

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARINE DE OLIVEIRA

**A BASE CONSTITUCIONAL DO SENTIDO E O ESQUEMA DE  
DERIVAÇÃO TEÓRICA EM *SEIN UND ZEIT* DE MARTIN HEIDEGGER:  
Possibilidades de um debate epistemológico a partir do horizonte do ser-no-  
mundo**

Porto Alegre

2015

CARINE DE OLIVEIRA

**A BASE CONSTITUCIONAL DO SENTIDO E O ESQUEMA DE  
DERIVAÇÃO TEÓRICA EM *SEIN UND ZEIT* DE MARTIN HEIDEGGER:  
Possibilidades de um debate epistemológico a partir do horizonte do ser-no-  
mundo**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre  
2015

CARINE DE OLIVEIRA

**A BASE CONSTITUCIONAL DO SENTIDO E O ESQUEMA DE  
DERIVAÇÃO TEÓRICA EM *SEIN UND ZEIT* DE MARTIN HEIDEGGER:  
Possibilidades de um debate epistemológico a partir do horizonte do ser-no-  
mundo**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ernildo J. Stein (Orientador) – PUCRS

---

Prof. Dr. Jorge Antônio Torres Machado – PUCRS

---

Prof. Dr. Luciano Marques de Jesus – PUCRS

Porto Alegre

2015

## RESUMO

Nesta investigação, defendemos que *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, comporta uma base constitucional do sentido compreendida como um horizonte estrutural antepredicativo de inteligibilidade. Formada do entrelaçamento da matriz de significatividade que qualifica o mundo com as estruturas existenciais características do *ser-em*, ambas instâncias compositivas do constructo ser-no-mundo, Heidegger identifica essa camada antepredicativa como uma base de fundamentação para o conhecimento a partir da qual ele sustenta todo seu esquema de derivação teórica. Trata-se de pensar, portanto, o horizonte do ser-no-mundo como a raiz de uma matriz de significatividade e inteligibilidade com a qual nos deparamos também quando necessitamos encontrar uma fundamentação para o conhecimento, para as ciências. A partir disso, podemos inferir que uma epistemologia, que não se queira imparcial em suas problematizações, deveria começar seus trabalhos já no plano antepredicativo do ser-no-mundo, pois, se ratificamos a posição filosófica heideggeriana, esse horizonte representa o reduto primário das experiências científicas, da possibilidade de estruturação das diversas teorias. Karl-Otto Apel, em seu enfrentamento com a filosofia de Heidegger, confirma e leva em consideração essa possibilidade em potencial, edificando uma discussão de cunho epistemológico que tem seu ponto de partida no horizonte mesmo do ser-no-mundo. No entanto, o filósofo vai além ao apresentar um conjunto de objeções críticas através das quais pretende superar determinadas insuficiências reflexivas presentes nas abordagens heideggerianas. O distanciamento de uma total adesão à fenomenologia hermenêutica é marcado, assim, pela exigência de uma instância normativa que proporcione uma justificação da validade do conhecimento em uma acepção que inclui a validação não só do pensamento teórico-conceitual, do conhecimento objetivo, mas igualmente do sentido e compreensão desvelados na experiência cotidiana antepredicativa. Em busca dos mecanismos para estabelecer uma complementariedade entre a problemática do sentido e da validade, Apel realizará, então, através do *a priori* transcendental da linguagem, uma espécie de soldagem epistemológica de tal instância normativa ao horizonte do ser-no-mundo.

**Palavras-chave:** Ser-no-mundo. Sentido. Derivação teórica. Linguagem. Justificação da validade.

## ABSTRACT

In this research we argue that *Being and Time* by Martin Heidegger involves a constitutional basis of meaning understood as an antepredicative structural horizon of intelligibility. Formed by interlacing of significance die that qualifies the world with the existential structures characteristics of being-in, both compositional instances of the construct being-in-the-world, Heidegger identifies this antepredicative layer as a grounding basis to knowledge from which he sustains his entire theoretical derivation scheme. It comes to think, therefore, the horizon of being-in-the-world as a root of a significance die and intelligibility with which we face when also need to finding a grounding for knowledge, for science. From this we can infer that an epistemology which they choose not impartial in their problematizations, should begin its work already in antepredicative plan of being-in-the-world, because if we ratified Heidegger's philosophical position this horizon represent the primary stronghold of scientific experiments, of the possibility of structuring of the various theories. Karl-Otto Apel, in its confrontation with the Heidegger's philosophy confirms and takes into account this potential possibility, built an epistemological discussion that has its starting point on the horizon even being-in-the-world. However, the philosopher goes on to present a set of critical objections through which intends to overcome certain reflexive insufficiencies present in the heideggerian approaches. The detachment of a total adhesion to the hermeneutic phenomenology is thus marked by the requirement for the normative instance to provide a justification of the validity of knowledge in a sense which includes not only validation of the theoretical and conceptual thought, of the objective knowledge, but also the meaning and understanding uncovered in antepredicative everyday experience. In search of mechanisms to establish a complementarity between the problem of meaning and validity, Apel will perform thus through transcendental *a priori* of language, a kind of epistemological welding of such normative instance to the horizon of being-in-the-world.

**Keywords:** Being-in-the-world. Meaning. Theoretical derivation. Language. Justification of validity.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 – O MUNDO COMO MUNDANEIDADE: A MATRIZ DE SIGNIFICATIVIDADE DO SER-NO-MUNDO.....	16
1.1 A essência do <i>Dasein</i> como <i>Existenz</i> .....	19
1.2 A interpretação fenomenológica dos entes intramundanos e a caracterização ontológica da disponibilidade ( <i>Zuhandenheit</i> ).....	25
1.3 Os modos obstruídos de ocupação e o caráter ontológico da subsistência ( <i>Vorhandenheit</i> ) .....	34
1.4 Determinação das estruturas fundamentais do mundo .....	40
1.4.1 A noção de conformidade ( <i>Bewandtnis</i> ) .....	40
1.4.2 Mundaneidade ( <i>Weltlichkeit</i> ) e significatividade ( <i>Bedeutsamkeit</i> ) .....	45
CAPÍTULO 2 – O ENTRELAÇAMENTO DOS MODOS DE SER-EM COMO ABERTURA ( <i>ERSCHLOSSENHEIT</i> ) DA SIGNIFICATIVIDADE: A ESTRUTURAÇÃO DO SENTIDO COMO UM PADRÃO DE INTELIGIBILIDADE .....	51
2.1 A abertura do sentimento de situação ( <i>Befindlichkeit</i> ).....	60
2.2 A abertura do compreender ( <i>Verstehen</i> ).....	66
2.2.1 Explicitação hermenêutica: o movimento da interpretação na <i>Vorstruktur</i> compreensiva .....	74
2.2.2 O conceito hermenêutico de sentido ( <i>Sinn</i> ) como um padrão de inteligibilidade .....	79
2.2.3 Circularidade hermenêutica.....	83
2.3 Discurso ( <i>Rede</i> ) e linguagem ( <i>Sprache</i> ).....	88
CAPÍTULO 3 – O ESQUEMA FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO DE DERIVAÇÃO TEÓRICA .....	96
3.1 O conhecimento teórico como modo derivado do ser-em.....	97
3.2 O enraizamento do enunciado no âmbito aberto da experiência antepredicativa: a derivação em relação à interpretação.....	101
3.3 A origem ontológica do comportamento teórico.....	111

CAPÍTULO 4 – KARL-OTTO APEL E A COMPLEMENTARIDADE ENTRE CONSTITUIÇÃO DO SENTIDO E JUSTIFICAÇÃO DA VALIDADE.....	119
4.1 Apel e as possibilidades de um debate epistemológico que emerge do horizonte do ser-no- mundo .....	119
4.2 O <i>a priori</i> linguístico: a soldagem epistemológica da questão da validade ao horizonte do ser-no-mundo.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	147

## INTRODUÇÃO

O conceito de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) é inserido no cenário filosófico do século XX, por Martin Heidegger, em um processo de renovação do filosofar, cujo desdobramento é conduzido pela retomada do problema do ser. Tomando como ponto de partida a investigação do sentido do ser da existência, situando-se no contexto da vivência cotidiana do mundo circundante, Heidegger analisa descritivamente as condições hermenêuticas necessárias para chegar ao sentido do ser em geral. O filósofo busca, portanto, “a origem do sentido no movimento pré-teórico da vida fática”<sup>1</sup>.

Ao trazer a existência, a vida fática, para o primeiro plano das discussões, uma das tarefas centrais consistia em mostrar que o *Dasein*, esse “sujeito” através do qual uma retomada da problemática ontológica seria possível, não poderia ser pensado como um sujeito a partir do qual ainda fosse necessário construir pontes epistemológicas para o mundo. Encontrar pontes para o mundo externo, um terceiro elemento que fosse capaz de realizar a síntese entre homem e mundo, mostrava-se inclusive como algo contraditório para Heidegger, pois o simples fato de existir, de viver faticamente, “significa ser em um mundo”<sup>2</sup>. Pelo simples fato de ser e de conseguir lidar com tudo aquilo que lhe rodeia, o *Dasein* é projetivamente lançado *em* um mundo e, justamente, não como um ente que se encontra retido dentro de um receptáculo e que precisa irromper de seu próprio encapsulamento para alcançar o mundo. O conceito de ser-no-mundo é introduzido, portanto, na ontologia fundamental, com o objetivo de proporcionar uma descrição da existência humana prévia à emergência de alguma distinção entre a visão de um agente e fatos ou valores externos a ele, entre interior e exterior, entre experiência subjetiva e realidade objetiva<sup>3</sup>.

O *Dasein* não se compreende em sua relação com o mundo desde um ponto de vista externo, a partir de um ponto imóvel sobre o mundo, mas sim em uma essencial relação de familiaridade, no sentido de já ser sempre *junto* ao mundo. O mundo está *em casa* no *Dasein* sem a necessidade de pontes que os vincule ou de recorrer a provas epistemológicas para explicar como se alcança o mundo externo e ainda como se prova sua existência. Conforme Heidegger mesmo assevera,

---

<sup>1</sup> CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 206.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 249; GA 24, § 15, p. 241. Cf. também HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, § 16, p. 104; GA 63, § 16, p. 80.

<sup>3</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 102.

