são interpretadas a partir do horizonte da filosofia transcendental. Mas em que medida a filosofia transcendental poderia ser vinculada com os temas da angústia, morte ou culpa? E em que medida é possível elucidar o caráter normativo do sentido a partir do existencialismo transcendental?

É possível iniciar uma resposta para a primeira pergunta especificando os conceitos da analítica da existência que são vinculados por Heidegger. Especificamente, então, o vínculo estabelecido é entre os conceitos de verdade e de morte. Conforme apresentado mediante a reconstrução de *Ser e Tempo*, os termos ‘verdade’ e ‘morte’ possuem uma acepção técnica para Heidegger, pois ‘verdade’ não é originariamente entendida em termos de uma relação de adequação entre um juízo e aquilo a que está referido. Antes, Heidegger resgata a noção grega de desvelamento, no sentido de retirar do ocultamento, como sendo o conceito originário de verdade. Do mesmo modo, ‘morte’ não designa o fenômeno biológico do término da vida ou o colapso vital de um organismo, mas é entendido em termos estritamente existenciais e indica uma possibilidade na qual o existente é lançado e em relação à qual sempre se comporta.

De posse desta especificação, é possível apresentar com maior clareza o papel preciso da filosofia transcendental no interior da recepção interpretativa de Heidegger. Inicialmente, este papel pode ser caracterizado em termos metodológicos. Ou seja, a filosofia transcendental, e com ela seu vocabulário de ‘condições de possibilidade’, é o modo correto de abordar unificadamente os temas e conceitos da segunda com os da primeira Divisão de *Ser e Tempo*. Ora, a pergunta orientadora dos esforços de Heidegger é a questão acerca do *sentido* do ser. Esta questão foi interpretada por esta recepção como equivalente à pergunta pela inteligibilidade de algo, isto é, com a pergunta pelo sentido do ser o intuito de Heidegger seria explicitar as condições a partir das quais o ente se apresenta *como* ente determinado e inteligível. Desse modo, é razoável pensar que “verdade” e “morte” são termos que se articulam com a pergunta pela inteligibilidade do ente¹. É possível reconstruir esta articulação partindo de uma caracterização mais detalhada do conceito de verdade.

O significado originário de verdade é apresentado por Heidegger em conexão com o ser do ente. Dito explicitamente, a verdade *qua* desvelamento indica o caráter

¹ Para Heidegger, todos os conceitos de *Ser e Tempo* cumprem uma função no interior do projeto de elaboração da ontologia fundamental. Desse modo, o núcleo conceitual existencialista que engloba morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade deve ser visto à luz de sua contribuição para a elucidação do sentido do ser.

essencialmente aberto do existente humano para o *sentido* do ser e, assim, para o ente *como* ente determinado. Caracterizada desta maneira, a noção de verdade permite visualizar e enfatizar a diferença ontológica, isto é, que o ser não é o ente, mas aquilo que determina o ente *enquanto* ente. Assim, desvelar o sentido do ser significa abrir ou ter acesso àquilo que determina o ente *como* ente ou o que torna o ente inteligível como um ente determinado.

Paralelamente à diferença ontológica, Heidegger estabeleceu uma distinção entre o desvelar e o descobrir. Dado que desvelar é sempre relativo ao ser do ente, é plausível supor que o descobrimento é relativo aos entes. De fato, o comportamento descobridor refere-se ou está dirigido aos entes, enquanto que o comportamento que desvela dirige-se para o ser do ente. Nesse sentido, é possível caracterizar o desvelamento como verdade ontológica e o descobrimento como verdade ôntica (HAUGELAND, 2013, p 194). É precisamente tornando clara a natureza da articulação entre desvelamento e descobrimento, ou entre verdade ôntica e ontológica, que Haugeland estabelece o vínculo entre a filosofia transcendental com a analítica da existência. Mais especificamente, é apresentando o desvelamento como condição de possibilidade da verdade ôntica que Haugeland abre a perspectiva a partir da qual é possível visualizar a importância do tema da morte. Mas em que medida o desvelamento pode ser considerado como possibilitando o descobrimento e, assim, a verdade ôntica? Formulada de modo mais preciso: qual a razão de se entender o desvelamento do ser como condição de possibilidade para a verdade ôntica?

Esta pergunta incide no núcleo conceitual a partir do qual todo argumento de Haugeland se desdobra e, antes de efetivamente respondê-la, é preciso apresentar a estrutura do argumento. Mais especificamente, este desdobramento se dá em três níveis, cada um dos quais tendo por objetivo mostrar algo. Assim, com cada um dos níveis Haugeland pretende mostrar 1) em que medida o desvelamento é condição de possibilidade para a verdade ôntica; 2) em que medida todo desvelamento de entes é também um auto-desvelamento e 3) em que medida a morte existencial se vincula com o problema da verdade e, assim, qual o papel da morte no interior da ontologia fundamental. Como é possível identificar, estes níveis ou estágios do argumento de Haugeland são internamente vinculados e se movem no horizonte da filosofia transcendental. No interior deste horizonte e conforme o argumento de Haugeland se desdobrar será possível destacar

o caráter normativo do sentido. De posse destas considerações, é possível responder efetivamente a seguinte pergunta: em que medida ou qual a razão de se entender o desvelamento como condição de possibilidade para o descobrimento?

Primeiramente, é importante destacar que tanto o desvelamento quanto o descobrimento são estruturados pelos existenciais da compreensão, do discurso e da afetividade. Na reconstrução da analítica da existência, estes existenciais foram apresentados em termos de uma totalidade articulada, de tal modo que não é adequado considerá-los isoladamente. O que diferencia o desvelamento em relação ao descobrimento é precisamente o fato de que os existenciais que os compõem estão referidos em um caso ao ser e, no outro, ao ente. Dito expressamente, desvelar o ser é algo empreendido mediante os existenciais da compreensão, do discurso e da tonalidade afetiva. Na medida em que a verdade ontológica é entendida em termos de condição de possibilidade para o comportamento descobridor é precisamente mediante o papel de tais existenciais que isso será justificado. É possível apresentar esta justificativa partindo de um exemplo com o qual os leitores de *Ser e Tempo* estão bastante familiarizados: o martelar com o martelo.

O comportamento descobridor do ente caracteriza-se por ser estruturado pela compreensão, pela tonalidade afetiva e pelo discurso. Conforme nossa reconstrução da analítica da existência, compreender onticamente significa saber-fazer, possuir a capacidade ou a habilidade para fazer algo. Nesse caso específico, compreender o martelo é saber empregá-lo, utiliza-lo com vistas a determinado fim. Assim, ao compreender o martelo e martelar com ele, são postos em relação diferentes entes, tais como tábuas, pregos, mesa e assim por diante. Para tanto, a situação específica no interior da qual se desdobra a performance de martelar precisa ser aberta. Esse contexto é aberto pelo existente via tonalidades afetivas, no sentido de que o existente é sensível e responsivo ao ambiente no interior do qual a tarefa se desenrola, pois os entes da lida importam de alguma maneira. Por exemplo, se a tarefa destina-se a fazer uma casa de passarinho, então o existente será sensível, por exemplo, ao prego que precisa ser posto em determinada madeira e à iluminação do ambiente, mas outros entes, como um eventual sapato velho que está próximo, não importarão. A menos, claro, que de alguma maneira esse ente venha a atrapalhar o andamento da atividade. Mas isso precisamente corrobora o fato de que os entes importam e que o existente é responsivo a essa importância.

Isso significa que ao se engajar compreensiva e afetivamente em determinada

ocupação, o existente distingue entes de seu entorno em termos de relevância, de importância. Ou seja, a tarefa é acompanhada por uma articulação do ambiente e dos entes de seu entorno. Precisamente esta articulação é caracterizada como o papel discursivo da abertura. Assim, ao martelar com o martelo, o existente o compreende articulando-o com entes do entorno que importam de alguma maneira. Ora, mas qualquer comportamento em relação ao martelo é onticamente verdadeiro ou, formulado com outros termos, qualquer comportamento em relação ao martelo o descobre? Caso a resposta seja negativa, qual o critério para decidir que comportamentos específicos são corretos e, assim, verdadeiros em relação a tal ente?

No que diz respeito à primeira pergunta, não parece plausível que qualquer comportamento seja adequado, pois então todos seriam onticamente verdadeiros. Ou seja, caso se admita que qualquer comportamento seja correto, não faria sentido distinguir entre comportamentos onticamente verdadeiros daqueles que não o são. Isso é fenomenologicamente falso, na medida em que há comportamentos corretos e incorretos. Isso significa que os comportamentos são passíveis de uma avaliação normativa em termos de correção/incorreção. Assim, o martelar é um comportamento onticamente verdadeiro em relação ao martelo, porquanto o descobre *como* tal. Isso nos conduz para a segunda pergunta, pois deve haver um critério para distinguir aqueles comportamentos que realmente descobrem os entes daqueles que não o fazem. De acordo com Hauge-land, a resposta a esta pergunta encontra-se precisamente no papel dos existenciais em relação ao ser do ente. Mais especificamente, o vínculo se dá entre os existenciais *qua* desvelamento e a noção de possibilidade.

Ontologicamente entendida, a compreensão significa projetar o ser do ente em possibilidades. Dito de outro modo, a habilidade ontológica consiste em distinguir aquilo que é possível daquilo que é impossível para um determinado ente. Isso significa que há uma articulação de modo a distinguir possibilidades de *im*possibilidades. Assim, o existencial a partir do qual são distinguidas possibilidades, e nesse sentido articuladas, é o discurso. Ao compreender um determinado ente *como* um martelo, por exemplo, se projeta este ente em determinadas possibilidades de uso e se excluem outras tantas possibilidades. Desse modo, há claramente um elemento normativo vinculado à projeção e à possibilidade de um ente disponível, pois isso se dá precisamente de acordo com o papel que o determinado ente que é compreendido, e assim projetado, cumpre

no interior de uma tarefa². Haugeland expressamente afirma que possibilidades são alternativas ou opções abertas por normas, no sentido de papéis que os entes podem vir a desempenhar e como eles podem desempenhar (HAUEGELAND, 2013, p 36)³. Além disso, as possibilidades projetadas via compreensão do ser e articuladas como distintas de impossibilidades são afetivamente *importantes*, no sentido de que o existente humano é responsivo às possibilidades.

É precisamente essa responsividade que possibilita a introdução de uma distinção entre algo que é supostamente descoberto daquilo que é de fato descoberto, ou seja, é por essa responsividade que se pode justificar que alguns comportamentos concedam verdade ôntica para outros. Em outros termos, os comportamentos que descobrem os entes precisam ser distinguidos daqueles que não os descobrem, e é precisamente a partir da responsividade à projeção em possibilidade que tais comportamentos são diferenciáveis. Haugeland elucida este ponto com o seguinte exemplo: suponha que um amigo diz que um terceiro amigo está na faculdade e que outra pessoa diz que o mesmo amigo está em casa⁴. A menos que ele viva na faculdade, essa “descoberta” não pode ser verdadeira, porque a mesma pessoa não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo. Ou seja, é impossível que isso aconteça e, portanto, essa impossibilidade é inaceitável. Alguma coisa deve estar *errada* e, portanto, algo precisa ser descoberto, pois permanecer diante da impossibilidade não é admissível. Nesse caso, se deve checar qual das duas informações é a falsa para, apenas então, descobrir verdadeiramente algo. Esse comportamento

² Apesar de Haugeland considerar o pragmatismo normativo como uma estratégia interpretativa limitada, ainda há a aceitação do caráter tácito e social das normas que constituem a inteligibilidade dos entes cotidianos. Contudo, os temas da Divisão II seriam relevantes precisamente por introduzir o comprometimento em primeira pessoa, e não apenas em termos sociais.

³ Neste contexto, a apresentação de Haugeland do conceito de mundaneidade é próxima ao tratamento de Brandom. Em linhas gerais, a normatividade que constitui o ente de tal modo que ele se apresente *como* ente determinado é apresentada por Haugeland em termos de um “holismo” normativo”. Assim, a totalidade de entes disponíveis, e que é articulada de acordo com as remissões de cada um deles, é estruturalmente normativa. Cada item singular possui um papel específico, de tal modo que demanda comportamentos que podem ser avaliados como corretos e incorretos. A adequação comportamental do existente em relação aos entes de seu mundo é fruto de um processo de imitação social. Desse modo, os comportamentos impessoalmente estabelecidos servem como medida de avaliação dos comportamentos de indivíduos singulares.

⁴ O outro exemplo de Haugeland que compartilha essa mesma estrutura é o de um martelo que se estilhaça ao entrar em contato com um prego. Apesar de isso não ser uma impossibilidade lógica e ate mesmo nem física, Haugeland caracteriza isso como uma impossibilidade. O intuito é mostrar o caráter normativo da projeção, pois ela estabelece condições de satisfação. Isso pode ser apresentado em termos condicionais do seguinte modo: se algo é um martelo, então não deve(ria) se estilhaçar ao entrar em contato com o prego. A possibilidade de isso acontecer é, desde a perspectiva da disponibilidade de um ente como um martelo, impossível. Normatividade, verdade e possibilidade são conceitos internamente vinculados por Haugeland.

de checar as informações se justifica na medida em que impossibilidades são inaceitáveis para o existente. Dado que todo descobrimento pressupõe a projeção do ser do ente em possibilidades, é precisamente em função disso que algo assim como a impossibilidade pode se apresentar. Logo, o desvelamento é condição de possibilidade para se distinguir a descoberta daquilo que é apenas aparentemente uma descoberta. Com isso, o primeiro estágio ou nível do argumento demonstrou o que pretendia, pois na medida em que diante de impossibilidades não há descoberta, toda descoberta pressupõe a projeção do ente em possibilidades.

No segundo estágio de seu argumento, Haugeland pretende mostrar que todo desvelamento do ser dos entes também é um autodesvelamento. Apesar de diferente em aspectos importantes, este ponto é apresentado como o sucessor heideggeriano da apercepção transcendental kantiana (HAUGELAND, 2013, p.190). Ou seja, todos os comportamentos para com os entes *enquanto* entes são empreendidos por um ente que se comporta em relação a si próprio *como* ele próprio. Isso significa que o *Dasein* sempre tem seu próprio ser aberto ou desvelado para si mesmo. Esta abertura também é composta pelos momentos da compreensão, afetividade e discurso. Ora, compreender é projetar o ente em possibilidades e como se trata do ente caracterizado pelo sentido do ser da existência, estas são *possibilidades existenciais*. Para Haugeland, as possibilidades existenciais são legadas pelo mundo público do *Dasein* e são modos normatizados a partir dos quais se pode viver e a partir dos quais os existentes podem obter identidades.

Assim, compreender-se é sempre compreender-se *como* possibilidade existencial, e isso significa que há um aspecto discursivo e afetivo aqui, pois esta possibilidade é articulada ou destacada em relação às demais e também importa de alguma maneira. Por exemplo, ser um professor é uma possibilidade existencial, que é derivada do *ser-no-mundo* entendido como o mundo público no qual o existente é lançado. Isso significa que esta identidade ou possibilidade existencial é também pública e instituída de modo normatizado. Isso implica que há um escopo de comportamentos aceitáveis de acordo com esta possibilidade e um escopo de comportamentos que são excluídos ou que são inaceitáveis. É exatamente esta distinção que importa afetivamente e que é articulada no discurso, a saber, lançando-se em determinada possibilidade existencial, o que importa ou as possibilidades em relação às quais se é sensitivo dizem respeito a fazer as ações prescritas e evitar as proscritas (HAUEGLAND, 2013, p. 204). No caso do mar-

telar com o martelo, isto é, comportar-se adequadamente em relação às possibilidades constitutivas do ente enquanto este ente determinado, Haugeland usa o termo ‘responsividade’ ou “comportamentos responsivos”. Quando se trata de possibilidades existenciais a partir das quais o curso da ação é orientado, respeitar este curso e suas demandas é, por analogia à responsividade, ser responsável (HAUEGLAND, 2013, p. 204). Desse modo, se poderia caracterizar o existente que se projeta em determinada possibilidade existencial de um modo responsável às demandas normativas dela inerente como ontologicamente responsável. Assim, na medida em que os entes descobertos pressupõem o desvelamento de seu ser e na medida em que todo desvelamento é sempre também um autodesvelamento, a verdade ôntica pressupõe a verdade ontológica. Desse modo, tanto desvelamento quanto autodesvelamento são condições de possibilidade para a descoberta dos entes *enquanto* entes determinados. É possível tornar isso mais claro apresentando o modo como Haugeland entende o termo “*Dasein*”.

Apesar de ter modificado substancialmente sua posição em relação a este ponto, algo que Haugeland nunca abandonou foi sua interpretação controversa de que o *Dasein* não indica algo como uma pessoa em particular, mas sim sempre abarca o que ele denominou de ‘forma de vida’⁵. Gramaticalmente, o termo *Dasein* é mais próximo do termo ‘tuberculose’ do que dos termos ‘pessoa’ e ‘água’ (HAUGELAND, 2013, p. 9). O que está sugerido aqui é que há casos de *Dasein*, contáveis, que são pessoas, mas o próprio *Dasein* não é algo contável. Um exemplo análogo à relação *Dasein*/pessoa seria a relação futebol/jogos, pois é possível contar quantos vezes Brasil jogou contra Argentina, mas o futebol enquanto tal não parece ser contabilizável da mesma maneira. Assim, Brasil *versus* Argentina é um caso ou uma instância contável do futebol, que, por sua vez, possui uma estrutura que não é adequadamente apresentável em termos numéricos.

Assim, o *Dasein* é uma forma de vida⁶ que se individualiza (o que noutro contexto

⁵ Trata-se de uma interpretação controversa na medida em que na maior parte da literatura secundária o *Dasein* é apresentado como designando alguém ou um existente humano específico. Isso não significa, contudo, que a forma de vida não diga respeito a indivíduos, mas que esses indivíduos precisamente são as pessoas. O *Dasein* entendido como forma de vida é uma identidade publicamente legada pelo mundo, de modo que não haveria necessariamente uma correspondência equivalente entre existentes e formas de vida. Ou seja, poderia haver formas de vida não instanciadas, como ser um faraó ou um *viking*, ou instanciadas por muitos existentes, como ser um professor ou estudante.

⁶ Talvez se pudesse criticar Haugeland por empregar a categoria de *vida* para elucidar a *existência*, pois o próprio Heidegger distinguiu as duas e buscou elucidar aquela privativamente em relação a esta última. Contudo, caso se admita este uso do termo, talvez seja possível elucidar alguns pontos em relação à morte, pois para Haugeland trata-se, num e noutro caso, de inteligibilidade e sentido. Assim, com o ruir de formas de vida, a inteligibilidade por elas sustentada cai por terra.

Haugeland denominou *idio-Dasein*) a cada vez, mas o que o intuito de Heidegger seria destacar o caráter público e compartilhado das formas de vida. É importante destacar que toda forma de vida incorpora uma compreensão do ser, e é somente assim que se vive determinada forma de vida. A justificativa disso é a de que é um traço distintivo acerca do *Dasein* a característica de ele compreender o ser dos entes e que seu próprio ser, que sempre é questão para ele mesmo. Assim, embora as formas de vida sejam públicas e, por incorporarem compreensão de ser, tornem os entes à sua volta inteligíveis, elas sempre dizem respeito a alguém em particular que sustenta esta inteligibilidade e é responsável por ela. Para Haugeland, há duas maneiras fundamentais de se assumir alguma forma de vida: autenticamente (que ele traduz por ‘propriamente’) e inautenticamente (nos termos dele ‘impropriamente’). Na medida em que é a partir das formas de vida que se tem abertura para os entes, este par autenticidade/inautenticidade terá consequências para a inteligibilidade ou para o sentido dos entes e Haugeland busca desdobrar isso vinculando com o tema da morte.

Para Haugeland, a impropriedade e a propriedade são diferentes maneiras de desvelar. Ora, se desvelar é estruturado por compreensão, afetividade e discurso, então a propriedade e a impropriedade devem afetar estes existenciais. Na cotidianidade, Heidegger destaca o caráter público da inteligibilidade e do sentido dos entes, e isso é apresentado por ele através do movimento da queda. Desse modo, o desvelamento ou abertura imprópria/inautêntica caracteriza-se pela publicidade, no sentido de que o existente deposita nos padrões impessoalmente legados a responsabilidade. Ou seja, impropriamente, o existente não se reconhece como responsável pela forma de vida, mas transfere essa responsabilidade para o mundo público a partir do qual ela lhe é legada como possibilidade ou maneira de ser. Mas como se desdobram os existenciais do desvelamento no modo próprio? Metodologicamente, esta pergunta pode ser respondida por dois enfoques: um com ênfase no *Dasein* e o outro nos entes. Dado que o segundo nível do argumento de Haugeland era precisamente o que pretendia mostrar a estrutura do auto-desvelamento e sua relação com o descobrimento, inicialmente apresentaremos a abertura própria enfatizando-a em relação ao *Dasein*. Feito isso, será apresentado o modo próprio ou autêntico de abertura para os demais entes.⁷

⁷ Em razão de que a estrutura do *ser-no-mundo* não é algo desconexo e desarticulado, mas, pelo contrário, é uma estrutura sempre total e articulada, todo desvelamento de si será um desvelamento dos entes, e vice-versa. Isso significa que ao assumir propriamente alguma forma de vida, o existente assume propriamente também o desvelamento de outros entes. O mesmo vale para a abertura imprópria. É possível adiantar um

O segundo nível da fundação da verdade ôntica ou do descobrimento dos entes destaca que o *Dasein* é um ente que desvela seu próprio ser na medida em que se lança em possibilidades existenciais específicas a partir das quais ele pode comportar-se em relação aos entes. Ou seja, na medida em que desvela o ser dos entes com os quais ele se vincula, o existente desvela seu próprio ser. Esta precisamente é a variação heideggeriana da apercepção transcendental: ao projetar o ser dos demais entes em possibilidades, o existente projeta-se a si mesmo em possibilidades. Esta projeção vem acompanhada de uma dimensão discursiva por meio da qual se destacam possibilidades em relação às impossibilidades. Paralelamente a esta projeção articulada, há uma dimensão afetiva a partir da qual estas possibilidades apresentam-se como importando e em relação às quais o existente é responsivo.

No caso de haverem impossibilidades ostensivas, semelhantes àquelas exemplificadas pelas informações desencontradas acerca de onde o amigo poderia estar localizado, a projeção não traz à tona a inteligibilidade. Quer dizer, caso haja a projeção e disso decorram incompatibilidades relevantes entre diferentes possibilidades, o ente não se apresentará inteligivelmente. Na medida em que o existente é sensível às possibilidades, esta impossibilidade importa. Assim, é preciso responder de alguma maneira às impossibilidades. Para voltarmos ao exemplo já mencionado, essa resposta poderia ser checar outras informações, buscar maneiras indiretas de avaliar e procurar de alguma maneira descobrir onde precisamente o amigo está. Cotidianamente, estas respostas dizem respeito a entes e geralmente delas resulta a superação da ininteligibilidade. Mas isso não é necessário, pois é possível que os entes ainda apresentem-se como impossibilidades ostensivas e os entes permaneçam ininteligíveis. Neste caso, depois de feitas todas as checagens imagináveis, duas respostas radicalmente distintas se abrem: 1) ocultar as impossibilidades apelando para toda sorte de recursos e 2) aceitar estas impossibilidades como consequência de uma determinada projeção. É precisamente neste ponto que se introduz o vínculo propriamente dito entre morte e desvelamento e, assim, entre morte e a ontologia fundamental.

ponto, pois na medida em que é possível que a forma de vida não seja mais possível, a abertura aos entes também não será mais possível. Dito de outro modo, se as formas de vida são maneiras de abrir e atribuir inteligibilidade para si e para os entes do mundo circundante, e se as formas de vida podem entrar em colapso de tal modo que não seja mais possível vincular-se a elas, *então* isso significa que a inteligibilidade a partir da qual os entes se apresentavam *como* entes inteligíveis também está igualmente ameaçada. Assim, a possibilidade da não-abertura e da não-inteligibilidade é o que Heidegger busca capturar com seu conceito de morte existencial.

Na medida em que a projeção é algo empreendido pelo existente, isso significa que o ele é responsável pelas possibilidades nas quais ele lança a si próprio e os demais entes e este é o momento do desvelamento próprio que corresponde à compreensão. O desvelamento próprio caracteriza-se pelo projetar-se na possibilidade de ser-culpável, que Haugeland traduz por “responsabilidade”. Assim, a inteligibilidade, que é fruto desta projeção, não está garantida, o que significa que o *Dasein* deve estar aberto ou pronto para a angústia. Este é o modo próprio afetivo de relacionar-se com as possibilidades projetadas, pois elas podem não ser sustentáveis. Finalmente, há o momento correspondente ao discurso no qual as possibilidades são articuladas, mas dado que se trata da existência própria, estas são articuladas de tal modo a formar uma unidade, por contraste à dispersão imprópria.