A estrutura do ser-no-mundo anuncia a peculiaridade essencial do [Dasein], o fato de ele lançar previamente para si um mundo; não ulterior e ocasionalmente, mas, ao contrário, o lançamento prévio do mundo pertence ao ser do [Dasein]. O [Dasein] já sempre *saiu* em meio a esse lançamento prévio de si, *ex-sistere*, ele é *em* um mundo. Por isso, ele nunca é algo assim como uma esfera interna subjetiva. A razão pela qual nós nos reservamos o conceito ‘existência’ para o modo de ser do [Dasein] reside no fato de que a esse ser pertence o ser-no-mundo<sup>4</sup>.

Ser-no-mundo, portanto, é este conceito que indica que o ser humano está sempre compreensivamente junto dos entes *em* um mundo e, do mesmo modo como se encontra junto dos entes, das coisas em geral, está também sempre com os outros seres humanos, pois ele “não é um eu que ainda tenha de iniciar uma relação com as outras pessoas, mas é primariamente um ser-com-outros”<sup>5</sup>. É a partir dessa constituição fundamental do *Dasein* que a analítica existencial tem seu desdobramento. Frente a isso, um aspecto fundamental que deve ser salientado é o fato de Heidegger, ao tematizar o conceito de ser-no-mundo, estar perseguindo algo que seu mestre Edmund Husserl, antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo* (1927), lançava as primeiras bases, que é o problema do mundo da vida (*Lebenswelt*).

Embora o conceito de mundo da vida tenha recebido sua expressão definitiva somente com a publicação de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia* (1934), já em obras anteriores, Husserl estava empenhado em descrever, com tal conceito, um horizonte que pudesse ser configurado tanto como a nascente das experiências científicas quanto do extenso campo das experiências cotidianas desprovidas de objetivos teóricos<sup>6</sup>. A questão do mundo da vida ganha seus primeiros contornos justamente em uma circunstância caracterizada pela crise de fundamento na filosofia e, enquanto um conceito transcendental *a priori*, vai contrapor a ideia de que há um mundo que se esgota em processos empíricos. É um conceito, portanto, que surge como afirmação de que para além do mundo em sentido empírico, o mundo da *physis*, o mundo objetificado pelas ciências, há o mundo que nos acompanha e que é a instância limítrofe de fundamentação para trás da qual não podemos retroceder caso queiramos evitar incorrer em um regresso ao infinito, em uma circularidade viciosa<sup>7</sup>.

Quando Husserl aponta para essa instância que é o mundo da vida, ele está tentando chamar atenção para as próprias condições *a priori* de possibilidade das investigações científicas. É a tentativa de reconduzir as ciências a um *locus* de origem que é dado por um

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 249; GA 24, § 15, p. 241.

<sup>5</sup> PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 56.

<sup>6</sup> Cf. GADAMER, H.G. *Philosophical hermeneutics*. California: University of California, 1976, p. 183.

<sup>7</sup> Cf. STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012.

horizonte antepredicativo, pré-científico, mas que é a base de onde as ciências retiram o sentido de seus próprios conceitos, de onde partem suas explicações conceituais.

Com o constructo ser-no-mundo, Heidegger procura dar uma nova direção para o conceito de mundo da vida. Através da transformação da fenomenologia transcendental, Heidegger busca possibilitar a transição de uma perspectiva em que ainda se está enraizado em uma descrição da consciência pura solipsista para uma perspectiva em que se procede a uma interpretação da existência como projeto lançado, condicionada historicamente, remetida a um horizonte prático de inteligibilidade: ao mundo como significatividade, um espaço organizado de sentido, que já é sempre um mundo compartilhado com outros seres humanos. Contudo, é premente que o que moveu tanto Husserl quanto Heidegger em torno da questão do mundo da vida e do ser-no-mundo, respectivamente, foi um gesto filosófico ou uma preocupação afim. Em suma, para ambos tratava-se da indagação por uma:

matriz a partir da qual originavam-se toda a nossa capacidade de designar, de referir, de reconhecer o que foi referido, enfim, de todos os processos ligados à ação de significar. A busca dessa matriz era o que se encontrava encoberto tanto na ideia de *mundo da vida* quanto na ideia de *ser-no-mundo*<sup>8</sup>.

A intenção de Heidegger em tematizar essa camada ou matriz, que pudesse ser configurada como a nascente dos processos de estruturação do sentido, pode ser remetida a uma fonte ainda mais distante influenciadora de seu pensar: a distinção realizada pelos filósofos escolásticos e designada pelas expressões *actus exercitus* e *actus signatus*. Heidegger apresentou essa distinção escolástica pela primeira vez em seus seminários de Marburgo. Gadamer, que na época figurava como aluno de tais seminários, fornece um exemplo que nos permite melhor compreender o que está por trás das expressões *actus exercitus* e *actus signatus*:

[há] uma diferença entre dizer “eu vejo algo” e “eu estou dizendo que vejo algo”. Porém, a significação de “eu estou dizendo que ...” não é a consciência primeira do ato. O ato que originalmente se realiza já é tal ato, o que quer dizer que já é algo em que a minha própria operação está vitalmente presente para mim. A transformação em uma “significação” funda um novo objeto intencional<sup>9</sup>.

Nesse sentido, o *actus signatus* diz respeito ao pensamento reflexivo, à referência discursiva que faço, tal como Gadamer exemplifica, àquilo que vejo. É uma referência, no entanto, que deriva do *actus exercitus*. O *actus exercitus*, por sua vez, é justamente o que na discussão heideggeriana vai aparecer ligado àquilo que podemos caracterizar como a esfera

---

<sup>8</sup> STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 36.

<sup>9</sup> GADAMER, H.G. *Philosophical hermeneutics*. California: University of California, 1976, p. 123.

do antepredicativo, isto é, aquilo que está na base de todo pensar reflexivo, o conhecimento direto, o ato ou operação que se realiza previamente à enunciação discursiva. O ato de ver circunspectivamente (*Umsicht*) os entes no horizonte significativo da práxis cotidiana, por exemplo, que posteriormente é transposto para a linguagem comunicativa, podendo vir a alcançar o status de um puro ver (*Hinsicht*), desprovido de significatividade, no nível teórico-constatativo. Em outras palavras, os *actus exerciti* são aqueles pressupostos que estão na base de todo pensar teórico e discurso significativo, mas que se ocultam mesmo a uma reflexão profunda. Ao apropriar-se da noção de *actus exercitus*, através da fenomenologia, Heidegger “procura pensar esta camada da realidade do ser-no-mundo, do mundo da vida, das vivências cotidianas, que se ocultam nos *actus exerciti*”<sup>10</sup>.

O filósofo explora justamente este fundo, este horizonte que está para além das estruturas lógicas, dos processos justificacionais das teorias. Em termos gerais, um nível prévio (ou mais originário) à objetividade das ciências que já Husserl procurava retornar. Essa busca que motivou ambos os filósofos, corrobora, conforme assevera Gadamer, que “[não] há somente o *actus signatus*, o enunciado e sua estrutura predicativa, mas também o *actus exercitus*”<sup>11</sup>. Como consequência disso, Heidegger identifica essa camada antepredicativa ligada ao *actus exercitus*, ligada aos processos de constituição do sentido, como uma base de fundamentação para o conhecimento teórico-científico.

Nesse sentido, no desdobramento desse trabalho, partiremos do pressuposto de que o conceito de ser-no-mundo, enquanto correlato do conceito de mundo da vida, aponta para aquilo que podemos chamar de uma *matriz de significatividade*<sup>12</sup> que caracteriza uma base estrutural antepredicativa de inteligibilidade (sentido), da qual lançamos mão não só em nossa vida cotidiana de simples afazeres, como também nos modos epistemologicamente especializados de investigação teórica. Uma base que, em virtude disso e dado o potencial interpretativo latente, poderia se constituir inclusive como ponto de partida para diferentes perspectivas de abordagem e debates epistemológicos. Uma base a partir da qual uma epistemologia, em seu sentido abrangente que inclui tanto as teorias do conhecimento quanto teoria das ciências, poderia iniciar seus trabalhos.

Assim, no contexto de uma teoria do ser, por meio da exposição de condições hermenêuticas descritas sob as prescrições do método fenomenológico, Heidegger volta-se,

---

<sup>10</sup> STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983, p. 48.

<sup>11</sup> GADAMER, H.G. *Los caminos de Heidegger*. Spain: Herder, 2003, p. 247.

<sup>12</sup> Cf. STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 36.

em nosso entendimento, para o delineamento de tal base a que fazemos alusão. Ou seja, volta-se para a reconstrução da estruturação genética da experiência do sentido, e, conseqüentemente, para o esclarecimento conceitual do modo de acesso e encontro originários com os entes, tendo por base o horizonte do mundo em seu caráter de significatividade. É necessário frisar, no entanto, que a investigação fenomenológica não privilegia o esclarecimento da experiência originária de sentido e, conseqüentemente, do acesso ao universo ôntico e ao mundo através de uma abordagem teórico-reflexiva. Antes, há uma espécie de despotencialização<sup>13</sup> do primado teórico na fenomenologia hermenêutica, visto que estruturas teóricas não são reconhecidas como possibilitantes do acesso primário (originário) aos entes e ao mundo.

Essa conclusão fica evidente na sentença de Heidegger de que o conhecimento teórico (e estruturas a ele vinculadas) é um modo derivado do ser-em do ser-no-mundo, uma “*modificação do ser-em originário*”<sup>14</sup>. O filósofo entende que operações de cunho teórico são modificações redutivas de fenômenos mais básicos que provêm da experiência originária de sentido. Os modos teóricos mantêm-se, assim, como veremos, em uma condição de dependência estrutural relativamente a fenômenos considerados como originários e, por essa razão, devem ser concebidos como derivados ou fundados visto que não possibilitam uma reconstrução integral da gênese do sentido.

Karl-Otto Apel, em seu encontro com a filosofia heideggeriana, ratifica a ideia de que na ontologia fundamental, há uma base antepredicativa de sentido sob a qual se enraíza o conhecimento teórico. Apel reconhece que a estrutura prévia compreensiva do ser-no-mundo, que em seu movimento compreensivo-interpretativo instaura o círculo hermenêutico, proporcionando a constituição do sentido, ou, em outros termos, manifestando o horizonte de inteligibilidade relativo ao sentido, foi um dos grandes ganhos proporcionados pelas discussões erigidas do seio da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Para Apel, quando Heidegger afirma que o conhecimento dos entes, dos objetos em geral, e, por essa razão, também a prática científica, está sempre na dependência de um processo de compreensão que remete ao mundo da vida (ser-no-mundo), isto é, a um universo *a priori* de constituição do sentido, ele teria permitido uma transformação radical da filosofia transcendental kantiana. Uma transformação hermenêutico-fenomenológica que contribuiu para uma “[*ampliação*] e

---

<sup>13</sup> Essa despotencialização não deve ser entendida como uma invalidação da dimensão teórica.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 84.