Conforme a reconstrução da analítica da existência, a projeção em determinadas possibilidades implica que outras possibilidades são, por assim dizer, deixadas de lado. Assim, a consciência articula a forma de vida como responsável pelas projeções em possibilidades para as quais não há garantias e que, portanto, deve-se estar aberto ou pronto para a angústia. Assim, para enfatizar: da projeção do ser do ente em possibilidades, pode resultar ininteligibilidade. Em caso desta ininteligibilidade ser algo ôntico, trata-se de uma não-verdade ôntica, na medida em que não se confere inteligibilidade aos entes. Com alguns procedimentos, contudo, é possível contornar essa dificuldade e descobrir aquilo que estava errado.

O problema, de acordo com Haugeland, diz respeito àquelas situações em que são feitas todas as tentativas imagináveis para se contornar a ininteligibilidade, e ainda assim disso não resultar algo inteligível. Ou seja, o problema diz respeito não aos entes em si mesmos, mas à projeção do existente. Nesse caso, é preciso revisar as normas a partir das quais se dá a projeção e, em caso de não se conseguir contornar o problema, é preciso abandonar a projeção inerente à forma de vida. Esta resposta de abandono da projeção significa a ausência de desvelamento, no sentido de que os entes não se apresentam inteligivelmente. A possibilidade deste abandono do desvelamento é o que Heidegger denomina “morte” (em sentido existencial).

Haugeland exemplifica todos esses elementos apelando para uma forma de vida específica a partir da qual os entes apresentam-se inteligivelmente: a do cientista. Assim, ele compara o fenômeno da morte existencial com o fenômeno da crise nas ciências, con-

forme ficou célebre com Kuhn. Em linhas gerais, isso pode ser apresentado do seguinte modo. Caso um determinado cientista não consiga fazer sentido, isto é, atribuir inteligibilidade para um determinado experimento ou para um determinado fenômeno, ele precisa checar onde está precisamente o erro. No caso de um experimento, o erro pode estar em algum instrumento ou até mesmo na observação. Após checar todas as possibilidades de erro em relação aos entes e ainda assim não superar o caráter inteligível do fenômeno, o cientista pode adotar duas posições radicalmente distintas. A irresponsável, isto é, imprópria ou inautêntica, pode ser negar o fenômeno ou contornar o problema falsificando dados, por exemplo. Essa é uma resposta irresponsável, na medida em que não há um comprometimento genuíno com a identidade de ser um cientista. Contudo, a resposta autêntica, própria e responsável é abandonar a própria projeção. Isso implica, concretamente, abandonar um modo de abertura ou de desvelamento.

Precisamente este colapso de toda inteligibilidade é o que Heidegger designaria com a morte existencial. E na medida em que nenhuma projeção possui garantia prévia de que será sustentável, toda projeção responsável caracteriza-se por antecipar a possibilidade da impossibilidade de desvelar o ser dos entes. Assim, morte existencial e verdade são internamente atreladas ao modo como os entes se apresentam inteligivelmente para um ente caracterizado por comportar-se em relação a tais entes. Ao comprometer-se com alguma forma de vida, o existente humano compromete-se com a abertura desta forma de vida, mas ao mesmo tempo com a possibilidade de que essa abertura pode sucumbir. Nesse sentido, é possível caracterizar a identidade do existente humano como essencialmente em risco e como ontologicamente frágil. Como a inteligibilidade dos entes depende da identidade do existente, pois não há inteligibilidade sem projeção em possibilidades, a fragilidade ontológica da identidade do existente implica a fragilidade, e possibilidade do colapso, da inteligibilidade dos entes.

A interpretação de Haugeland trouxe à tona a importância de se considerar os temas da Divisão II à luz da sua contribuição para o sentido ou a inteligibilidade dos entes. Na medida em que localiza na autenticidade o comprometimento existencial do existente em relação à sua própria identidade de modo que os entes se apresentem inteligivelmente, Haugeland traz à tona um aspecto do sentido que é irreduzivelmente considerado em primeira pessoa. Considerar o sentido a partir da perspectiva em primeira pessoa é algo que caracteriza em linhas gerais o procedimento fenomenológico

de Husserl e de Heidegger. Recentemente, Steven Crowell apresentou uma abordagem ao sentido e à normatividade inspirado em Haugeland. É para essa recepção que agora nos voltaremos.

IV TORNANDO A NORMATIVIDADE TEMÁTICA: A RECEPÇÃO DE STEVEN CROWELL

Das recepções de Heidegger apresentadas até aqui, a de Crowell é a que mais intensamente se vincula tanto com fenomenologia em geral quanto com Heidegger em particular. Recentemente, este intenso envolvimento foi publicado na forma de livro, no qual foram reunidos diversos artigos já publicados e acrescentados escritos inéditos. O livro intitula-se *Normatividade e Fenomenologia em Husserl e Heidegger* e abarca um amplo leque de problemas e temas da filosofia contemporânea. Mais especificamente, por exemplo, temas relativos à psicologia moral, à filosofia da mente e à filosofia da ação são enfocados desde a perspectiva das fenomenologias de Husserl e de Heidegger (CROWELL, 2013, p. 6). Não é possível tratar da ampla variedade e complexidade de tópicos do livro, de modo que o foco de nossa reconstrução será na interpretação de Crowell da fenomenologia de Heidegger.

Apesar da ampla variedade de tópicos, o tema que os unifica e que concentra seus esforços é o vínculo entre sentido e normatividade. Dito mais precisamente, todos os tópicos do livro orbitam a noção de sentido entendida em termos normativos. Além disso, a abordagem caracteriza-se por interpretar Heidegger no horizonte da filosofia transcendental. Desse modo, é possível caracterizar a leitura de Crowell como um desdobramento da estratégia interpretativa de John Haugeland.

De especial interesse neste livro são dois artigos. O primeiro deles busca localizar e apresentar o papel que o jogo de dar e pedir por razões poderia desempenhar no interior da analítica da existência. Isso permite Crowell afastar uma famosa linha de objeção a *Ser e Tempo*, e que se exemplifica na interpretação de Tugendhat. Para Tugendhat, Heidegger teria banido a dimensão de profundidade de razões e normas em *Ser e Tempo*, de modo que além destes dois conceitos, também o de deliberação estaria ausente. Assim, o problema colocado para Heidegger é que com sua discussão sobre o tema da autenticidade e da resolução em nenhum momento apareceu algo assim como a avaliação racional. Isso implicaria uma negligência ou até mesmo ausência da parte de Heidegger em considerar critérios racionais para a adoção da identidade do existente. Dito de outro modo, a apresentação dos temas da autenticidade e da resolução pareceria desdobrar-se

sem a consideração da característica humana de fornecer razões para adotar modos de vida específicos ou, nos termos de Heidegger, possibilidades existenciais.

O segundo texto de especial interesse é onde Crowell interpreta Heidegger a partir de um debate acerca da natureza da agência. Mais especificamente, situando-se em uma tradição para a qual o sujeito não se caracteriza como uma substância, mas é entendido em termos relacionais e práticos, Heidegger teria se aproximado de concepções contemporâneas da agência. Estas concepções contemporâneas, ao entenderem o ser humano em termos práticos e não-substancialistas, permitiriam um tratamento adequado para a normatividade, pois a própria subjetividade é entendida como um tipo de realização que pode ser bem ou mal sucedida. Ou seja, a própria subjetividade é entendida como envolvendo condições de satisfação, pois é preciso constituir-se por meio da adoção de alguma identidade e isso sempre envolve a possibilidade do fracasso ou do sucesso.

Como representante desta concepção contemporânea, Crowell destaca a abordagem de Christine Korsgaard. Este destaque desdobra-se por meio de uma comparação e de um contraste entre o modo como Korsgaard entende o ser humano e o modo como Heidegger apresenta o existente humano. Da perspectiva de Crowell, a abordagem de Korsgaard enfrenta sérios problemas, oriundos de seu conceito de autoconsciência, que não se fazem presentes para Heidegger. Assim, a característica humana de submeter-se à normatividade é elucidada não por apelo à natureza da autoconsciência humana, mas a partir da estrutura do cuidado. Na medida em que ambos os artigos referidos caracterizam-se por focar pontos específicos da fenomenologia de Heidegger, é importante apresentar as linhas gerais da interpretação de Crowell. Assim, após uma apresentação em linhas gerais desta interpretação, nosso foco será, respectivamente, no debate acerca da natureza da agência e do jogo de pedir e fornecer razões.

1 TORNANDO O SENTIDO TEMÁTICO: FENOMENOLOGIA E NORMATIVIDADE EM HEIDEGGER

Em *Normatividade e Fenomenologia em Husserl e Heidegger*, Steven Crowell apresenta sua interpretação da fenomenologia de Heidegger situando-a no horizonte da filosofia transcendental. Mais especificamente, a fenomenologia de Heidegger é caracterizada como uma ampliação da filosofia transcendental de Kant, pois para além dos âmbitos prático, axiológico e da cognição, ela caracteriza-se por abarcar toda a experiên-

cia humana. Esta ampliação é empreendida na medida em que se considera que o tópico propriamente filosófico não são as coisas ou os entes, mas o *sentido* dos entes (CROWELL, 2013, p. 10). Assim como Brandom e Haugeland, Crowell caracteriza o sentido como aquilo que confere inteligibilidade aos entes, e também reconhece um traço normativo em toda inteligibilidade. Do mesmo modo, as normas que determinam a inteligibilidade dos entes não necessitam estar expressas ou formuladas de alguma maneira, mas podem ser tácitas e implícitas. (CROWELL, 2013, p. 2) É possível apresentar em linhas gerais este traço normativo do sentido caracterizando em maior detalhe o modo como Crowell entende a fenomenologia.

A caracterização do sentido como sendo o tópico propriamente filosófico para a fenomenologia implica a aceitação do que Crowell denomina a “tese da descontinuidade” (CROWELL, 2013, p.11). Em linhas gerais, esta tese caracteriza-se por estabelecer uma distinção formal entre a filosofia transcendental e todas as outras formas de cognição que procuram tematizar as propriedades reais dos objetos. Dito de outro modo, enquanto as investigações de primeira ordem visam propriedades reais dos entes, a investigação filosófica de segunda ordem busca apresentar as condições a partir das quais as investigações de primeira ordem podem obter justificação. Genericamente, se poderia afirmar que a experiência aduzida para justificar as proposições de primeira ordem é pressuposta por essa mesma adução, e é precisamente este o horizonte da filosofia transcendental. Desse modo, a filosofia transcendental apresentaria condições normativas a partir das quais as investigações de primeira ordem obteriam justificação.¹

Especificamente em relação a Heidegger, a elucidação da experiência se dá por meio da tematização do existente humano entendido como *ser-no-mundo*. Conforme nossa reconstrução de *Ser e Tempo*, o ponto de partida da tematização de Heidegger é, mais precisamente, o modo cotidiano de o existente *ser-no-mundo*. Assim, longe de se relacionar primariamente com objetos dotados de propriedades autocontidas, cotidianamente o existente relaciona-se com entes inteligíveis a partir de sua inserção em propósitos e projetos práticos humanos. Para Crowell, ao destacar a cotidianidade como o ponto de partida, Heidegger teria apresentado a inteligibilidade dos entes, e assim a

¹ O exemplo de Crowell é a filosofia de Kant, na qual se busca elucidar a experiência. Desse modo, todos os juízos da física, por exemplo, que visam apresentar as propriedades reais dos objetos, seriam justificados na medida em que vinculados com a experiência. A norma ou o critério normativo para decidir entre juízos (como corretos ou incorretos, por exemplo) seria a própria experiência. Assim, ao elucidar a experiência *enquanto* experiência, a filosofia transcendental de Kant apresentaria as condições normativas para a possibilidade da obtenção de juízos verdadeiros.

estrutura normativa do sentido, em termos de sua inserção em contextos existenciais no interior dos quais são exercidas habilidades. Na medida em que habilidades podem ser avaliadas como corretas e incorretas, *se* os entes cotidianos são inteligíveis a partir destas habilidades, *então* a inteligibilidade destes entes também terá um elemento normativo.

Assim, por exemplo, os entes disponíveis, que são ontologicamente caracterizados por serem remissionais, adquirem sentido a partir de sua inserção nos contextos de vida. Desse modo, o computador apresenta-se inteligivelmente *como* um determinado ente na medida em que, por exemplo, se busca escrever um texto. Ou seja, este ente é inteligível *como* um computador e por relação à habilidade de escrever um texto. Em relação a esta inteligibilidade cotidiana, Crowell destaca o caráter de o sentido ter de ser essencialmente considerado em primeira pessoa. Dito mais claramente, não é possível tornar inteligíveis os entes com os quais se lida cotidianamente sem que haja o reconhecimento de que a inteligibilidade depende de um ente para o qual seu próprio ser sempre está em questão. Ou seja, o sentido ou a inteligibilidade de algo depende de sua posição em relação aos propósitos de um ente caracterizado por sempre ter seu próprio ser como uma questão para si. Isso pode ser ilustrado apelando para o exemplo do computador: visto desde uma perspectiva em terceira pessoa, a ação de escrever pode ser descrita da mesma maneira, quer se esteja escrevendo um texto de filosofia quer se esteja escrevendo um conto de realismo fantástico. Mas a partir de que critério se poderia diferenciar que o resultado foi bem sucedido? Quer dizer, com este texto que tenho em mãos, fui bem sucedido *como* escritor de um texto de filosofia ou mal sucedido *como* escritor de contos de realismo fantástico? ²

Para Crowell, estas perguntas não são suficientemente respondidas apenas com os recursos conceituais da Divisão I de *Ser e Tempo*. A razão disso é que na cotidianidade o existente habita o mundo em termos dos papéis e das identidades que são pública e impessoalmente estabelecidas. Em outros termos, cotidianamente o existente é em virtude dos outros, daqueles dos quais de início e na maioria das vezes o existente

² O que se quer mostrar com estas perguntas poderia ser formulado do seguinte modo: Estou tentando ser filósofo ou estou tentando ser literato? O termo “tentar” é introduzido por Crowell precisamente para salientar que a inteligibilidade dos entes, embora sempre publicamente articulada, envolve sempre um ente para o qual seu próprio ser está em questão. Tentar ser um filósofo é uma maneira de responder à questão que o existente sempre tem para si mesmo, e a partir da perspectiva em primeira pessoa é possível delimitar o sentido dos entes de modo que não é possível com os critérios sociais. Nesse sentido, a discussão de Brandom pode ser vista como oferecendo as condições necessárias, mas não suficientes, para o sentido e a inteligibilidade dos entes.

também não se distingue. Isso significa que do ponto de vista da cotidianidade, cuja descrição mantém-se no nível da publicidade e padronizações públicas do sentido, não haveria como decidir de um modo não-ambíguo precisamente qual seria a ação visada. Em outras palavras, com base na descrição da cotidianidade seriam possíveis ambas as descrições, uma vez que o comportamento se desdobrou em termos típicos e públicos. Contudo, o que precisamente está em questão é determinar em que medida o resultado do comportamento típico pode ser avaliado de um modo não ambíguo, de modo que se poderia determinar se o comportamento foi bem ou mal sucedido.

Essa dificuldade se deve exatamente em razão de que a ação visada é visada em primeira pessoa, por um determinado existente que busca realizar sua própria identidade. Assim, a situação hermenêutica adotada por Heidegger como ponto de partida apresentaria o existente humano em termos de terceira pessoa, e isso seria insuficiente para elucidar o sentido. Ora, é de se supor que tais recursos conceituais, caso se façam presentes em *Ser e Tempo*, estejam, então, na segunda Divisão. E é precisamente esta a posição de Crowell, pois o intuito de Heidegger na Divisão II seria apresentar a irreduzibilidade da primeira pessoa para o sentido e a inteligibilidade dos entes (CROWELL, 2013, p.175). Ou seja, a perspectiva em primeira pessoa possui uma relevância ontológica irreduzível, e isso seria apresentado por Heidegger na segunda Divisão de *Ser e Tempo*. Mais precisamente, essa apresentação se desdobraria por meio da explicitação do traço normativo do sentido.

Em linhas gerais, esta explicitação se dá no contexto de apresentação do núcleo conceitual que engloba a angústia, morte, consciência, culpa, resolução e autenticidade. Mais precisamente, angústia, morte e consciência são entendidas por Crowell como compondo um fenômeno único, que é caracterizado como o colapso existencial (CROWELL, 2013, p.179). O que os diferenciaria é que, na medida em que o colapso existencial diz respeito ao ser do *Dasein*, a morte, a angústia e a consciência seriam maneiras de elucidar aquele fenômeno com cada uma das estruturas existenciais do cuidado (respectivamente, a existencialidade, a facticidade e o discurso). É importante destacar que Crowell difere de muitos comentadores e apresenta a estrutura do cuidado não como facticidade, existencialidade e queda, mas “substitui” esta última estrutura existencial pela estrutura do discurso³. Exatamente esta estrutura é o que permite Crowell situar o papel

³ Este ponto é sensível, pois seria possível colocar a seguinte pergunta: em que medida uma interpretação que altere a estrutura do cuidado seria uma interpretação de Heidegger? Quer dizer, esta modificação

das razões e do jogo de pedir e fornecer razões no interior da analítica da existência. De posse destes elementos, estamos em condições de reconstruir a disputa, apresentada por Crowell, que gira em torno da natureza da agência e da normatividade que se apresenta neste contexto. Esta disputa pode ser introduzida com uma caracterização geral da abordagem de Christine Korsgaard.

2 O DEBATE ACERCA DAS FONTES DA NORMATIVIDADE: KORSGAARD E HEIDEGGER

De acordo com Crowell, Heidegger e Korsgaard pertencem a uma tradição filosófica para a qual a subjetividade não é entendida em termos de substância, como o fez Descartes (CROWELL, 2013, p. 239). Apresentado no vocabulário de Heidegger, o modo como Descartes compreende a existência humana é nos termos da *subsistência*, isto é, como um ente com propriedades fixas. A concepção não-substancialista do existente humano possui relevância filosófica na medida em que por meio dela é possível elucidar a característica de que o existente humano está submetido a normas. Dito mais precisamente, na medida em que a subjetividade é entendida em termos práticos e não substancialistas, ela caracteriza-se por envolver um tipo de autoconstituição e também por não ser fixa.

Esta autoconstituição envolve um vínculo com normas, pois as identidades são caracterizadas por estabelecerem condições de satisfação. Isso significa que é sempre possível que não sejam satisfeitas as condições de satisfação para que um determinado agente constitua-se *como* agente determinado. Desse modo, a própria subjetividade enquanto tal é entendida em termos normativos, pois é possível que o sujeito falhe em ser um determinado agente. Ainda que a abordagem de Korsgaard e de Heidegger possuam muitos pontos em comum, elas diferem em um ponto significativo. Este ponto diz respeito ao papel que a autoconsciência e a reflexão desempenham na abordagem de Korsgaard, que segundo Crowell acarreta uma série de problemas. É possível apresentar estes problemas partindo de uma caracterização geral da abordagem da autora.

poderia ter sérias consequências quanto à sua adequação exegética. Contudo, em algumas passagens de *Ser e Tempo* o discurso aparece como um existencial que compõe o cuidado, além da facticidade, queda e existencialidade (HEIDEGGER, 2009, p.p. 349-365). Essa hesitação ou falta de clareza do próprio Heidegger poderia justificar o movimento de Crowell. Na medida em que o colapso existencial é entendido como um fenômeno unitário e como uma modificação da estrutura do cuidado, isto é, como um modo não cotidiano de *ser-no-mundo*, e na medida em que este colapso envolve o chamado da consciência, que é um modo do discurso, seria possível justificar a inclusão do discurso na estrutura do cuidado.

A apresentação da agência humana e, assim, da subjetividade, é empreendida por Korsgaard através de um contraste com a agência animal. Mais precisamente, este contraste é elaborado através de uma caracterização geral das condições para que se possa considerar algo como sendo um agente e como levando a termos ações. Para Korsgaard, toda ação precisa ser inteligível, pois elas “incorporam razões como sentenças incorporam pensamentos”. A inteligibilidade da ação surge de duas condições: 1) um caráter teleológico e 2) um caráter de autodeterminação. Dito de outro modo, algo conta como uma ação se é levada a termo por um agente tendo em vista realizar determinado propósito (CROWELL, 2013, p. 243). É possível apresentar isso em termos de movimentos eficazes e expressivos, isto é, movimentos que estão dirigidos para a obtenção de um fim que é visado por um determinado agente.

Com base na caracterização fornecida, é possível afirmar que animais contam como agentes. Por exemplo, um tigre persegue uma presa tendo em vista obter alimento. Desse modo, a ação do tigre, por exemplo, pular, correr e se esgueirar é inteligível por recurso ao propósito ao qual se destina. Além disso, este propósito é atribuído ao próprio tigre, pois ele próprio é o agente da ação. A partir deste segundo aspecto, é possível introduzir e diferenciar a agência propriamente humana, pois o caráter de autodeterminação da ação do tigre diz respeito àquilo que chamaríamos de instinto. O instinto, assim, opera como um princípio que regula os comportamentos do animal diante de determinadas circunstâncias (CROWELL, 2013, p. 242). Ao ver a presa, por exemplo, o tigre se comporta de determinada maneira e, claro, a presa, ao ver o tigre, também se comporta de determinada maneira. No caso dos animais, este princípio que orienta e determina as ações opera no sentido de que sejam mantidas as funções vitais (isso explica o fato de um animal perseguir e o fato de outro fugir). Ora, mas em que medida estes elementos se articulam com a agência humana? Há algum elemento distintivo que permita apresentar o caráter específico da agência humana?

Para Korsgaard, a diferença diz respeito ao aspecto de autodeterminação da ação, que possui duas acepções. Um dos sentidos de autodeterminação, característico da agência dos animais, é “ser governado pelos princípios de sua própria causalidade” e o outro, característico da agência do existente humano, é “escolher os princípios que são definitivos para a vontade” (KORSGAARD, 1996, p. 47). Isso coloca para o ser humano um problema que os outros animais não têm, e que é precisamente caracterizado como

o “problema normativo”, pois o ser humano precisa escolher identidades e submeter-se aos padrões nelas inerentes. Ou seja, os animais têm suas reações às circunstâncias determinadas pelo instinto, enquanto que o ser humano pode optar ou eleger algum princípio para determinar-se a si próprio. Para usar uma expressão de Tugendhat que consta em um texto que será discutido adiante, os animais humanos não são feitos de “arame rígido”, enquanto que os outros seriam. Na medida em que a adoção de princípios envolve a deliberação ou algo assim como a escolha, surge a pergunta acerca de como o ser humano chega aos princípios que o determinarão. Para Korsgaard, isso é fruto da autoconsciência humana e, além disso, daquilo que ela denomina “identidade prática” (KORSGAARD, 1996, p. 83). É possível apresentar isso partindo da noção de identidade prática.

Assim como o instinto, as identidades práticas atuam como princípios que governam as ações do agente¹. Korsgaard caracteriza a identidade prática como “uma descrição sob a qual alguém valora a si mesmo” (KORSGAARD, 1996, p. 101). Em linhas gerais, as identidades práticas são as maneiras a partir das quais o ser humano pode conduzir sua vida de um ou de outro modo, e que são historicamente legadas. Trata-se de identidade porque é uma determinada autocompreensão, no sentido de que alguém que se vincula com alguma dessas maneiras de conduzir a vida se identifica com essa mesma maneira. Ou seja, por meio das identidades práticas o sujeito pode chegar a constituir-se como um agente determinado. Além disso, a dimensão prática justifica-se porque a identidade não é fruto de mera contemplação teórica, mas é expressa no contexto da agência humana. Ou seja, a identidade prática não é uma representação diante da qual se assume tão somente uma atitude proposicional, mas algo por meio do qual o ser humano busca constituir sua própria subjetividade. Nesse sentido, por exemplo, ser um professor é uma identidade prática com a qual algum determinado agente pode vincular-se.

O conceito de identidade prática vincula-se ao problema da normatividade, pois identidades práticas são avaliadas a partir de padrões normativos. É em razão disso que a própria noção de subjetividade passa a ser entendida em termos normativos, pois

¹ De acordo com a apresentação de Crowell, o princípio de determinação da ação seria, no caso dos entes humanos, as identidades práticas e, no caso dos animais, o instinto. Desse modo, o termo princípio, conforme aqui empregado, não possui a mesma acepção que no contexto de discussão do pragmatismo normativo de Brandom, uma vez que animais não possuem linguagem proposicional. Contudo, ao entender a identidade prática como um modo através do qual alguém se vincula com um modo descrever-se a si próprio, Korsgaard poderia estar admitindo o primado de normas formuladas como regras expressas.

desde esta perspectiva o ser humano pode falhar em ser alguma identidade prática². Dito de outro modo, na medida em que a subjetividade não é algo como uma substância, ela precisa de alguma maneira ser constituída pelo próprio agente e essa constituição diz respeito à incorporação de identidades práticas que podem ser avaliadas em termos normativos. É possível ser um professor bem ou mal sucedido, e nessa medida há ações que atuam para que se seja bem ou mal sucedido. Ou seja, cada identidade prática é normativamente estruturada, porquanto envolve condições de satisfação que possibilitam uma avaliação em termos de bem ou mal sucedida. É com relação a tais condições de satisfação e com relação ao padrão sucesso/falha que algumas ações poderão ou até mesmo deverão ser levadas a cabo e outras, ao contrário, deverão ser deixadas de lado³. Em suma, na medida em que alguém se identifica com alguma identidade prática (descreve a si através das notas dessa mesma identidade prática) também se identifica com determinado padrão que torna normativo que se empreendam determinadas ações.