*nova resposta à questão das condições de possibilidade da compreensão do mundo e, nessa medida, da constituição do sentido e do mundo (Welt-Sinnkonstitution)*<sup>15</sup>.

No entanto, ao mesmo tempo em que Apel reconhece a potencialidade da base antepredicativa, constituída pelo movimento circular da estrutura prévia compreensiva (*Vorstruktur*), inerente ao mundo da vida heideggeriano, como condição de possibilidade para o conhecimento produzido pelas investigações científicas, o desvencilhamento de uma total adesão à fenomenologia hermenêutica é marcado pela exigência crítica de uma “orientação normativa que vise à justificação da validação do conhecimento em sua acepção mais ampla”<sup>16</sup>.

Para Apel, o sentido, o *como* as coisas aparecem, não pode emergir a não ser, tal como para Heidegger, de contextos práticos e situados e através de uma estruturação hermenêutico-compreensiva. No entanto, não basta, para ele, que se tematize as condições de constituição do sentido como possibilidade de todo nosso encontro com entes, como possibilidade dos processos de descoberta, do conhecimento em geral, se este mesmo sentido permanecer irrefletido criticamente. O sentido, segundo ele, sempre está sujeito à crítica que, através de critérios universais de validação, procede a uma refutação ou ratificação do mesmo.

De acordo com Apel, Heidegger desenvolveu a problemática da constituição do sentido do ser-no-mundo através da estrutura prévia compreensiva, no entanto preteriu a problemática da validação do sentido por considerá-la como um aspecto da metafísica a ser superada<sup>17</sup>. Com base nisso, ele defende que a superação da filosofia transcendental, por Heidegger, teria sido apenas provisória na medida em que uma discussão acerca da justificação validade permaneceu em aberto. Assim sendo, uma reflexão acerca das condições intersubjetivas de validade do conhecimento relativo às ciências, da validade da compreensão e do sentido em geral também deveria ter sido trazida para o plano principal das discussões da fenomenologia hermenêutica, sobretudo para podermos pensar uma contribuição mais profícua desta para as ciências. Ou seja, diante disso, Apel considera que Heidegger não deveria ter se isentado de uma resposta:

face à pergunta prática implícita desde sempre em nossa orientação cognitiva no mundo em sentido amplo, a saber: ‘Como devemos proceder em nossa orientação no mundo?’ Ou seja: Com que critérios, no sentido de que expectativas de progresso,

---

<sup>15</sup> APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989, p. 416.

<sup>16</sup> APEL, K-O. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 9; TF, 7.

<sup>17</sup> Cf. APEL, K-O. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 47; TF, 41.

devemos avaliar a validação de uma interpretação do mundo ‘já sempre’ encontrada e à qual damos continuidade?<sup>18</sup>

Apel procura mostrar as insuficiências reflexivas relativamente à falta de uma instância normativa, ou seja, de uma instância responsável pelos critérios de validação do sentido e da compreensão concreta do mundo que, segundo ele, a própria estrutura prévia compreensiva (*Vorstruktur*) deveria conter em si. Desse modo, na discussão acerca da constituição estrutural do sentido realizada, por Heidegger, teria permanecido um déficit reflexivo caracterizado, por Apel, como *esquecimento do logos*, uma vez que não se atentou para a descrição de uma instância na própria estrutura prévia compreensiva do ser-no-mundo que contemplasse as pretensões específicas de validade<sup>19</sup>. Com essa crítica, contudo, Apel não institui uma postura teórica de invalidação dos ganhos obtidos pela fenomenologia hermenêutica, mas antes defende a possibilidade de uma complementariedade entre a questão da constituição do sentido e da justificação da validade. Complementariedade essa que, na presente investigação, será interpretada justamente como o mote geral da possibilidade de um debate epistemológico que se realiza a partir do horizonte mesmo do ser-no-mundo, do mundo da vida.

Frente a esse prospecto geral, o objetivo da presente investigação é explicitar como se dá o entrelaçamento da matriz de significatividade do mundo com as estruturas existenciais do ser-em na composição do que defendemos como uma base antepredicativa da constituição do sentido ou, em outros termos, uma base não inferencial para o conhecimento, para os processos teórico-científicos, que se encontra no cerne de *Ser e Tempo*, como uma das facetas que expressa o ser-no-mundo de Heidegger (Capítulos 1 e 2). Conjuntamente a isso, procuraremos demonstrar como o esquema derivacional discriminativo entre estruturas fundantes e estruturas fundadas, apresentado por Heidegger, corrobora a tese de que a dimensão teórico-científica está enraizada em tal matriz originária e antepredicativa de inteligibilidade a partir da dependência estrutural que guarda relativamente aos existenciais do ser-no-mundo (Capítulo 3). Além disso, exploraremos, interpretando como um debate epistemológico que emerge do horizonte do ser-no-mundo, as objeções críticas de Karl-Otto Apel à insuficiência reflexiva decorrente da ausência de uma instância normativa responsável pelos critérios (pretensões) de validade do sentido e da compreensão na filosofia heideggeriana. Buscaremos, então, verificar como através do *a priori* transcendental da

<sup>18</sup> APEL, K-O. *Transformation der Philosophie I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991b, p. 72.

<sup>19</sup> Cf. APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989, p. 459.

linguagem o filósofo realiza uma soldagem epistemológica de tal instância normativa ao horizonte do ser-no-mundo (Capítulo 4).

Para realizar os objetivos mencionados, a pesquisa concentra seu foco prioritariamente na obra *Ser e Tempo* (1927), não deixando, no entanto, de lançar mão de outras obras escritas, na década de 1920, que se assomam ao esclarecimento das principais questões levantadas no texto de 1927. Entre estas: *A Ideia da Filosofia e o Problema da Visão de Mundo* (1919), *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923), *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (1925), *Lógica: a pergunta pela verdade* (1925-1926), *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), *Introdução à Filosofia* (1928-1929), *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão* (1929-1930). Adotaremos também as considerações de Apel presentes nos textos *Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental* (1989), *Transformação da filosofia* (1973), *Semiótica transcendental e filosofia primeira* (1977), *O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade* (1984), *Teoria da verdade e ética do discurso* (1987/1990).

## CAPÍTULO 1 – O MUNDO COMO MUNDANEIDADE: A MATRIZ DE SIGNIFICATIVIDADE DO SER-NO-MUNDO

Falar que *Ser e Tempo* comporta uma base constitucional antepredicativa do sentido, ou seja, um horizonte estrutural de inteligibilidade dos entes, que sustenta inclusive o esquema de derivação teórica que Heidegger defende, não nos exime de apresentar o panorama geral no qual tal possibilidade se encontra inserida. Assim, se devemos explicitar como a significatividade do mundo entrelaça-se ao horizonte estrutural do *ser-em* do ser-no-mundo possibilitando o delineamento de tal base a que nos referimos, é também de fundamental importância mostrar em que sentido o esclarecimento do conceito de mundo permeia o projeto de retomada e reformulação da problemática ontológica realizada por Heidegger.

Como sabemos, tradicionalmente, o conhecimento do mundo foi tomado segundo uma relação teórico-cognitiva entre sujeito e objeto<sup>20</sup>. Ou seja, esquematizado segundo a relação entre uma perspectiva interna e outra externa ao sujeito, caracterizando, assim, os famosos dualismos da filosofia tradicional representados pelos pares conceituais sensibilidade-inteligibilidade e mente/consciência-mundo respectivamente. Sabemos também que, quando se fala em conhecimento do mundo, as diversas tentativas da filosofia tradicional em estabelecer um elo entre os polos ou níveis supracitados (interno e externo) que garantisse a supressão da famosa cesura entre homem e mundo, em grande medida, permaneceram estéreis.

Heidegger pensa que essa confusão foi ocasionada justamente pelo fato de, grande parte da tradição filosófica não fenomenológica, e também Husserl com sua fenomenologia transcendental, ter orientado suas discussões, de forma acrítica, pelo fio condutor da relação puramente teórica entre consciência e mundo, consolidada através do modelo cognitivo sujeito-objeto. Sob a orientação deste fio condutor, a problemática tradicional teria conduzido a:

concepções que, no lugar de fazer vir ao encontro os fenômenos tomados como “objeto” de análise, tal como estes são vistos já na atitude “natural” e pré-reflexiva, tendem, melhor, a fazê-los fenomenologicamente inacessíveis, ao encobri-los sob

---

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 13, p. 81; SZ, § 13, p. 60.

construções interpretativas não devidamente legitimadas, isto é, não creditáveis fenomenologicamente<sup>21</sup>.

Essas concepções, impeditivas de um acesso fenomenologicamente apropriado, teriam se disseminado não somente em direção às interpretações acerca do fenômeno do mundo e do ente intramundano, mas de igual modo às interpretações relativas ao modo de ser do existente humano, ao recorrer a conceitos que são adequados tão somente para compreender a estrutura de entes não humanos.

A partir desse pano de fundo que se concretizou com a filosofia tradicional, Heidegger questiona, então, a respeito de um modo de acesso adequado ao fenômeno do mundo que possibilitasse, conseqüentemente, a descrição fenomenológica de tal fenômeno. Apresenta, desse modo, em contraposição à tradição cartesiana e seu apelo a uma consciência sem mundo, o *Dasein* como ser-no-mundo.

A noção de ser-no-mundo, utilizada para caracterizar a existência do *Dasein*, indica um fenômeno de caráter unitário, mas que, em sua integralidade, é qualificado por uma estrutura tripartida. Tal estrutura compreende os fenômenos caracterizados, por Heidegger, como *mundo (Welt)*, o ser-com e o ser-si-mesmo que designam *quem (Wer)* é o ente que existe ao modo do ser-no-mundo e, além desses dois componentes estruturais, o fenômeno do *ser-em (In-sein)*<sup>22</sup>. Dado os objetivos deste trabalho, nos concentraremos, no presente capítulo, na análise fenomenológica do componente estrutural designado como mundo, visto que ele nos conduzirá à explicitação de sua estrutura formal enquanto significatividade<sup>23</sup>. A significatividade, como veremos, é um componente indispensável para que os entes sejam compreendidos em seu sentido, ou seja, é uma espécie de matéria prima para a ocorrência do processo compreensivo-interpretativo que nos permite inteligir os entes como aquilo que eles mesmos são.