Conforme dito anteriormente, a identidade prática atuaria como um princípio que determinaria o curso das ações. Essa determinação envolve uma dimensão deliberativa, que Korsgaard caracteriza como oriunda da autoconsciência. Em linhas gerais, a característica essencialmente autoconsciente do ser humano possibilitaria que ele refletisse sobre suas crenças e desejos e, assim, neutralizasse sua força motivacional (KORSGAARD, 1996, p. 79). Ao fazer esse movimento reflexivo, o ser humano estaria em posição de avaliar se aquelas crenças ou desejos poderiam ser incorporados na ação. Ou seja, ao refletir sobre determinada demanda, o ser humano estabeleceria um distanciamento em relação à sua força motivacional de modo a poder determinar a si próprio. Por exemplo, caso alguém convide um amigo que está estudando para sair, esse convite terá força motivacional. A ausência de reflexão poderia implicar a ausência de decisão, de modo

² No contexto de elucidação de seu conceito de “identidade prática”, especialmente no que diz respeito ao de “identidade”, Korsgaard faz uma afirmação bastante surpreende. Para ela, a natureza relacional e normativa da identidade prática poderia ser elucidada apelando para o exemplo de que dado um fracasso, o sujeito não conseguiria mais viver. Assim, ela afirma que, por haver dois elementos, a identidade prática pública e o *self* daquele que a ela se vincula, em determinados contextos em que há o fracasso da identidade prática alguém diz: “eu não poderia viver comigo mesmo se eu fizesse aquilo”. Desse modo, as demandas normativas inerentes na identidade prática possibilitam um fracasso próximo àquele descrito por meio da morte existencial, que seria precisamente o colapso da identidade do existente a partir da qual ele se apresentaria como *impossível de ser-no-mundo*, no sentido de incapaz, de não conseguir conduzir sua própria identidade.

³ O ponto aqui é que há razões que pesariam pró e outras contra uma determinada ação. Nesse caso tais razões atuariam como normas, pois a ação seguir-se-ia delas e de acordo com elas. Diferentes identidades práticas poderiam implicar diferentes cursos de ação, na medida em que as razões de uma poderiam não assumir o status de normas para a outra.

que se há demanda, então a ação se seguiria em termos de causa-efeito. Ao refletir, essa demanda é colocada em questão de tal modo que é possível avaliar e então decidir. De acordo com Korsgaard, o critério a partir do qual se avalia a demanda é a identidade prática. Assim, ao identificar-se como estudante e agir como tal, o convite pode ser recusado, pois há prazos e trabalho a ser feito. Mas é precisamente esta transição entre reflexão, quebra da força motivacional e autodeterminação que será o foco de críticas de Crowell. É possível iniciar a reconstrução com as críticas dirigidas para o modo como a autoconsciência é apresentada por Korsgaard.

De acordo com Crowell, do modo como apresentado, o conceito de autoconsciência de Korsgaard sofre de um equívoco. Por um lado, autoconsciência significa a *capacidade* de tornar intenções de primeira em intenções de segunda ordem. Por outro, autoconsciência é entendido em termos de reflexão, no sentido de *efetivamente* tornar as intenções de primeira em intenções segunda ordem. Assim, tentar caracterizar a estrutura essencialmente autoconsciente do ser humano apelando para um ato mental específico, conduz a um regresso ao infinito. Em última instância, o argumento de Crowell sustenta que entender a característica reflexiva do ser humano apelando para um ato específico pressupõe a capacidade para refletir.

Mas mesmo admitindo que a autoconsciência signifique tanto o ato específico através do qual se coloca em questão um determinado desejo quanto a capacidade para fazê-lo, ainda assim se poderia colocar em dúvida se a conclusão de Korsgaard se segue. Para Crowell, do mero fato de que podemos nos voltar para um determinado desejo e refletir sobre ele, não se segue que tal desejo deixe de exercer força motivacional (CROWELL, 2013, p. 248) ⁴. Esta dificuldade pode ser apresentada na forma de uma pergunta para a qual Korsgaard não teria resposta: por que refletir sobre um determinado desejo implicaria que a força motivacional do desejo seja neutralizada, ou, por que o ser humano simplesmente não continuaria a agir, mas apenas agora possuindo mais informação? Para Crowell, essa dificuldade, além de não ser superada por Korsgaard, acarretaria ainda outros dois problemas: 1) uma aporia no conceito de pessoa e 2) dis-

⁴ No contexto de comparação da fenomenologia de Heidegger com a abordagem de Korsgaard, Mark Okrent critica o mesmo ponto. Segundo ele, há três maneiras de interpretar a autoconsciência: 1) algumas de nossas intenções de primeira ordem são passíveis de serem elevadas a outras, de segunda ordem; 2) é possível que todas elas sejam passíveis de se tornarem intenções de segunda ordem; 3) de fato todas as intenções de primeira também são de segunda ordem. O ponto é que Korsgaard não atenta para isso e suas conclusões só seguir-se-iam se assumíssemos como correta a interpretação mais forte (3), o que justamente fere o kantismo dela e a compromete com o uma concepção de consciência cartesiana.

torção da fenomenologia da ação. É possível apresentar o primeiro, para então encerrar as críticas de Crowell e apresentar o modo como estes pontos podem se articular com a analítica da existência.

De acordo com a apresentação de Korsgaard, o ser humano possui uma natureza animal e também a característica distintiva da autoconsciência. Conforme visto anteriormente, a autoconsciência possibilitaria colocar certas demandas em questão e, assim, avalia-las de acordo com alguma identidade prática específica. A partir disso, o ser humano obteria unidade enquanto agente, pois incluiria como razões para a identidade prática o que anteriormente eram apenas demandas. Ora, muitas destas demandas surgem precisamente das características animais e biológicas do ser humano, e isso traz um problema quanto à unidade do agente. Isso se deve precisamente pelo fato de que justamente a reflexão foi caracterizada como um distanciamento (ou uma quebra) em relação às demandas (CROWELL, 2013, p. 254-55). Mais precisamente, este distanciamento caracteriza-se por ser uma quebra com relação àqueles aspectos do existente humano que poderíamos qualificar como pertencendo à animalidade (perceber, desejar). Como seria possível unificar algo que é caracterizado por dois elementos, animalidade e reflexão, sendo que o segundo é justamente apresentado como uma quebra com o primeiro?

Desse modo, se “pessoa” é um ente que envolve animalidade e que envolve reflexão, e se reflexão é caracterizada como uma quebra com a animalidade, *então* o conceito de pessoa sofre de uma tensão ou, nos termos de Crowell, de uma aporia. Como apresentadas, as notas características de uma e outra determinação da pessoa a apresentam como internamente incompatíveis. Ora, mas há contextos em que a ação não se desenrola reflexivamente ou nos quais o existente não reflete. Como esse elemento poderia ser alocado na concepção de Korsgaard?

Para Crowell, o tratamento de Korsgaard implica uma distorção fenomenológica deste tipo de ação (CROWELL, 2013, p. 256). Isso se deve ao modo como ela caracteriza a autodeterminação da ação, que é sempre relativa ao agente. Anteriormente, esta autodeterminação foi apresentada como instintual ou reflexiva. É bastante implausível apresentar as ações humanas pré-reflexivas como sendo determinadas pelo instinto. Assim, Korsgaard precisa reconhecer que ações pré-reflexivas envolvem a autodeterminação reflexiva ou algum tipo de deliberação.

Segundo Crowell, a autora defende isso através de um argumento que possui dois elementos. Primeiro, a ação reflexiva não implica que não haja elementos que sejam da esfera das emoções, crenças e impulsos. Segundo, a reflexão não precisa ser à maneira passo por passo, mas pode ser um mero reconhecimento do caso como caindo sob algum determinado princípio. Isso, segundo Crowell, permite a ela “salvar” o fenômeno, mas sua ontologia não pode mais sustentá-lo.

A objeção de Crowell é que o conceito de reflexão aqui está sendo usado em outro sentido do que o de anteriormente (reflexão como o que possibilita colocar em questão percepções e desejos). Graças à sua noção equívoca de reflexão, Korsgaard pode denominar de “reflexão” as intenções de segunda ordem, que estão presentes no momento de deliberação explícita, e também aquelas crenças, desejos, impulsos que foram internalizados por nós e que nos impelem a agir de determinados modos. Aqui a noção de reflexão é, por assim dizer, “ampliada” para dar conta de certos fenômenos, como a internalização de crenças, mas antes ela apenas funcionou através de seu sentido forte e estrito (distanciamento). Sendo assim, ao atacar o conceito de reflexão de Korsgaard, Crowell ataca o cerne de sua abordagem.

Mas como todos estes elementos poderiam ser articulados com os recursos conceituais de *Ser e Tempo*? Primeiramente, as características que permitem identificar algo como uma ação constam na descrição das lidas cotidianas. Conforme nossa reconstrução, o existente cotidiano caracteriza-se por atuar no mundo em meio e com os entes intramundanos. Mais especificamente, esta atuação envolve finalidades, pois as ocupações são orientadas para aquilo que Heidegger denomina obra. Assim, o aspecto teleológico constitutivo da ação é apresentado por Crowell em termos das lidas que visam realizar algo, a saber, a obra.

Além disso, cotidianamente o existente determina-se enquanto alguma possibilidade existencial em virtude da qual ele realiza ações específicas. Esta determinação diz respeito ao momento do cuidado que corresponde à autocompreensão, pois através dela o existente se lança em possibilidades existenciais a partir das quais ele pode ser um agente determinado. Nos termos de Heidegger, todas as remissões retornam para o existente *como* alguma possibilidade específica por meio da qual ele se individua. Este é precisamente o segundo aspecto para determinar algo como uma ação, pois ela precisa ser empreendida pelo agente. Crowell afirma expressamente que as possibilidades exis-

tenciais a partir das quais o existente busca constituir sua identidade são equivalentes à noção de identidade prática. Assim, na medida em que cotidianamente o existente sempre possui alguma autocompreensão de seu próprio ser, o existente sempre se caracteriza por individuar-se como alguma identidade prática específica.

Diferentemente de Korsgaard, contudo, Heidegger não apresenta o existente em termos de autoconsciência ou em termos reflexivos *à lá* Korsgaard, mas através da estrutura do cuidado. Esta estrutura caracteriza-se por ser unitária e articulada, de modo que a característica sensível do existente é sempre acompanhada pela compreensão. Assim, na medida em que há a autocompreensão e, portanto, a identificação com alguma identidade prática, há uma articulação com as determinações fácticas do existente. Dito de outro modo, entendido como cuidado, o existente caracteriza-se formalmente por ser um ente cujas identidades sempre envolvem a articulação de elementos fácticos com a existencialidade. Isso significa que não há uma tensão entre as determinações naturais e a característica compreensiva, porquanto formam uma unidade. Assim, o problema de apresentar unificadamente um conceito de agente não surge para Heidegger. Além disso, a reflexão é introduzida por Heidegger não em termos de um afastamento das identidades e das práticas, mas precisamente a partir delas. Ou seja, a reflexão do existente cotidiano se dá a partir da imersão em práticas com as quais ele já se vê engajado. Assim, as práticas pré-reflexivas não são distorcidas pela descrição de Heidegger, pois *ser-no-mundo* cotidianamente é precisamente ocupar-se *com* os entes intramundanos e não, por assim dizer, com seus próprios estados internos.

Desse modo, da perspectiva de Crowell, o existente humano não transitaria de uma dimensão não-normativa para uma que seja normativa (CROWELL, 2013, p. 249). Isso se justifica na medida em que as identidades práticas em virtude das quais cotidianamente o existente age no mundo, e nas quais ele facticamente é jogado, são pública e impessoalmente legadas. Dito de outro modo, o existente, enquanto *ser-no-mundo*, caracteriza-se por no mais das vezes estar enredado nos padrões normativos do mundo público que é o dele. A característica reflexiva se dá, cotidianamente, a partir das práticas, e não como um distanciamento delas.

Ainda assim, para Crowell a normatividade em meio à qual o existente vê-se imerso torna-se *explícita* com a experiência da angústia (CROWELL, 2013, p. 249). Dito de outro modo, cotidianamente o existente ocupa-se e age *de acordo* com as normas

impostas pelo impessoal, mas não age *à luz* delas. Dito negativamente, não seria possível agir inteligivelmente no mundo público sem de alguma maneira se adequar aos padrões impessoalmente impostos⁵. As identidades práticas são sociais e não dizem respeito a um determinado agente apenas. Caso um determinado agente não aja de acordo com tais normas, seus comportamentos desviantes serão censurados. Ou seja, há expectativas em relação às identidades práticas, como a de ser um bom pai. Embora essas expectativas sejam a cada vez “negociadas” pelo agente em questão, elas precisam se apresentar em alguma medida, pois do contrário as ações do agente não seriam inteligíveis *como* ações, por exemplo, de (quaisquer) pais. Contudo, com a experiência da angústia, estas demandas se apresentam de maneira assignificativa e não são determinantes da ação. Ou seja, a angústia possibilita o distanciamento que Korsgaard almejava com seu conceito de reflexão.

Esta experiência caracteriza-se por singularizar o existente de tal modo que ele pode *ser-no-mundo* sem identificar-se com alguma identidade prática específica. O modo como Heidegger expressa isso é afirmando que nessa situação o existente se compreende como puro ser-possível ou como *ser-no-mundo* enquanto tal. Para Crowell, o aspecto importante deste tipo de experiência é apresentar o caráter irreduzível da primeira pessoa para o sentido. Dito claramente, cotidianamente o existente é em virtude dos papéis a ele legados, mas com a experiência da angústia o existente pode desvincular-se do papel de modo a compreender-se como ser-possível. Na formulação de Heidegger, nesta ocasião o *Dasein* está em posição de assumir-se expressamente, de tomar seu ser entre suas próprias mãos e de assumir ser um fundamento.

Fenomenologicamente, isso mostra que o ser do existente é algo que sempre está em questão para ele próprio. E esta característica possibilita que o existente aja à luz de normas e não apenas de acordo com elas. Dito mais claramente, diferentemente do existente cotidiano, cujos comportamentos intencionais são descritíveis em termos de terceira pessoa, na experiência da angústia se explicita o fato de que é o existente singularmente que se vincula a identidades e às normas em questão. De posse desta

⁵ Em última instância, não há algo assim como uma prática ou habilidade cotidiana que seria feita por apenas um existente. Se houvesse uma ação que apenas alguém poderia fazê-la, certamente essa não seria uma prática, menos ainda uma prática social e pública, como são os comportamentos cotidianos. Do mesmo modo, não há uma norma que valha apenas para um existente. Normas e práticas são públicas, mesmo que eventualmente indivíduos se distanciem ou se desviem delas. Mas este distanciamento não pode significar um comportamento que não seja publicamente reconhecido como tal, pois se assim fosse, sequer contaria ou seria considerado um comportamento inteligível.

experiência, o existente está em condições de se vincular com as identidades práticas reconhecendo transparentemente que as demandas inerentes a tais identidades dizem respeito a ele próprio. Assim, a responsabilidade pelas normas e pelos padrões públicos não é contornada, mas assumida expressamente. A obtenção da unificação da identidade se daria, então, por meio de um reconhecimento de si mesmo autenticamente, no sentido de ter transparência em relação às normas constitutivas da identidade prática. E é precisamente este reconhecimento de si como a base sobre a qual repousa a identidade, e sua normatividade constitutiva, que caracteriza o que Heidegger denomina “autenticidade”. Dito de outro modo, as normas públicas que determinam os padrões a partir dos quais se avaliam os comportamentos como corretos, adequados ou bem sucedidos podem ser assumidas expressamente pelo agente. Isso implica que de alguma maneira o existente relaciona-se com as normas *como* normas, uma vez que ao assumir-se expressamente ele precisamente vincula-se transparentemente com tais normas e responsabiliza-se por elas. Assim, a autenticidade ou propriedade caracteriza-se por uma “modificação existencial do impessoal” precisamente pelo tipo de relação que o existente tem com sua própria identidade. Cotidianamente, com a tendência essencial para a queda e impropriedade ou inautenticidade, a identidade é meramente tomada do mundo público de um modo impessoal. No que diz respeito à autenticidade, mesmo sendo pública e caracterizada por envolver condições de satisfação que são públicas, a identidade é expressamente assumida pelo existente, e assim ele se compromete em ser quem ele é.

Para resumir, se poderia afirmar que tanto Korsgaard quanto Heidegger reconhecem a subjetividade em termos de identidade prática. Desse modo, ambos entenderiam que a constituição da identidade é algo que envolve condições de satisfação, que são os critérios públicos de avaliação de algo como correto ou adequado. A identidade prática de ser um pai, por exemplo, requer que o agente se comporte, pelo menos em grande medida, como pais geralmente se comportam. De outro modo, seria até mesmo difícil identificar o agente e, portanto, suas ações, como sendo as de um pai. Além disso, essas identidades envolvem um elemento normativo, pois é sempre possível fracassar em ser um pai. Ou seja, ao se identificar com alguma identidade prática, o agente se submete aos padrões que determinam cursos de ação como justificáveis.

O afastamento que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*, e por meio do qual o agente poderia se unificar como identidade prática é resultado da experiência da

angústia. A implicação relevante, para este contexto, é que a partir desta experiência o existente poderia compreender-se como puro poder-ser. Fenomenologicamente, isso significa que o existente experiencia sua característica mais fundamental: a de que seu ser sempre está em questão para ele próprio. A partir disso, ele estaria em condições de se unificar autenticamente como determinada identidade. Esse procedimento de unificação é apresentado por Heidegger nos parágrafos sobre resolução. De acordo com Tugendhat, conforme apresentada em *Ser e Tempo*, a resolução não envolve critérios racionais de escolha, de modo que essa seria uma grave negligência de Heidegger. Crowell buscou responder esta crítica ao tentar mostrar o papel e o lugar da racionalidade em geral, e do jogo de dar e pedir por razões em especial, em *Ser e Tempo*. É para este debate que agora nos voltaremos.

3 A IMPORTÂNCIA DA DIVISÃO II DE SER E TEMPO: DAR E PEDIR POR RAZÕES

Em *Não somos de arame rígido*, Tugendhat apresenta uma série de críticas àquilo que ele denomina ‘antropologia de *Ser e Tempo*’ (TUGENDHAT, 2002, p. 52). Em linhas gerais, a crítica se centra no modo como Heidegger trataria do problema da escolha racional e da justificativa para tais escolhas. De acordo com Tugendhat, Heidegger apresentaria uma imagem do ser humano de acordo com a qual as decisões seriam destituídas de deliberação, ou, pelo menos, o papel da deliberação não seria considerado por Heidegger. Esta imagem seria mais nítida, por assim dizer, no contexto de discussão da morte¹. Tugendhat entende que o resultado do enfrentamento com a própria morte, conforme apresentado por Heidegger, seria a adoção de um modo de vida específico

¹ Em diversos pontos, a interpretação de Tugendhat da analítica da existência é altamente discutível. Por exemplo, ele introduz o conceito de morte de Heidegger vinculando-o com a noção de vida. Na medida em que vida e existência são dois sentidos do ser formalmente distinguidos por Heidegger e, além disso, na medida em que a analítica de *Ser e Tempo* visa exibir a estrutura ontológica da existência, é altamente questionável que a morte existencial seja equivalente à morte entendida biologicamente. Além disso, a caracterização da analítica como “antropologia” parece incorreta na medida em que se atenta para a observação de Brandom: os existenciais não seriam determinações gerais dos seres humanos, mas estruturas formais internamente vinculadas. Assim, tomar um existencial implica reconhecê-lo como um momento de uma totalidade que é articulada. Tendo isso por base, seria possível apresentar a abordagem de Crowell como precisamente tentando explicitar a articulação entre os existenciais conforme apresentados na primeira com apresentação deles na segunda Divisão de *Ser e Tempo*. Mais especificamente, o foco de Crowell são os existenciais do cuidado e sua relação com a irreducibilidade da primeira pessoa, especialmente o discurso como chamado da consciência. Nesse sentido, as críticas de Tugendhat poderiam ser resultado do modo como ele compreende a analítica da existência, pois se entendida em termos ontológico-formais, seria possível vincular os diferentes existenciais.

para o qual não haveria razões dando suporte (TUGENDAHT, 2002, p. 70).

Desse modo, a fenomenologia de Heidegger implicaria ausência de qualquer tipo de critérios racionais que pudessem suportar ou apoiar as decisões. O resultado negativo geral de *Ser e Tempo* seria a ausência de termos como “razão, deliberação e norma” (TUGENDAHT, 2002, p.59). Ora, se esta crítica estiver correta, então ela possui graves consequências para qualquer tratamento à normatividade. Crowell, contudo, pensa que esta crítica não está bem fundamentada precisamente pela negligência, desta vez por parte de Tugendat, em reconhecer o papel do chamado da consciência, e que é descrito na Divisão II. A resposta de Crowell pode ser introduzida por meio de uma caracterização mais detalhada de como Tugendat entende aquilo que ele denomina “dimensão de profundidade”.

Para Tugendat, diferentemente de outros animais, o ser humano tem a capacidade de deliberar. Concretamente, isso significa que há diversas opções abertas para o ser humano que ele pode avaliar e, então, decidir-se. É precisamente esta característica de abertura para opções que se ilustra com a metáfora de que o ser humano, diferentemente de outros animais, não é feito de “arame rígido” (TUGENDAHT, 2002, p. 54). Essa avaliação é caracterizada como a deliberação por meio da qual são atribuídas razões para alguém fazer algo. Assim, razões são caracterizadas por meio de uma metáfora: elas dão peso ou suporte para determinadas opções, e assim se as avalia normativamente como melhores do que as outras.

Conforme Tugendat, Heidegger teria considerado as razões como oriundas dos modos convencionais a partir dos quais se justificam e se empreendem ações. Dito de outro modo, o impessoal seria a estrutura social responsável por fornecer modos de justificação e, assim, fornecer razões para aquilo que se faz e do modo como se faz. Isso significa que as ações tendem a ser repetitivas ou tendem a refletir os padrões impessoal e socialmente impostos. A negligência de Heidegger estaria precisamente em não reconhecer o que Tugendat chama de ‘dimensão de profundidade’ das razões. Em linhas gerais, isso diz respeito ao fato de sempre podermos perguntar o porquê de algo ser do modo que é. Por exemplo, podemos nos perguntar o porquê de as ações socialmente estabelecidas serem as corretas. Formulado como pergunta: porque eu deveria me comportar do modo como os demais? Por que as justificativas fornecidas a partir do impessoal devem valer para mim também?

Desse modo, a crítica de Tugendat é a de que com o tema da autenticidade e da morte, Heidegger estaria apresentando uma situação na qual o ser humano se decidiria por algo sem que isso envolvesse a dimensão de profundidade. Dito de outro modo, ao encarar a morte, a vida como um todo é ‘objeto’ de apreciação, e nesse caso a deliberação não diz respeito a este ou aquele aspecto da vida, mas à vida mesma. Conforme apresentado por Heidegger, contudo, esta decisão acerca da vida enquanto tal, de como eu quero viver, não recebe nenhum tipo de vínculo com razões ou deliberação. Assim, em última instância isso seria algo apenas decidido, sem a avaliação em profundidade, e caracterizaria o ‘decisionismo’ ou ‘voluntarismo’ de *Ser e Tempo* (TUGENDAHT, 2002, p. 62). Em linhas gerais, o decisionismo significa precisamente a tomada de posição diante de determinada questão sem a deliberação, sem a avaliação racional de elementos que pesem a favor ou contra as opções abertas. De posse destes elementos, estamos em posição de introduzir as respostas de Crowell. E isso pode ser feito partindo do modo como ele entende a dimensão normativa do impessoal.

Para Crowell, o modo cotidiano de o existente *ser-no-mundo* caracteriza-se por desempenhar habilidades que são públicas e são compartilhadas. Assim, a lida com os utensílios e a solicitude com os demais existentes é caracterizada por um traço de medianidade, de modo que, em princípio, qualquer existente poderia, por exemplo, martelar tendo em vista fazer uma casa de passarinho ou conviver com outro existente. As práticas e habilidades que cotidianamente são exercidas são legadas historicamente, e elas são estruturadas normativamente. Dito mais claramente, toda habilidade envolve condições de satisfação que são estabelecidas publicamente, e a partir dessas condições de satisfação se pode avaliar se a habilidade foi bem ou mal exercida ou se ela foi bem sucedida. A implicação filosoficamente relevante deste vínculo cotidiano com padrões públicos é a de que o existente tende a compreender-se não em termos dele mesmo, mas sempre a partir das maneiras públicas de ser. (CROWELL, 2013, p.174). Ou seja, na medida em que as práticas são compartilhadas, diferentes existentes tenderiam a se compreender não como eles mesmos, mas como a identidade prática e pública por meio da qual eles se individualizam. Isso pode ser destacado na medida em que na cotidianidade o *Dasein* é o que ele faz, e o fazer cotidiano é sempre algo público e impessoal.

Conforme a interpretação de Crowell, a primeira Divisão de *Ser e Tempo*, onde Heidegger descreve detalhadamente as estruturas existenciais que estão presentes e como

elas estão presentes na vida cotidiana, possui uma lacuna (CROWELL, 2013, p.175). Em linhas gerais, esta lacuna caracteriza-se como a impossibilidade de o existente cotidianamente poder ser ele mesmo e compreender-se a si mesmo não em termos públicos e impessoais, mas como indivíduo singular². Dito mais precisamente, as diferentes remissões que constituem os entes cotidianos são articuladas a partir do existente *qua* identidade específica.