Diante disso, é necessário afirmar que Heidegger busca desdobrar o conceito de mundo, no interior da investigação fenomenológica, fixando-o, enquanto um “objeto” de análise, em sua peculiar constituição ontológico-existencial terminologicamente designada por mundaneidade (*Weltlichkeit*). A partir de uma distinção de outros possíveis significados da noção de mundo, o filósofo identifica uma acepção que dita o ponto de partida para a

<sup>21</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 63.

<sup>22</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 74; SZ, § 12, p. 53.

<sup>23</sup> Embora sabemos que a noção de ser-no-mundo em sua integralidade somente pode ser compreendida a partir de uma interpretação dos três momentos estruturais que lhe constituem, não faremos, nesse trabalho, uma exposição mais exaustiva do momento que visa caracterizar *quem* é este ente que existe ao modo do ser-no-mundo e que designa os modos ontológico-existenciais de *ser-com* e *ser-si-mesmo* de tal ente. No entanto, procuraremos frisar esse caráter do *Dasein* no decorrer dessa investigação.

investigação fenomenológica e remete ao fenômeno em questão do mundo em sua mundaneidade. Quatro são os significados do termo ‘mundo’ distinguidos, por Heidegger, a partir de uma consideração dos pares conceituais característicos da terminologia técnica empregada na construção da ontologia fundamental: ôntico-ontológico e categorial-existencial. Em um sentido categorial e vinculado ao ente cujo modo de ser é diverso ao do *Dasein*, mundo pode ter uma dupla acepção:

1. Mundo é usado como conceito ôntico e significa, então, a totalidade do ente que pode [subsistir] dentro do mundo. 2. Mundo funciona como termo ontológico e, então, significa o ser do ente mencionado no número 1. E assim “mundo” pode ser convertido no termo para designar a região que cada vez abarca uma multiplicidade de entes: por exemplo, ao falar do “mundo do matemático”, mundo significa a região dos possíveis objeto da matemática<sup>24</sup>.

Vinculados à estrutura de ser do *Dasein*, duas outras significações são distinguidas.

3. Mundo pode ser compreendido novamente em sentido ôntico, porém agora não como o ente que por essência não é o *Dasein* e que pode vir ao encontro intramundaneamente, mas como “aquilo em que” “vive” um *Dasein* fático enquanto tal. Mundo tem aqui um significado pré-ontológico existenciário, no qual se dão novamente distintas possibilidades: mundo pode significar o mundo “público” do nós ou o mundo circundante “próprio” e mais próximo (doméstico). 4. Mundo designa, por último, o conceito ontológico-existencial da mundaneidade. A mundaneidade mesma é modificável segundo a totalidade variável dos “mundos” particulares, mas encerra em si o a priori da mundaneidade em geral<sup>25</sup>.

Embora mundo quanto ao seu caráter de mundaneidade seja apresentado como uma estrutura ontológica concernente ao *Dasein*, a interpretação fenomenológica desse fenômeno estabelece, como propósito inicial das investigações, a elucidação do ente intramundano tal como este se mostra na concretização ôntico-fática do mundo, correspondente ao mundo circundante. Sobre a possibilidade de que essa manobra venha a ser classificada como uma contradição, visto que a mundaneidade, enquanto estrutura de ser do mundo, será clarificada como um conceito ontológico vinculado à existência do *Dasein*, Heidegger justifica que tal problematização não é incompatível com o fato de que o ponto de partida para o acesso fenomenológico ao mundo se realize desde uma apreciação do ente intramundano<sup>26</sup>. Essa é justamente uma estratégia metodológica, utilizada por Heidegger, para mostrar que o mundo em seu caráter de mundaneidade ao mesmo tempo em que não é desvinculado do *Dasein*, visto ser uma instância atinente a sua estrutura existencial, também não pode ser convertido em um fenômeno estritamente subjetivo no sentido das abordagens tradicionais. O acesso ao

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 86; SZ, § 14, p. 64.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 87; SZ, § 14, p. 65.

<sup>26</sup> Cf. VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 69.

mundo através do ente intramundano, portanto, busca não perder de vista “a conexão do mundo em sua mundaneidade com o ser do *Dasein*, e sem proceder, tampouco, a uma má objetivação ou coisificação do que não é propriamente nem ‘coisa’ nem ‘objeto’, mas sim um horizonte universal para toda possível manifestação do ente”<sup>27</sup>.

### 1.1 A essência do *Dasein* como *Existenz*

A pergunta sobre como se dá o mundo ou, o que é o mesmo, sobre a formação de mundo, aponta em uma dupla direção: tanto para o questionamento sobre esse ente que nós mesmos somos quanto sobre como os entes estão em relação a nós<sup>28</sup>. A qualificação que se confere ao existente humano é decisiva no que diz respeito à caracterização de “certos modos em potencial de apreensão do mundo e estes decidem sobre o que é acessível no mundo em seu ser, e ainda sobre como o ser do mundo é ele mesmo determinado”<sup>29</sup>. Ou seja, se, por um lado, a compreensão de mundo requer uma elucidação do modo de ser típico do existente humano, por outro, a própria compreensão do ente humano em seu ser se coloca na dependência do esclarecimento do fenômeno do mundo.

Com base nessa elaboração prévia, Heidegger inicia o § 9, de *Ser e tempo*, com a seguinte assertiva: “O ente que temos a tarefa de examinar, nós somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é a cada vez *meu*. [...] A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência”<sup>30</sup>. Nesse contexto, podemos aferir os primeiros passos do autor no sentido de acentuar o aspecto fundamental de que a essência do *Dasein*, se podemos utilizar esse termo, é seu próprio ser, sua própria existência cujo distintivo maior é o fato de ser marcada pelo caráter da compreensão de ser.

A significação que o filósofo atribui à noção de existência assinala uma radical distinção em relação ao conceito tradicional de *existentia* como *Vorhandensein*, como subsistência. Essa determinação que, como veremos adiante, é incompatível com o ente que o *Dasein* é, visto que se interpreta o ente humano por uma identidade ontológica que não condiz com seu modo de ser, estabelecendo, assim, uma espécie de transgressão categorial. Com base nisso, a possibilidade de uma ontologia fundamental é colocada, por Heidegger, na dependência direta de que a analítica existencial conduza a interpretação do *Dasein* a partir de

<sup>27</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 69.

<sup>28</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 323.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, § 22, p. 183.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, § 9, p. 139; SZ, § 9, p. 41-42.

si mesmo, “a partir da existencialidade de sua existência”<sup>31</sup> e não com base em elementos exteriores, contingentes ou por uma conceituação vinculada a categorias da problemática tradicional. Assim sendo,

Todas as explicações que surgem da analítica do Dasein são alcançadas a partir de sua estrutura da existência. E como estes caracteres de ser do Dasein se determinam a partir da existencialidade, os chamamos *existenciais*. Eles devem ser rigorosamente distinguidos das determinações de ser do ente que não tem a forma de ser do Dasein, as quais chamamos de *categorias*<sup>32</sup>.

Portanto, ao estabelecer que a analítica deve principiar por uma investigação das estruturas de ser do existente humano, Heidegger coloca-se na tarefa de distinguir ontologicamente o ente que o *Dasein* mesmo é dos demais entes que não são dotados da mesma constituição de ser. O autor antecipa, assim, que as estruturas existenciais que constituem o *Dasein* não podem ser pensadas tal como propriedades categoriais que venham a ressaltar tão somente um ou outro aspecto do existente humano, visto que o termo *Dasein* “não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser”<sup>33</sup>, ou, mais propriamente, possibilidades existenciais de ser como categorias próprias de uma ontologia da existência<sup>34</sup>.

Nesse sentido, em grande medida, a demarcação que o filósofo busca realizar consiste em uma objeção direcionada à problemática cartesiana no que tange a não diferenciação entre *res cogitans* e *res extensa*, cuja influência foi decisiva no modo dos filósofos historicamente conceberem a constituição de ser do existente humano, bem como sua relação com o mundo. Consequentemente, essa tarefa vai ao encontro de uma explicitação do que significa ser em um mundo para o *Dasein* em oposição ao ser no interior do mundo relativo às coisas em geral.

Heidegger, portanto, busca uma alternativa, através da ontologia fundamental, à tradicional versão cartesiana do modo de explicação de como sujeito e objeto *dão-se* no mundo. O autor procura mostrar que, de modo geral, desde Descartes, sempre que os filósofos tentaram explicar a relação homem-mundo, exploraram o caráter dessa relação desde a perspectiva de um observador externo ao mundo. Considerado a partir dessa perspectiva

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 9, p. 65; SZ, § 9, p. 43.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 9, p. 65; SZ, § 9, p. 44.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, § 9, p. 141; SZ, § 9, p. 42.

<sup>34</sup> Um estudo aprofundado sobre a noção de possibilidade existencial pode ser conferido em REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

dissociada, a relação do ser humano com o mundo foi concebida tal como uma justaposição de objetos, como uma mera contiguidade espacial<sup>35</sup>.

Essa especificação, típica da problemática filosófica tradicional, deixou-se guiar pelo fio condutor de uma indiferenciação entre *res cogitans* e *res extensa* quanto aos seus respectivos modos de ser. Conforme Heidegger afirma, *res cogitans* e *res extensa* foram “uniformemente apreendidas a partir do fio condutor de um *conceito mediano de ser* no sentido do *ser produzido*. Sabemos, contudo, que essa interpretação do ser surgiu *com vistas ao ente [subsistente]*, isto é, *com vistas ao ente que o [Dasein] não é*”<sup>36</sup>. O que Heidegger quer mostrar evocando a problemática cartesiana, é que a cisão entre *res cogitans* e *res extensa* é apenas aparente, visto que com Descartes não houve um real estabelecimento da diferença ontológica relativa aos modos de ser que caracterizam tais entes. O filósofo guiou-se unicamente por um conceito de ser como subsistência para caracterizar tanto sujeito (*res cogitans*) como objeto (*res extensa*). Contudo, a *res cogitans* “não coincide nem ôntica nem ontologicamente com o Dasein”<sup>37</sup>. É justamente a diferença radical existente entre a constituição de ser do ente que o sujeito é e a constituição de ser dos demais entes que Heidegger procura tematizar. Somente através de uma total desconsideração da constituição existencial do *ser-em*, das estruturas de ser do *Dasein*, este pode ser apreendido como algo subsistente, como um dado categorial.

Não só a existência se diz de múltiplas maneiras como também o ente que não é da mesma ordem que o *Dasein* possui uma estrutura muito mais rica e complexa que a caracterização possibilitada pela *Vorhandensein*. No entanto, antes de tão somente negar a distinção *res cogitans/res extensa*, a ontologia do *Dasein* procura ultrapassar a perspectiva de um conceito mediano de ser enquanto ser produzido e a relação sujeito-objeto que “não permite compreender o status nem do objeto nem do sujeito”<sup>38</sup>. Levando em consideração o fato de que as discussões filosóficas tradicionais haviam se guiado por um ente não caracterizado pelo modo da existência, mas pelo mesmo modo de ser das coisas em geral, a conquista das condições hermenêuticas para a realização da analítica demandava um questionamento sobre a constituição de ser desse “sujeito” a partir do qual a retomada da problemática ontológica seria possível.

---

<sup>35</sup> Cf. MULHALL, S. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*. 2ed. New York: Routledge, 2005, p. 39.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 226; GA 24, § 15, p. 219.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 88; SZ, § 14, p. 66.

<sup>38</sup> GREISCH, J. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y tiempo*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010, p. 114.

Heidegger, então, caracteriza o *Dasein* como o ente privilegiado que compreende o ser, compreende-se a si mesmo e os demais entes identificados por um padrão ontológico diverso ao seu. Ao ser caracterizado como uma existência compreensiva, o que distancia o *Dasein* de ser pensado como algo evidente, no sentido tradicional de um ente que subsiste junto às coisas em geral, é o seu caráter de facticidade. “A facticidade não é o caráter de fato do factum brutum de algo que [subsiste], mas sim um caráter de ser do *Dasein*, assumido na existência”<sup>39</sup>. A facticidade do *Dasein*, portanto, é distinta da fatualidade que caracteriza o que subsiste, pois vincula-se à ideia de mundo, de modo tal que, existindo faticamente, o existente humano não se encontra em uma relação de justaposição com as demais coisas do mundo. O *Dasein* não está conjuntamente entre as coisas em uma relação categorial-espacial, como algo que simplesmente está aí presente à vista, subsistindo, mas em uma essencial diferença de que, em sua familiaridade com o mundo, ele *ex-siste* e apreende compreensivamente tais coisas a partir da significatividade que as qualifica.

Essa apreensão, assim, não pode ser pensada no sentido de que o existente humano seja algo como uma cápsula que necessita romper sua esfera interna subjetiva, transcender sua própria consciência (*Bewusstsein*) para atingir o mundo externo. A tentativa de provar tal ligação entre perspectiva interna e externa foi justamente o ponto de decaída de Descartes, pois através do esquema sujeito-objeto, ele “encerra o sujeito em sua interioridade e reduz o mundo a uma pura exterioridade dificilmente acessível ou mesmo impossível de alcançar”<sup>40</sup>. Além disso, o esclarecimento dessa apreensão não depende de uma demonstração, através de provas, da existência da realidade externa que se coloca como objeto para o sujeito. Para Heidegger,

*Crer*, com ou sem razão, na realidade do “mundo externo”, *demonstrar*, satisfatória ou insatisfatoriamente, esta realidade, *supô-la*, explicitamente ou não, todas estas tentativas, incapazes de aproveitar, com total transparência, do campo em que se movem, supõem um sujeito primeiramente *sem mundo* ou, o que é equivalente, um sujeito inseguro de seu mundo. Desde o início, o ser-no-mundo depende, então, de uma apreensão, uma suposição, certeza ou crença, isto é, de um comportamento que não é senão um modo fundado do ser-no-mundo<sup>41</sup>.

Quanto a isso, Heidegger inaugura uma reflexão acerca do conhecimento da realidade do mundo externo em uma particular contraposição às duas orientações básicas da filosofia tradicional: o realismo e o idealismo. Segundo o autor, as diferentes espécies ou versões do realismo e idealismo, em suas diversas orientações epistemológicas, devido à

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 135.

<sup>40</sup> GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 126.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 43, p. 223; SZ, § 43, p. 206.

omissão quanto a uma analítica do *Dasein*, falham em conquistar o horizonte para o desenvolvimento de uma problemática fenomenicamente segura<sup>42</sup>. O conhecimento só é possível em função e a partir da existência do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. O pressuposto para que o *Dasein* possa apreender algo e conhecer é, justamente, o fato de que sua existência se constitui fundamentalmente pelo modo de ser-no-mundo<sup>43</sup>.

Com a existência do [Dasein], já sempre se desvelou a cada vez de algum modo para esse [Dasein] um ente e um nexa com o ente, sem que ele tenha sido expressamente objetivado. *Existir* significa, então, entre outras coisas: *ser se comportando junto ao ente*. Pertence à essência do [Dasein] existir de tal modo que ele já sempre se encontra junto a um outro ente<sup>44</sup>.

Heidegger afere ao *Dasein*, enquanto ser-no-mundo que é, o caráter fundamental de comportar-se compreensivamente em relação a algo: em relação a si próprio, em relação aos demais existentes humanos, em relação aos entes que não são dotados do modo de ser da existência. Ou seja, existindo o *Dasein* não só está junto com os entes, mas se comporta de algum modo em relação a eles. Como um marca distintiva da transformação hermenêutica da fenomenologia, Heidegger apresenta a noção de comportamento estruturado pela compreensão como um substituto do conceito de vivência intencional tal como descrito pela fenomenologia transcendental. Com isso, o autor dá um passo explicativo igualmente em direção à noção de intencionalidade<sup>45</sup>, na medida em que afirma que os comportamentos do existente humano “são dirigidos intencionalmente para. O acesso aos entes ocorre sempre através de comportamentos intencionais, sendo que o estar dirigido de tais comportamentos expressa um ser *junto* àquilo com o que temos de lidar, um ter estada<sup>46</sup> *junto* a [...]”<sup>47</sup>. Ou

<sup>42</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 43, p. 224; SZ, § 43, p. 207.

<sup>43</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 242; GA 24, § 15, p. 234.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 231; GA 24, § 15, p. 224.

<sup>45</sup> Como sabemos, a noção de intencionalidade heideggeriana é em grande medida devedora das intuições fundamentais de Edmund Husserl. Husserl, por sua vez, recebeu o conceito de seu mestre Brentano, porém o conceito mencionado é ainda mais antigo e remete à escolástica. No entanto, as diferentes noções de intencionalidade, que até então haviam figurado na história da filosofia, constituíam-se, para Heidegger, como um impeditivo para a realização das pretensões da fenomenologia visto seu caráter obscuro, dogmático, carregado de pressupostos metafísicos e prejuízos enredados pela teoria do conhecimento. Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, p. 46. Conforme afirma Vigo, Heidegger, em *Ser e tempo*, efetiva uma “notável ampliação e reformulação da concepção fenomenológica da intencionalidade, fundamentalmente, por meio da introdução do conceito de estado de aberto (*Erschlossenheit*) do *Dasein*. Na elucidação da complexa estrutura da transcendência que constitui o ‘estado de aberto’, Heidegger apela para um repertório conceitual que, na maioria dos casos, diverge fortemente do empregado habitualmente por Husserl”. In: VIGO, A. G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 60 (nota de rodapé).

<sup>46</sup> *Sichaufhalten-bei* também pode ser um demorar-se junto, deter-se junto.

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 237; GA 24, § 15, p. 229.

seja, todo e qualquer comportamento para com os entes é sempre condicionado pela estrutura da intencionalidade que permite que os mesmos sejam dados não como representações psíquicas, mas apresentados enquanto entes determinados, como as coisas mesmas.

Dado que o sujeito que empreende tais comportamentos não é um ente isolado dotado de uma consciência representacional, a transposição do *Dasein* em direção às coisas não designa uma espécie de salto para além de sua própria estrutura subjetiva de modo a lançar-se no interior de uma esfera de objetos. O *Dasein* já está sempre fora *junto* a tudo aquilo que lhe rodeia, pois como determinação fundamental de sua estrutura ontológica lhe pertence a transcendência. Tal como as mônadas de Leibniz, o *Dasein*:

não precisa de nenhuma janela para conseguir ver algo pela primeira vez fora de si; não porque, como Leibniz pensa, todo ente já é acessível no interior da cápsula e, por isso, a mônada pode ser muito bem fechada e encapsulada em si, mas porque a mônada, o [Dasein], já se encontra, segundo o seu próprio ser (segundo a transcendência), fora, isto é junto a um outro ente, e isto significa sempre junto a ele mesmo. O [Dasein] não *está* de maneira alguma em uma cápsula. Com base na transcendência originária, torna-se supérflua uma janela para o [Dasein]<sup>48</sup>.

A intencionalidade dos comportamentos do *Dasein* funda-se sobre a base da transcendência<sup>49</sup>. Esse estar dirigido intencionalmente a algo, não é considerado em termos de “conteúdo representacional de atitudes subjetivas”<sup>50</sup>, tais como crenças ou desejos, mas enquanto um fenômeno que, na teoria prática do ser de Heidegger, tem uma importância básica que é o que ele chama de ocupação (*Besorgen*). “Posto que ao *Dasein* lhe pertence por essência o ser-no-mundo, seu estar voltado<sup>51</sup> ao mundo é essencialmente ocupação”<sup>52</sup>. Assim sendo, esse “sujeito” que com a ontologia fenomenológica se revela não é a mente autossuficiente e isolada que tradição filosófica havia tematizado, mas é um *Dasein*, um ente essencialmente operativo, envolvido de modo prático-compreensivo com o mundo, com “objetos” em geral. Tais objetos tampouco se definem por uma autossuficiência e isolamento, mas como veremos, na próxima seção, vem ao encontro num modo primordial de ser que é a disponibilidade (*Zuhandenheit*).

A explicitação que qualifica o padrão ontológico característico do *Dasein* é indispensável para compreendermos o pano de fundo significativo através do qual é possível conceber uma base constitucional de sentido estruturada a partir do horizonte da existência

<sup>48</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 437; GA 24, § 20, p. 427.

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 238; GA 24, § 15, p. 230.

<sup>50</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 123.

<sup>51</sup> Estar dirigido intencionalmente ao mundo.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 78; SZ, § 12, p. 57.

compreensiva e sua ressonância nos processos de estruturação teórico-científica. A radicalização da abordagem de tais questões, a inversão paradigmática que Heidegger proporciona em seu movimento de ultrapassagem relativamente às filosofias de herança cartesiano-kantiana, igualmente aponta para uma nova maneira de compreendermos a formação da inteligibilidade dos entes a partir do horizonte compreensivo do ser-no-mundo. Esse modo fenomenológico de abordar a inteligibilidade, a forma significativa *como* os entes aparecem para nós, vai repercutir em uma maneira peculiar de explorar o conhecimento, as ciências que busca superar determinadas normatizações conduzidas pelos parâmetros do esquema sujeito-objeto.