Esta identidade é formalmente caracterizada por Heidegger como o ‘em-virtude-de’ a partir do qual não há outra remissão, pois o existente é em virtude dele mesmo. Isso poderia ser apresentado por meio de uma diferenciação entre a obra e a identidade do existente. Conforme nossa reconstrução da analítica da existência, a obra é aquilo que orienta a vida, ela é a finalidade visada nos comportamentos intencionais. Diferentemente da obra, contudo, o em-virtude-de não é um propósito, como poderia ser, por exemplo, uma casa de passarinho, mas aquilo mesmo que está na base de todo propósito ou o ponto desde onde o propósito se desdobra.

De acordo com Crowell, contudo, a descrição da Divisão I de *Ser e Tempo* não é suficiente para apresentar o caráter distintivo do em-virtude-de, uma vez que neste contexto a identidade é apresentada em termos típicos. Isso implicaria, por exemplo, que se poderia considerar alguma identidade do existente, por exemplo, a de ser um estudante, não como em virtude de si mesmo, mas como em virtude de um propósito (CROWELL, 2013, p.176). Ou seja, a situação hermenêutica adotada para a descrição do modo cotidiano de *ser-no-mundo* não seria suficiente para elucidar a perspectiva em primeira pessoa, que para Crowell é condição de possibilidade de toda intencionalidade genuinamente humana (CROWELL, 2013, p. 173).

É possível tornar isso mais claro com o seguinte contraste: a programação de um robô possibilita que ele faça coisas, tais como empilhar caixas e organizar certos objetos. Desse modo, aparentemente o robô estaria seguindo regras ou normas. Na cotidianidade, o existente é descrito de um modo bastante similar, uma vez que os comportamentos intencionais mais recorrentes caracterizam-se por seguir normas e regras típicas, públicas e impessoais tendo em vista a obtenção de um determinado fim.

² Isso não significa que o existente cotidiano não use o termo ‘eu’, mas apenas que quando ele o emprega está se compreendendo a partir dos padrões de seu mundo. Cotidianamente, então, quando alguém diz ‘eu’ está se compreendendo de um modo mediado, pois o ‘eu’ possui alguma determinação pública. Diferentemente, contudo, o ‘eu’ é explicitamente articulado enquanto tal por meio do chamado da consciência.

O que diferencia a intencionalidade humana do mero comportamento mecânico do robô é que este último não pode *tentar* ser algo, embora ele “faça” algo. Dito mais claramente, o existente humano caracteriza-se por fazer algo e por tentar ser algo.³

Na cotidianidade, a descrição capturaria apenas o fazer, e não abarcaria o tentar ser. Para Crowell, o que diferencia um tipo de ação do outro é que no caso do tentar ser algo a ação é feita à luz das normas, e não apenas de acordo com elas. A ausência do tratamento da possibilidade de o existente agir à luz de normas é o que impõe tanto os limites da primeira quanto exige a consideração da segunda Divisão de *Ser e Tempo*. (CROWELL, 2013, p. 215). E é a partir da caracterização da diferença entre agir de acordo e agir à luz de normas que Crowell efetivamente inicia sua resposta a Tugendhaht. Mas há algum elemento conceitual em *Ser e Tempo* em que apareça claramente a diferença entre ser algo e fazer algo?

De acordo com Crowell, a resposta afirmativa para esta pergunta pode ser destacada na descrição da experiência do colapso existencial (CROWELL, 2013, p. 216). Esta experiência é um fenômeno unitário, mas descrito pelos existenciais que constituem a estrutura do cuidado. Em linhas gerais, esta experiência caracteriza-se como a quebra dos vínculos e da força normativa da cotidianidade. Desde a perspectiva da afetividade, este fenômeno é descrito mediante a experiência da angústia. Conforme nossa reconstrução da analítica da existência, a angústia foi caracterizada por afinar o existente com o seu mundo e os entes intramundanos no modo da assignificatividade. A assignificatividade caracteriza-se pelo fato de os entes apresentarem-se como não importando ou como não tendo relevância. Na medida em que o existente cotidianamente compreende-se a partir da significatividade do mundo, a experiência da angústia possibilita que ele compreenda-se como *impossibilidade* de ser. Ou seja, a angústia impede que o existente siga desempenhando suas habilidades como de início e na maioria das vezes ele faz. Precisamente a incapacidade de atuar no mundo, isto é, a incapacidade de *ser-no-mundo* é caracterizada como a morte existencial. Como toda abertura, a abertura propiciada pela angústia/morte existencial é articulada pelo discurso. Para Heidegger, o discurso

³ Na cotidianidade, a apresentação de Heidegger não seria suficiente para distinguir exatamente entre um e outro. Ou seja, o tentar ser algo é descrito em termos do fazer algo, e isso impossibilita elucidar a estrutura do tentar ser algo enquanto tal. O foco de Crowell é precisamente elucidar o caráter distintivo do tentar ser algo. Além disso, também é seu intuito descrever e distinguir rigorosamente a experiência do colapso, que se caracteriza como um contexto em que o existente ainda é, embora não faça ou exerça habilidade. Assim, a experiência do colapso teria privilégio metodológico para exibir a estrutura do tentar ser algo enquanto tal.

que articula essa experiência de abertura no colapso é o chamado da consciência. E é precisamente no discurso como chamado da consciência que Crowell busca apresentar os elementos que impediriam a crítica de Tugendhat.

Primeiramente, é importante destacar precisamente qual é o escopo da resposta de Crowell. Se a crítica de Tugendhat é a de que em *Ser e Tempo* Heidegger não fornece razões específicas para justificar determinados modos de *ser-no-mundo*, então essa objeção escapa do escopo da resposta de Crowell. Dito mais claramente, Crowell não pretende mostrar que haveria diretrizes normativas em *Ser e Tempo* para se adotar alguma maneira de ser específica e em detrimento de outras. Antes, o escopo da resposta de Crowell é claramente de natureza transcendental: antes do que fornecer razões específicas e determinadas, Heidegger apresentaria as condições de possibilidade para que algo assim como as razões possam ser tratadas como tais. O termo “tratar” sugere que há uma prática atrelada às razões, e precisamente esta prática é o jogo de dar e pedir por elas.

Na medida em que razões dizem respeito às práticas discursivas, é na consciência que se deve começar a elucidar a possibilidade de razões serem apresentadas como tais. De acordo com Crowell, a consciência articula a inteligibilidade aberta pelo colapso. Na medida em que o colapso caracteriza-se por desvincular o existente de seus modos cotidianos de *ser-no-mundo*, essa articulação não é mediada pelos padrões públicos e impessoais, mas diz respeito ao *Dasein* entendido como um si mesmo. Dito mais claramente, a consciência abre o *Dasein* não como alguma identidade prática específica, mas como uma subjetividade irreduzível (CROWELL, 2013, p. 176). É precisamente neste ponto que emerge a importância da perspectiva em primeira pessoa, pois a experiência articulada pela consciência é caracterizada por dizer respeito ao existente enquanto tal. Conforme nossa reconstrução da analítica, a consciência abre por meio do chamado. Este chamado caracteriza-se por mostrar para o existente sua característica ontológica negativa. Dito mais precisamente, a negatividade estrutural é explicitada pelo chamado da consciência e é apresentada como a culpa. Mas qual seria a relação de culpa com razões? E em que medida essas caracterizações possibilitariam contornar a objeção de Tugendhat de que em *Ser e Tempo* a resposta ao colapso seria apresentada por Heidegger como algo destituído de deliberação racional?

Primeiramente, é preciso enfatizar que a culpa é apresentada por Heidegger de

um modo formal. Isso significa que não se trata de um débito ou de uma dívida, mas da possibilidade de qualquer débito ou dívida. Mais especificamente, a culpa é o comunicado ou o que é dito pela consciência, de tal modo que “a culpa é um predicado do ‘eu sou’”. Formalmente, a culpa é caracterizada pelas estruturas existenciais da facticidade e da queda: 1) ser jogado no fundamento e 2) o projetar-se em possibilidades como implicando não projetar-se em outras. A apresentação daquilo que seriam razões começa a ser elucidada por Crowell na medida em que há uma ambiguidade no termo ‘fundamento’ (CROWELL, 2013, p. 198). Por um lado, fundamento significa a característica ontológica de o existente somente poder chegar a ser quem ele é a partir de possibilidades nas quais ele é lançado. Por outro lado, fundamento significa razão, no sentido de algo que pode ser apresentado em favor de algo. Este segundo significado atrela-se à noção de projeto, pois não há fundamento sem que haja sua articulação com o projeto. Desse modo, a culpa é apresentada como “assumir ser um fundamento de uma negatividade” (HEIDEGGER, 2009, p. 300). Ou seja, o existente é lançado em possibilidades a partir das quais ele se projeta e pelas quais ele se responsabiliza.

A responsabilidade constitutiva da culpa é precisamente a característica de que o existente se individua de maneiras determinadas assumindo, por assim dizer, as implicações disso. Dito de outro modo, mesmo não tendo posto o fundamento para ele mesmo, o existente é responsável por quem ele é. E assumir-se responsabilmente é entrar no espaço das razões e aberto para o jogo de dar e pedir por razões. Assim, razões, algo que conta a favor de uma maneira de ser, são possíveis para um ente caracterizado pela estrutura do cuidado, para um ente lançado no fundamento a partir do qual ele pode chegar a ser quem ele é. Desse modo, a resposta de Crowell visa estabelecer não critérios últimos ou razões específicas para se adotar uma ou outra possibilidade existencial, mas as estruturas existenciais a partir das quais razões podem ser pedidas e fornecidas.

Além disso, segundo Crowell as razões sempre são um gesto público (CROWELL, 2013, p. 226). Isso significa que ao assumir expressamente sua condição de responsável, o existente deve razões para os outros. Essa característica se deve na medida em que o existente humano é *ser-com*. Ou seja, ao assumir um fundamento como o seu e a partir dele poder apresentar razões, o existente essencialmente vincula-se com outros existentes. Assim, o fundamento do ente caracterizado por ter seu próprio ser como uma questão para si torna-se a base desde a qual são possíveis as razões, razões essas que são

sempre negociadas com os outros existentes com os quais convive.

Na medida em que a propriedade ou autenticidade caracteriza-se não por *ser-no-mundo* como colapso e inabilidade de ser, ela diz respeito a um modo de agir. Desse modo, o existente autêntico caracteriza-se por reconhecer-se como responsável por adotar as maneiras de ser a partir das quais ele chega a ser quem ele é. Isso implica que ele está aberto para justificar suas opções, uma vez que assumir responsabilmente sua condição de jogado é precisamente entrar no espaço das razões. Como Kant, Heidegger tomaria as razões como indicativo da autoridade em primeira pessoa, no sentido de que são o endosso que alguém dá a partir de si mesmo (CROWELL, 2013, p. 213). Isso significa que a perspectiva de primeira pessoa e o jogo de dar e pedir por razões são indissociáveis. É plausível, então, pensar que as críticas de Tugendhat se devem, pelo menos em parte, ao modo como ele interpretou a analítica da existência, pois ele não reconheceu em seu interior o papel da perspectiva em primeira pessoa. Ou seja, o ente caracterizado por ter seu próprio ser como uma questão para si relaciona-se com suas próprias possibilidades de um modo irreduzivelmente em primeira pessoa, que precisamente apresenta-se como tal na prática de dar e pedir por razões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta pelo sentido do ser é o que confere unidade e orienta todos os temas e conceitos apresentados em *Ser e Tempo*. O projeto que unifica e articula todos os temas com esta pergunta é o projeto de elaboração da ontologia fundamental. A analítica da existência é um capítulo deste projeto na medida em que o existente humano possui abertura para os diversos sentidos do ser a partir dos quais os entes podem se apresentar inteligivelmente. Para as recepções interpretativas da analítica da existência aqui apresentadas aqui apresentadas, toda inteligibilidade envolve uma dimensão normativa, na medida em que se caracteriza por envolver condições de satisfação para que algo se apresente *como* algo determinado. Ou seja, a identidade ontológica dos entes é constituída por normas que são reconhecidas pelo existente e por meio das quais se obtém os critérios de identidade de um determinado ente.