## **1.2 A interpretação fenomenológica dos entes intramundanos e a caracterização ontológica da disponibilidade (*Zuhandenheit*)**

Apresentamos previamente, em breves linhas, a crítica heideggeriana a não diferenciação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* salientando que a discussão tradicional induz a uma interpretação do *Dasein* segundo a categoria da subsistência (*Vorhandenheit*). Contrariamente à discussão tradicional, a interpretação de Heidegger direciona-se por outro caminho na medida em que o padrão ontológico da existência é exposto como identificador do ente que o *Dasein* é. Além de ser descrito como qualificador do existente humano, o modo de ser da existência é apresentado, pelo filósofo, justamente como a condição de possibilidade para que *Dasein* encontre os demais entes, não constituídos pelo mesmo padrão ontológico, em suas diferentes modalidades. Ou seja, a existência é a condição de possibilidade para que o *Dasein* descubra entes tanto no modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*) quanto da disponibilidade (*Zuhandenheit*). Além disso, para corroborar a tese de que há uma essencial diferença ontológica entre o modo de ser do ente humano relativamente aos demais entes, Heidegger ainda confere ao existente humano o caráter mundano (*Weltlich*) de ser, observando que este indica “um modo de ser do *Dasein*, e nunca o de um ente que [subsiste] no mundo”<sup>53</sup>. A este ente que pode ser encontrado de modo subsistente no mundo, mas também como um utensílio disponível para as ocupações cotidianas, o autor caracteriza como “ente pertencente ao mundo ou intramundano”<sup>54</sup>.

A diferenciação dos modos de ser a que Heidegger procede representa um primeiro passo em direção à explicitação da significatividade como uma maneira de compreender a

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 87; SZ, §14, p. 65.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 87; SZ, §14, p. 65.

estrutura formal da mundaneidade do mundo e, conseqüentemente, da estruturação fenomenológico-hermenêutica da inteligibilidade dos entes a partir do horizonte da existência do ser-no-mundo. Além disso, tem um papel fundamental na superação do impasse gerado pela filosofia cartesiana que dissolvia no caráter da *Vorhandenheit* tanto o modo de ser do ente humano quanto das coisas em geral. Conforme Heidegger afirma a caracterização que a tradição conferiu para o existente humano foi determinante nos modos de apreensão do mundo, ou em outros termos, nos modos de caracterização do ser do mundo<sup>55</sup>. Assim, a discussão, a respeito do modo peculiar que caracteriza o *Dasein* e ainda dos modos de ser que os entes intramundanos podem vir ao encontro, consiste em um passo metodológico que conduz, já em um primeiro momento, a uma superação das interpretações tradicionais acerca da estrutura do ser do mundo<sup>56</sup>, permitindo o desdobramento das discussões em direção à noção de mundaneidade como caráter ontológico específico do mundo.

Diante disso, a presente investigação direciona-se no sentido de verificar como Heidegger procede para chegar a um esclarecimento da estrutura ontológica do mundo, através da noção de mundaneidade, tomando como ponto de partida o mundo circundante. O mundo circundante, o mundo mais próximo, tem uma função eminente na constituição da mundaneidade<sup>57</sup>, visto ser a esfera primeira das nossas atividades ocupacionais com entes, de nossas vivências cotidianas. De acordo com a explicitação que o autor faz do termo mundo, quanto a sua polissemia, fica indicado, desde o início, que a investigação deve partir da noção ôntica de mundo circundante para chegar, por fim, à elucidação da estrutura ontológica da mundaneidade.

O mundo mais próximo ao *Dasein* cotidiano é o *mundo circundante* [Umwelt]. A investigação segue a partir desse caráter existencial do ser-no-mundo mediano até a ideia da mundaneidade em geral. A mundaneidade do mundo circundante (a circummundaneidade) nós a buscamos através de uma interpretação ontológica do ente que vem ao encontro mais imediatamente dentro do mundo circundante<sup>58</sup>.

Como podemos notar, embora a intenção principal do filósofo seja chegar a um esclarecimento da estrutura ontológica da mundaneidade do mundo, enquanto um existencial

---

<sup>55</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, § 22, p. 183.

<sup>56</sup> Segundo o autor, as abordagens ontológicas tradicionais contribuíram para uma indiferença quanto às estruturas fundamentais do mundo visto que, desde os gregos, “o acervo completo de conceitos que dispomos para caracterizar o ser do mundo tem suas raízes na maneira de contemplar *o mundo*, tomando-o *como natureza*”<sup>56</sup>. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, § 22, p. 216.

<sup>57</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, p. 238.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 88; SZ, § 14, p. 66.

constitutivo do *Dasein*, a investigação passa inevitavelmente pela interpretação ontológica do ente que vem ao encontro de modo mais imediato no mundo circundante. Quanto a isso, é necessário enfatizar que “o ser do ente que de imediato vem-de-encontro é mostrado fenomenologicamente pelo fio-condutor do cotidiano ser-no-mundo por nós também denominado de *trato no mundo e com o ente* [intramundano]”<sup>59</sup>. O trato no mundo e com os entes intramundanos, conforme Heidegger assevera, manifesta-se segundo uma infinidade de modos de ocupação tais como lidar com algo, produzir, cultivar, usar, empreender, interrogar, discutir, determinar, etc<sup>60</sup>. Os modos de ocupação (*Besorgen*)<sup>61</sup> são considerados como formas específicas do *Dasein ser-em* um mundo. Ou mais precisamente, são modalidades de comportamento que o *Dasein* assume em seu estar voltado ao mundo e que expressam a relação que ele estabelece com os entes com os quais tem que lidar.

Esse ente que se manifesta na lida ou no trato ocupado, não é primariamente objeto de investigação e conhecimento teóricos, mas, conforme o filósofo afirma, é justamente “o ente que é usado, produzido”<sup>62</sup> nas ocupações cotidianas. O trato ocupado é um modo de acesso que se efetiva no manuseio, no uso, no operar cotidiano com os entes intramundanos. Na medida em que esse ente com o qual o *Dasein* se ocupa não é primeiramente objeto de determinações teóricas, o conhecimento que possibilita a visualização do mesmo é de ordem fenomenológica. É um conhecimento que intenciona primariamente ao ser, porém se atem ao ente em questão a partir da tematização mesma do ser<sup>63</sup>. Heidegger ressalta que a

interpretação fenomenológica não é, por conseguinte, um conhecimento de [propriedades] entitativas do ente, mas uma determinação do seu ser. Porém, como investigação de ser, ela se converte na execução autônoma e expressa da compreensão de ser que desde sempre pertence ao *Dasein* e que está ‘viva’ em todo o trato com entes<sup>64</sup>.

Ao requisitar o modo de interpretação fenomenológica com vistas ao conhecimento das estruturas de ser do ente que vem ao encontro nas ocupações cotidianas, Heidegger faz uma observação que busca afastar qualquer determinação de tal ente que tenha por base a evidenciação de um caráter coisal, visto que a palavra coisa, no sentido de uma *res*, é

<sup>59</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 207. Castilhos traduz *innerweltlichen Seienden* por ente do-interior-do-mundo. Optamos aqui por ente intramundano.

<sup>60</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12 p. 78; SZ, § 12, p. 56.

<sup>61</sup> Conforme Heidegger salienta, a expressão “ocupar-se de algo” não é utilizada na analítica existencial segundo uma acepção ôntica, mas como um “termo ontológico (como um existencial) para designar o ser de uma determinada possibilidade de ser-em-um-mundo”. In: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §12 p. 78; SZ, § 12, p. 57.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 89; SZ, § 15, p. 67.

<sup>63</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 89; SZ, § 15, p. 67.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 89; SZ, § 15, p. 67.

impregnada de ressonâncias da metafísica tradicional, não possibilitando conquistar o solo fenomênico procurado para tal interpretação. A noção de coisa remete a uma determinação de ser não suficientemente esclarecida e que, além disso, já teria como pressuposto uma ontologia cujo método mostra-se inadequado para uma investigação ontológica originária, pois o ser mesmo permanece o elemento velado.

A análise que desde esta base interroga pelo ser desse ente, chegará à coisidade e a realidade. A explicação ontológica encontrará, se segue por esta via, caracteres de ser tais como a substancialidade, a materialidade, a extensão, a contiguidade. Contudo, o ente que aparece na ocupação fica de início oculto sob esse modo de ser<sup>65</sup>.

Nesse sentido, Heidegger ocupa-se em expor uma noção que, mais propriamente do que a noção de coisa, possa designar o ente intramundano. O filósofo assevera que já os gregos referiam-se aos entes intramundanos através de um termo cuja definição assemelha-se com o sentido que ele propõe, a saber, o termo *pragmata*. Para os gregos, a palavra *pragmata* apontava para aquilo com o que nos comportamos no mundo no sentido da ocupação. Contudo, tal caracterização dos entes enquanto *pragmata*, do modo como foi estruturada pelos gregos, permaneceu falha quanto a uma devida explicitação ontológica do modo de ser pragmático de tais entes, acabando por determiná-los como meras coisas<sup>66</sup>.

Heidegger utiliza, então, um termo alemão equivalente, em certo sentido, ao termo grego *pragmata* na medida em que afirma que os entes intramundanos tornam-se acessíveis ao *Dasein*, dentro do mundo circundante, nas ocupações cotidianas, enquanto utensílios (*Zeug*). Os utensílios são caracterizados não como coisas simplesmente subsistentes, com certas propriedades materiais ou espaço-temporais, por exemplo, mas pelo seu papel funcional, por seu caráter de utilidade, serventia, no contexto das práticas cotidianas. O ente intramundano designado enquanto utensílio teria, por assim dizer, o caráter de um instrumento, de uma ferramenta que, com uma determinada finalidade funcional, é manifestado sempre em uma subordinação ao contexto das práticas humanas ou entorno no qual se revelam. “No trato pode se encontrar o [utensílio] para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir”<sup>67</sup>.

Tendo em conta esse caráter funcional, Heidegger considera que o modo mais primordial de ser do utensílio é a disponibilidade (*Zuhandenheit*)<sup>68</sup>: o estar à mão (*zuhanden*), o dispor de algo para poder ocupar-se dele. A ocupação, compreendida como as múltiplas

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 90; SZ, § 15, p. 68.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 90; SZ, § 15, p. 68.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 90; SZ, § 15, p. 68.

<sup>68</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 91; SZ, § 15, p. 69.

formas de uso, produção, empreendimentos, manipulações, que o existente humano cultiva no trato cotidiano, é possibilitada justamente pelo modo de ser do utensílio como algo disponível à mão. Nesse sentido, um ente intramundano enquanto um utensílio disponível à mão é, essencialmente, *algo para* (*Um-zu*). Heidegger assevera quanto a essa funcionalidade do utensílio afirmando que: “Nunca conseguiríamos reconhecer e utilizar uma coisa que fundamentalmente denominamos uma faca como uma faca, como uma coisa para cortar, se não compreendêssemos essa coisa como *algo* do gênero de uma coisa *para...*, um utensílio para cortar”<sup>69</sup>.

Os vários modos de *ser para* do utensílio podem ser caracterizados como serventia, manuseio, aplicabilidade, etc. Ou seja, o “termo ‘*zuhanden*’ faz essencial referência às práticas humanas nas quais coisas podem figurar como disponíveis para o uso”<sup>70</sup>. Esses múltiplos modos de *ser para* constituem um todo de utensílios (*zeugganzen*) ao qual um utensílio em particular se acha sempre previamente referido. Isso conduz a afirmação que diferentemente de um ente subsistente dentro do mundo, reduzido a certas propriedades categoriais, o utensílio em particular nunca é *algo para* isolado dentro do mundo. Ele só é *algo para* justamente na medida em que circunscrito a uma totalidade de utensílios que constitui o seu ser previamente.

No caráter de *ser para* encontra-se a referência (*Verweisung*) do utensílio no tocante a sua finalidade *para algo*. Em outros termos, a estrutura do *ser para* do utensílio carrega em si uma referência que indica que o utensílio é *algo* que tem uma finalidade *para algo*, ou seja, que tem finalidades utensiliares ou funcionais que o relacionam a outros utensílios inseridos em uma totalidade mais abrangente. Assim, não apreendemos um utensílio tão somente porque utilizamos algo que corta, algo que escreve, algo que costura, mas só nos encontramos, nos deparamos, com tais entes na medida em que compreendemos que ele é *algo* como um utensílio e que está à mão como uma espécie de ferramenta *para* a realização de uma operação. Se, previamente, não compreendemos uma coisa como sendo própria para o uso (um utensílio destinado para à escrita, por exemplo), não estaríamos em condição de fazer uso de tal coisa<sup>71</sup>. A partir do caráter de disponibilidade do utensílio que a ocupação prática com o mesmo é potencializada. Com base nisso, Heidegger pondera que:

De acordo com sua pragmaticidade, um [utensílio] somente é *desde* sua pertinência a outros [utensílios]: [utensílio] para escrever, pena, tinta, papel, pasta, mesa,

<sup>69</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 206. (grifo nosso).

<sup>70</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 135.

<sup>71</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 205.

lâmpada, moveis, janelas, portas, quarto. Estas “coisas”, não se mostram jamais primeiro separadamente, para encher logo um quarto como soma de coisas reais. O que imediatamente vem ao encontro, ainda que não apreendido tematicamente, é o quarto, que, por sua vez, não é o que se acha “entre as quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico, mas um [utensílio]-habitacional. A partir dele se mostra a “disposição” das coisas, e nesta, cada “um” dos [utensílios]. *Antes* de cada um, já está sempre descoberta uma totalidade [utensiliar]<sup>72</sup>.

Notoriamente, o modo de ser do utensílio é intrinsecamente referencial. O caráter utensiliar de um ente intramundano disponível à mão é firmado a partir da referência a outros, ou seja, não se efetiva com base em uma estrita singularidade e autossuficiência conforme já afirmávamos. Assim sendo, nunca o que primeiramente se manifesta para o *Dasein* são utensílios em particular, isolados, mas sim uma totalidade de utensílios vinculados entre si devido ao caráter referencial que os constitui, uma totalidade que, como veremos, já é sempre previamente aberta e antecipada compreensivamente.

Quanto a isso, evidencia-se que a diferença ontológica entre *res cogitans* e *res extensa* não se dá simplesmente, como poderíamos ser levados a pensar, nos moldes de um eu e não eu, no sentido de que fosse possível pensar ou visualizar a apreensão do objeto (não eu) como mero objeto, totalmente deslocado do contexto significativo no qual está inserido. Isso significaria não menos do que um tornar-se cego “em relação àquilo que já se encontra previamente dado antes de toda e para toda apreensão expressamente pensante”<sup>73</sup>, ou seja, um tornar-se cego ao contexto mais amplo ao qual o ente pertence.

Contudo, aquilo que primeiro está à mão ou disponível não é o utensílio propriamente dito, mas sim a obra (*Werk*) a ser produzida “que é a portadora da totalidade [referencial] dentro da qual o [utensílio] aparece”<sup>74</sup>. A obra produzida, que igualmente se constitui como algo disponível, tem seu uso caracterizado por um *para quê* (*Wozu*). Ou seja, um *para quê* a obra pode ser empregada, utilizada, um *para quê* ela foi produzida. Enquanto um utensílio disponível, a obra concentra em si a possibilidade da ocupação. No trato ocupado, a obra vem ao encontro manifestando *para quê* ela foi produzida, mas sempre a partir da gama de possibilidades da totalidade referencial (*Verweisungsganzheit*). Desse modo, um utensílio tão somente ganha sua qualificação de utensílio na totalidade referencial da obra.

Visto a partir dessa perspectiva mais abrangente, é possível afirmar que a obra não se encontra referida somente as suas possibilidades de ocupação, ao seu para quê ou mesmo ao

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 90; SZ, § 15, p. 68.

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 239; GA 24, § 15, p. 231.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 92; SZ, § 15, p. 70.

material de que ela é feita. A obra encerra em si, do mesmo modo, uma referência àquele ente que dela faz uso ou mesmo que a produz, ou seja, o ente que com a obra se ocupa: o *Dasein*.

[Com] a obra não [vêm ao encontro] tão somente os entes [disponíveis], mas também entes que têm o modo de ser do homem, em cuja ocupação o produzido [torna-se disponível]; junto com isso [vêm ao encontro] o mundo, no qual vivem os portadores e consumidores, mundo que é também o nosso<sup>75</sup>.

Esse mundo que é o nosso, o mundo público, está sempre de alguma maneira presente na obra a ser realizada, de modo tal que é a partir dele que se explicita o horizonte mais amplo do mundo da obra.

Com o delineamento do significado do trato ocupado com entes cuja modalidade de ser é caracterizada como disponibilidade, como um estar à mão, Heidegger ressalta, portanto, o acesso aos entes em seu caráter prático-operativo. Caráter esse que é fundamental para compreendermos a formação antepredicativa da inteligibilidade ôntica no interior da base constitucional do sentido que nos propomos a explicitar nesse trabalho. Porém, de acordo com Dreyfuss, “Heidegger não quer simplesmente privilegiar o prático; deseja descrever um envolvimento mais fundamental das pessoas com as coisas que a que propõe a relação tradicional entre conteúdo mental autorreferente e os objetos que estão fora da mente”<sup>76</sup>. Além disso, Heidegger também procura mostrar que no trato cotidiano com as coisas, desprovido de qualquer atenção temática, reside uma compreensão prévia de ser. Todavia, o acesso e apreensão dos entes é um acontecimento estritamente vinculado não só à compreensão de ser do ente em questão, mas de si mesmo por parte do *Dasein*.

Não há compreensão de si presa a seu próprio véu de ideias e separada da compreensão prática, assim como não há *consciência* dos entes em geral a parte da compreensão prática que se realiza no trato, no manuseio com os mesmos. “O *Dasein* toma uma posição perante si próprio mediante seu envolvimento com as coisas e as pessoas”<sup>77</sup>. Dessa forma, o sentido fundamental dos entes não se dá, conforme dizíamos, através de um conhecimento perceptivo destes como objetos subsistentes, mas através de um conhecimento de caráter fenomenológico dos mesmos como objetos utensiliares que “se encaixam naturalmente em nossa atividade prática ordinária”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 93; SZ, § 15, p. 71.

<sup>76</sup> DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996, p. 71.

<sup>77</sup> DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996, p. 70.

<sup>78</sup> HALL, H. Intentionality and World: Division I of Being and Time. In: GUIGNON, C. *Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.

A ocupação não é acompanhada de um conhecimento teórico acerca da estrutura do utensílio manual, mas sim de um saber manusear. No manuseio, no uso, no trato cotidiano com os entes intramundanos utensiliares não nos damos conta em absoluto de suas características, pois nos deixamos absorver no mundo das ocupações visto que tais entes “não chamam atenção para assim encontrarem-se disponíveis para a ocupação”<sup>79</sup>. O mundo no qual a ocupação se deixa absorver não é percebido nem pensado tematicamente, ou seja, sua realidade para o existente humano não tem o caráter de um objeto tematizado teoricamente. Mesmo o “olhar puramente ‘teorético’ até as coisas” do mundo, tornadas objetos pelo pensar teorético, “carece de uma compreensão [da disponibilidade]”<sup>80</sup>.

Desse modo, é possível afirmar que transparece, nessa discussão, a ênfase que Heidegger confere ao modo de ser do ente intramundano quando manuseado em nossas ocupações cotidianas em contraposição a situações em que o mesmo se torna objeto da investigação teórica e que será, no decorrer desse trabalho, mais bem explicitado. Se no primeiro caso, podemos aferir tal ente por seu caráter utensiliar vinculado a um todo significativo mais abrangente e marcado pelo modo da disponibilidade (*Zuhandenheit*), quanto ao segundo, o que se evidencia é o caráter de subsistência (*Vorhandenheit*) do ente intramundano, em que tão somente propriedades isoladas são possíveis de ser constatadas. Isso ocorre “pela simples razão de que no próprio conhecer teorético o mundo já não vem ao encontro de modo originário, tal como ocorre no acesso prático-operativo, como modo básico e primário de realização do ‘ser-no-mundo’”<sup>81</sup>, mas sofre uma modificação que poderá ser melhor compreendida com a explanação dos modos obstruídos de ocupação (seção 1.3). Contudo, a formação da inteligibilidade do ente comporta muito mais aspectos do que apenas suas propriedades categoriais, conforme podemos aferir na descrição do seguinte exemplo:

Estando sentado agora no auditório, não apreendemos, em verdade, paredes – a não ser que nos entediemos. Não obstante, as paredes já se encontram contrapostas a nós, antes de que a pensemos como objetos. Muitas outras coisas ainda se oferecem a nós antes de toda determinação pensante. Muitas outras coisas, mas como? Não como um aglomerado confuso de coisas, mas como um entorno, que contém em si um nexos fechado e compreensível<sup>82</sup>.