Conforme nossa apresentação, a interpretação de Robert Brandom situa a normatividade da inteligibilidade nas práticas sociais e públicas. Dito mais precisamente, é a partir das práticas sociais que se estabelecem os critérios a partir dos quais algo pode ser identificado *como* algo determinado. Desse modo, desde a perspectiva do pragmatismo normativo, os entes disponíveis são estruturalmente normativos, pois sua identidade não se deve a propriedades objetivas ou determinações de entes *qua* substância, mas precisamente à sua posição no interior das práticas humanas. Sendo assim, o domínio da normatividade não é visto como algo “lançado” sobre um domínio real e objetivo, mas, ao contrário, o domínio objetivo é visto como uma privação das normas sociais a partir das quais de início e na maioria das vezes se identificam entes *como* entes inteligíveis. Além disso, as normas em questão não necessitam estar formuladas linguisticamente, mas são reconhecidas e expressas nos comportamentos responsivos aos entes. Desse modo, o pragmatismo normativo pode ser considerado como uma interpretação adequada de *Ser e Tempo*, mesmo que incompleta, pois se mantém no contexto da cotidianidade.

Esta incompletude torna-se mais problemática se atentarmos para a observação que Heidegger faz acerca das limitações da Divisão I de *Ser e Tempo*. De acordo com Heidegger, a situação hermenêutica adotada como ponto de partida não considera modos

não-cotidianos de *ser-no-mundo*. Além disso, dada a tendência cotidiana do existente para a queda e para a interpretação desviante de si mesmo, a negatividade estrutural da existência tende a ser ocultada. Assim, a perspectiva adotada pelo pragmatismo de Brandom possui limitações quando à correta apreensão e elucidação do sentido do ser da existência. Assim, os temas da morte, da culpa e da consciência permanecem fora do alcance interpretativo de Brandom.

Adotando outra perspectiva, Haugeland procurou apresentar a relevância do tema da morte existencial para o problema da verdade. Dito mais precisamente, a verdade entendida como o desvelamento dos entes possui vínculo essencial com o tema da morte. Em linhas gerais, tanto morte quanto desvelamento são enraizadas na estrutura existencial do projeto e ambas dizem respeito às possibilidades do ente. Para Haugeland, a projeção em possibilidades pode apresentar os entes de modo ininteligível e, caso essa ininteligibilidade não seja superável, a resposta responsável é abandonar a projeção. Como exemplo desse tipo de ininteligibilidade, Haugeland cita a crise nas ciências e a mudança ou abandono de paradigmas. O abandono da projeção significa o fechamento da inteligibilidade, pois os entes se apresentam inteligíveis *como* entes determinados apenas a partir da projeção deles em possibilidades. Como não há garantias prévias de que a inteligibilidade se seguirá da projeção, Haugeland entende que é preciso manter-se comprometido de um modo responsável com a própria projeção, antecipando a possibilidade da ininteligibilidade. É este tipo de postura em relação à projeção que Haugeland caracteriza como ‘comprometimento existencial’. Desse modo, Haugeland traz à tona o vínculo entre sentido e a perspectiva em primeira pessoa. Precisamente este vínculo é explorado por Crowell.

A interpretação de Crowell caracteriza-se como um desdobramento da de Haugeland. Em linhas gerais, tanto Crowell quanto Haugeland aceitam que as normas sociais são condição necessária para a inteligibilidade. Dito negativamente, não há inteligibilidade que não seja compartilhada, que não seja publicamente reconhecida. Desse modo, o pragmatismo normativo parece ser uma interpretação adequada na medida em que articula aquilo que é condição necessária para o sentido: as normas sociais a partir das quais o ente pode ser identificado *como* algo. Contudo, Crowell salienta que há uma lacuna na primeira Divisão de *Ser e Tempo*, pois a perspectiva em primeira pessoa é sobreposta pela de terceira pessoa. Dito de outro modo, o existente cotidiano caracteriza-se

por ser típico, público e impessoal, de modo que suas ações são descritíveis em termos de propósitos medianos. A implicação filosoficamente relevante disso é a de que não é possível, com os recursos conceituais da primeira Divisão, distinguir rigorosamente o comportamento intencional humano de outros comportamentos que supostamente envolvem intencionalidade (como o de um animal ou de um robô). Na formulação de Crowell, na Divisão I apenas se apresenta a ação de acordo, mas não à luz de normas. E é precisamente tendo por base a diferença entre agir de acordo e agir à luz de normas que os temas da divisão II são abordados por ele.

Metodologicamente, a possibilidade de estabelecer uma distinção entre um e outro modo de se relacionar com normas depende do colapso existencial. A razão disso é a de que tanto a autenticidade/propriedade quanto a inautenticidade/impropriedade são modos de atuar no mundo, mas há um modo de *ser-no-mundo* caracterizado precisamente pela *inabilidade* de ser. Este modo de *ser-no-mundo* é o horizonte a partir do qual se explicita a característica mais fundamental do existente: a de que seu ser sempre é uma questão para si. Assim, de posse da experiência possibilitada pelo colapso existencial, Crowell introduz a autenticidade como um modo de assumir expressamente as normas inerentes aos modos de ser por meio dos quais o existente pode obter sua própria identidade.

Assumir expressamente um determinado modo de ser é assumir com transparência uma determinada identidade prática. Desse modo, Heidegger teria recursos conceituais para elucidar a agência humana evitando as dificuldades que emergem ao buscar fazer isso mediante o apelo à autoconsciência, como ocorre em Korsgaard. Além disso, *ser-no-mundo* de um modo expresso significa assumir a necessidade de poder sempre justificar suas próprias escolhas. Ou seja, o ente cujo ser sempre é uma questão para si caracteriza-se por ter de se responsabilizar pelas identidades com as quais ele pode se vincular. E essa responsabilidade é indissociável da característica humana de dever justificativas e razões para as ações empreendidas. Assim, com os recursos conceituais de *Ser e Tempo*, especialmente aqueles encontrados na segunda Divisão, seria possível descrever o modo como a normatividade é assumida em primeira pessoa, isto é, para um ente cujo ser sempre está em questão.

Em um recente artigo, Frederick Beiser apresenta uma série de críticas ao modo como contemporaneamente a normatividade foi abordada pelos filósofos americanos

(BEISER, 2009). Dos autores tratados nesta dissertação, nominalmente o único que consta no referido artigo é o de Robert Brandom (BEISER, 2009, p.10). Em linhas gerais, a crítica de Beiser procura mostrar que o tema da normatividade já foi tópico de investigação filosófica para os neo-kantianos do início do século XX, tais como Rickert, Windelband e Lask, e que, mesmo com um tratamento mais sofisticado que o que é empreendido atualmente por nomes como Brandom e Allison, o tema da normatividade acabou por trazer dificuldades incontornáveis para estes mesmos autores. Dito mais precisamente, a elucidação da relação entre fato e norma, por exemplo, apesar de receber na tradição neo-kantiana um tratamento mais sofisticado que na tradição contemporânea americana, seguiu sendo algo em aberto.⁴

A crítica de Beiser é introduzida da seguinte maneira: um homem, com pretensões de se tornar um grande inventor, isola-se e procura manter sua atenção sobre o trabalho. Finalmente, depois de considerável tempo, ele chega a um resultado e retorna para mostrar à humanidade sua invenção: um *freezer*. O problema é que quando retorna, o homem acaba se deparando com uma situação desapontadora: a humanidade não só já havia inventado o freezer, como já tinha até mesmo o aperfeiçoado. Do mesmo modo, sugere Beiser, os filósofos americanos que recentemente tomam a normatividade como circunscrevendo o núcleo da problemática filosófica não estão fazendo algo novo, mas apenas retornando àquilo que já foi, e inclusive com maior rigor e sofisticação, tópico de estudo para os neo-kantianos. Surpreendentemente, a avaliação de Beiser aponta que as dificuldades internas encontradas pelos filósofos que tomaram a normatividade como o tópico de investigação propriamente filosófico levou-os ou a abandonar este campo de problemas. Em linhas gerais, as dificuldades parecem emergir em razão das reservas neo-kantianas em relação à metafísica e suas preocupações estritamente epistemológicas. Assim, tendo em vista na incorrer em comprometimentos metafísicos, os neokantianos procuraram, progressivamente, retirar o papel filosoficamente nuclear, anteriormente conferido, à normatividade.

⁴ Na medida em que a crítica de Beiser recorre à tradição filosófica da qual Heidegger estava muito próximo (Rickert foi orientador de seu doutorado), e na medida em que Crowell (*Husserl, Heidegger and the space of meaning*, 2001) publicou um importante estudo precisamente sobre a relação entre os neo-kantianos e Heidegger, parece-me que seria relevante comparar detalhadamente as abordagens de um e de outro. Do ponto de vista histórico, o diálogo com o neo-kantismo poderia auxiliar em compreender melhor e, assim, procurar tratar com maior adequação problemas contemporâneos que orbitam a temática da normatividade. Ou seja, para estudos futuros cujo foco é o problema da normatividade, especialmente desde uma perspectiva heideggeriana, o diálogo com a tradição neo-kantiana apresenta-se como um movimento necessário.

O nome de Heidegger é introduzido no artigo de Beiser precisamente ao final, e como uma sugestão de que se as dificuldades de Rickert em tratar da normatividade se devem à sua recusa em comprometer-se com a metafísica, então se poderia esperar em Heidegger o horizonte para um tratamento mais promissor. Desse modo, com a recolocação da questão acerca do sentido do ser e, mais precisamente, no interior do desdobramento da ontologia fundamental, seria possível destacar elementos para a elucidação da estrutura normativa do sentido.⁵

Recentemente, Golob Sacha publicou um livro intitulado *Heidegger sobre conceitos, liberdade e normatividade*. Como o título sugere, o tema da normatividade continua sendo tópico de discussão para os filósofos contemporâneos. Especificamente em relação a Golob Sacha, o debate diz respeito à natureza conceitual da compreensão de ser (SACHA, 2014) e também da relação entre autenticidade e os espaço das razões. Ou seja, seu trabalho aproxima-se bastante do trabalho desenvolvido por Crowell. Assim, esta é uma possibilidade em aberto para pesquisas ulteriores e pode ser formulada com as seguintes perguntas: em que medida as abordagens de Sacha e Crowell podem ser articuladas entre si? Como a filosofia do valor, que foi desdobrada pelos neokantianos e criticada pelo próprio Heidegger, pode se articular com as interpretações recentes de Heidegger que vinculam sentido e normatividade? Se a abordagem de Sacha não for estritamente fenomenológica, que tipo de implicações isso poderia ter para a elucidação dos diversos temas que são abordados fenomenologicamente por Crowell?

⁵ A distinção entre os domínios factual e normativo, distinção cuja articulação conduziu à revisão de suas próprias concepções anteriores por parte dos filósofos neo-kantianos, poderia ser posta, no horizonte de pensamento de Heidegger, em termos na distinção entre ente e ser. Beiser não desdobra esta distinção, mas apenas reconstrói as dificuldades com as quais os neo-kantianos se depararam. Crowell, contudo, parece inclinar-se por tomar os sentidos do ser como padrões normativos a partir do qual os entes podem se apresentar inteligivelmente.

BIBLIOGRAFIA

BEISER, F. *Normativity in neo-kantism: its rise and fall*, **International Journal of Philosophical Studies**, 2009

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

BRANDOM, R. **Tales of the Mighty Dead**. Harvard University Press, 2002.

CASANOVA, M. **Comprender Heidegger**, Editora Vozes, Petrópolis, 2010.

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.

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

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

HAUGELAND, J. Heidegger on Being a Person. **Noûs**, 16, 15-26, 1982.

"Dasein's Disclosedness". In: DREYFUS, R and HALL, H. **Heidegger: Critical Reader**, Cambridge: Blackwell Publishing, 1992, pp.27-44.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Madri: Editorial Trotta, 2009.

HEIDEGGER, M. **Historia de lo Concepto de Tiempo**, TROTTA, 2011.

HEIDEGGER, M. **Los Problemas Fundamentales de La Fenomenología**. EDITORIAL TROTTA, MADRID 2000.

- HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, M. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, M. **History of concept of time**. Trad. de Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, M. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- HEIDEGGER, M. **Logica, pergunta por la verdade**. Marid: Alianza editorial, 2004.
- 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.
- KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge Univerity Press, 1996
- REIS, R. e Rocha R., **Filosofia Hermenêutica**. Editora da UFSM, Santa Maria, 2000.
- SCHEAR, J. "Historical Finitude". **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge University Press, 2013, pp. 361-378.
- SASHA, Golob. **Heidegger on Freedom, Concept and Normativity**, 2014
- Schear, J. "Judgement and Ontlogy in Heidegger's Phenomenology"
- THOMSON, I. "Death and Demise in Being and Time" in **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge University Press, 2013, pp. 260-290)
- TUGENDHAT, „**Não somos de Arame Rígido**. Editora da Ulbra, Canoas, 2002).
- WEBERMAN, D. "Heidegger's Relationalism". **British Journal for the History of Philosophy**, 9(1), 109-122, 2001.