No fundo, o que está em questão é mostrar que o operar, o manusear, em suma, os modos de ocupação com entes intramundanos são anteriores ao olhar proveniente da

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, p. 234.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 91; SZ, § 15, p. 69.

<sup>81</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 72.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 239; GA 24, § 15, p. 232.

contemplação teórica. Assim sendo, o que se manifesta como inteligível no manuseio, no uso, é ontologicamente primeiro às propriedades categoriais do ente, reveladas de modo isolado pela investigação teórica, e sempre ligado a um contexto de utensílios mais abrangente entrelaçados de modo referencial. “O autenticamente dado de imediato não é, uma vez mais, o percebido, mas o presente [*das Anwesende*] no trato com as coisas da ocupação, o que está à mão, o que se pode alcançar e pegar”<sup>83</sup>.

Com essa exposição, procuramos deixar claro que o ente intramundano vem ao encontro no mundo circundante, que o *Dasein* fático existe, segundo o caráter ontológico-categorial da disponibilidade e que, no contexto da obra, manifesta-se o mundo circundante. Podemos verificar, com isso, que Heidegger busca esclarecer o modo de ser do ente intramundano tal como este vem ao encontro no mundo circundante das ocupações, ou seja, no modo da disponibilidade, para alcançar um horizonte fenomenológico que lhe permita a elaboração conceitual do fenômeno do mundo enquanto estrutura constitutiva da noção de ser-no-mundo.

Os aspectos até aqui aduzidos, embora acompanham muito mais o movimento expositivo da analítica existencial, procuram mostrar, dentro da proposta de nosso trabalho, que a descrição heideggeriana representa a defesa de que a inteligibilidade dos entes não está restrita ao horizonte dos processos complexos de investigações teóricas, não é exclusivamente decorrente do universo apofântico proposicional, mas tem sua gênese já na dimensão antepredicativa das ocupações práticas do ser-no-mundo. Contrariamente ao que se solidificou na tradição filosófica, o horizonte do ser-no-mundo, como veremos adiante, consiste na raiz de uma matriz de significatividade na qual Heidegger funda toda sua proposta de derivação teórica discriminativa entre estruturas fundantes-originárias e estruturas fundadas-derivadas no que tange ao acesso aos entes e ao mundo. Disso, podemos inferir que uma epistemologia que não se queira imparcial em suas problematizações, deveria começar seus trabalhos já no plano antepredicativo do ser-no-mundo ou do mundo da vida, pois se ratificamos a posição filosófica heideggeriana ou husserliana, esse horizonte, ainda que antepredicativo, representa o reduto primário das experiências científicas, da possibilidade de estruturação das diversas teorias.

---

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, § 23, p. 244.

### 1.3 Os modos obstruídos de ocupação e o caráter ontológico da subsistência (*Vorhandenheit*)

Com as explicações até aqui realizadas, embora o mundo já seja sempre um pressuposto em qualquer interpretação dos entes intramundanos, não foi possível de se alcançar a compreensão ontológica de tal fenômeno<sup>84</sup>. Nesse sentido, é necessário esclarecer qual é o caráter de ser do ente intramundano que possibilita de fato a explicitação do fenômeno do mundo em seu caráter de mundaneidade significativa.

A noção de ser-no-mundo é apresentada, por Heidegger, no transcorrer das elaborações referentes à analítica existencial, como um constructo que caracteriza o *Dasein* como o ente dotado da compreensão de ser e que, além disso, possibilita analisar as estruturas fundamentais igualmente constitutivas de tal ente. A apresentação das estruturas ontológico-existenciais do *Dasein* é decorrente justamente da tematização, empreendida pelo filósofo, dos momentos característicos da noção de ser-no-mundo.

Assim sendo e tendo em vista a exposição do fenômeno do mundo, como um dos momentos fundamentais do ser-no-mundo, Heidegger toma como ponto de partida para suas investigações o significado ôntico-existencial de mundo e que diz respeito ao mundo circundante. No contexto do mundo circundante, o mundo mais próximo onde a existência fática se realiza, o *Dasein* encontra-se em seu empenho prático ocupacional, de forma pré-reflexiva, com os entes intramundanos. Ao analisar fenomenologicamente tais entes, Heidegger os caracteriza ontologicamente como utensílios disponíveis, ou seja, entes que estão à mão na multiplicidade de modos de ocupação aos quais nos dedicamos na cotidianidade da existência.

Pelo fato de nos encontrarmos absorvidos na ocupação, lidando com os utensílios, não nos damos conta, em absoluto, de suas características. Ao utilizar uma determinada ferramenta para moldar a argila e construir sua obra, o escultor, por exemplo, não se detém em uma minuciosa apreciação temática das características e propriedades específicas das ferramentas e materiais dos quais se ocupa ou do contexto mais amplo que caracteriza seu ambiente de trabalho. Ele não se preocupa em tematizar o mundo imbricado em seu trabalho. Concentrado na consecução da escultura, da obra final, e sintonizado com o aparato instrumental que lhe rodeia, o que importa ao escultor é que suas ferramentas e materiais desempenhem tão somente a função para a qual são empregados. Quando as coisas realizam-

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 15, p. 94; SZ, § 15, p. 72.

se em sua normalidade, o utensílio e o contexto referencial a que se encontra vinculado não são observados, não são transparentes para uma apreciação temática. Não nos sentimos impelidos a fazer isso, nem precisamos de uma teoria dos objetos para seguirmos em frente em nossa lida cotidiana com os entes.

O fato de nos envolvermos de forma não temática com os entes do mundo não deve ser considerado negativamente se temos em conta a proposta de fundo, antepredicativa, pré-reflexiva, pré-teórica, da fenomenologia hermenêutica. Ou seja, sendo que, nesse contexto, o que está em questão é compreender o fenômeno do mundo em sua acepção ontológica de mundaneidade significativa, devemos considerar que Heidegger, ao descrever o ser-no-mundo, procura retomar uma concepção de mundo prévia à abstração científica ou a reflexão filosófica nos moldes tradicionais. É necessário compreender, portanto, este estar mergulhado de modo pré-reflexivo no mundo das ocupações cotidianas como um indício do estar *em casa no mundo*<sup>85</sup>, do caráter de familiaridade que já sempre mantemos com ele e que é anterior a qualquer tematização reflexiva. De acordo com isso, Stein afirma que:

ter essa tranquilidade, receber de tal maneira a relação daquilo que nos vem dos entes que nos rodeiam, o fato de percebermos ali algo familiar, de não estranharmos, significa que há uma compreensão de um significado geral das coisas que nos envolvem, que não precisa ser construído a cada vez<sup>86</sup>.

Heidegger assegura, contudo, que devido ao fato de nos encontramos absorvidos no trato ocupado com os entes, o modo da disponibilidade não nos permite um descortinamento explícito do fenômeno do mundo. Para que os entes intramundanos venham ao encontro em seu caráter de disponibilidade é necessário que a trama referencial que possibilita a ocupação não venha à tona, ou em outros termos, não chame atenção. O que constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si do ente disponível é sua capacidade de conter-se em si mesmo<sup>87</sup> e não chamar atenção, não causar surpresa. Quanto menos houver uma fixação nas referências constitutivas do ente à mão e quanto mais este apresentar o caráter de não chamar atenção melhor será a ocupação com ele. Um escultor hábil, por exemplo, seria incapaz de esculpir o que quer que fosse se constantemente tivesse que observar as características de suas ferramentas, os detalhes do ambiente no qual trabalha, o material que dá forma a sua obra. Contudo, Heidegger questiona se, para além dessa situação usual, não haveriam modos de ser

---

<sup>85</sup> Cf. GUIGNON, C.B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, p. 94.

<sup>86</sup> STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 63.

<sup>87</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 97; SZ, § 16, p. 75.

através dos quais os entes se apresentam a nós e que toda a significatividade do fenômeno do mundo de alguma forma se anuncia:

Não se mostra para o ocupado ser-no-mundo, junto com o ente que vem ao encontro dentro do mundo, isto é, com sua intramundaneidade, algo assim como mundo? [...] Tem o Dasein mesmo, no âmbito de sua ocupação absorvida no utensílio à mão, uma possibilidade de ser na qual, com o ente intramundano do qual se ocupa, evidencia-se de alguma forma sua mundaneidade?<sup>88</sup>.

O filósofo discorre em relação a esse questionamento afirmando que: “Há na cotidianidade do ser-no-mundo modos de ocupação que fazem vir ao encontro o ente sobre o qual repousa a ocupação de tal maneira que nele se manifesta a mundicidade<sup>89</sup> do intramundano”<sup>90</sup>. Nesses modos, o utensílio vem ao encontro como algo que não desempenha adequadamente sua função ou serventia, pois ocorre uma redução das possibilidades de ocupação.

Ou seja, na ocupação cotidiana com utensílios, é possível que o *Dasein* se depare com situações em que a ocupação se mostra obstruída e que revela uma nova modalidade de encontro com os entes onde o que está à mão não pode ter um emprego específico. Quando nos encontramos com algo do mundo circundante que se apresenta como inutilizável, essa situação atípica *chama a atenção*. “A ocupação, o curso natural da ocupação, vê-se interrompida por causa desse estar inutilizável”<sup>91</sup>. Estes modos são designados, por Heidegger, como modos da surpresa (*Auffallen*), importunidade (*Aufdringlichkeit*) e da impertinência (*Aufsässigkeit*) e, embora o filósofo não distinga de modo claro e mais substancial as diferentes funções de cada tipo de obstrução, é possível afirmar que eles “têm a função de fazer aparecer no manual o caráter de subsistência”<sup>92</sup>.

No modo da surpresa, o instrumento apresenta-se sem condições de manuseio em meio ao que está à mão, portanto, destituído de seu caráter de disponibilidade. Ele mostra-se na sua constituição de subsistência (*Vorhandenheit*), como algo não disponível para o manuseio, mas que tem possibilidade de novamente vir a ser empregado. Um utensílio também pode ser encontrado como indisponível no modo da importunidade. Nesse modo, o

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 94; SZ, § 16, p. 72.

<sup>89</sup> O termo em alemão para mundicidade é *Weltmässigkeit*. Segundo Rivera, tradutor da versão em língua espanhola de *Ser e tempo*, a mundicidade é distinta de mundaneidade (*Weltlichkeit*) e diz respeito ao caráter de pertencimento, de conformidade ao mundo que caracteriza os entes intramundanos. Cf. Notas do tradutor. In: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, p. 464. Por sua vez, Castilhos traduz o termo *Weltmässigkeit*, para língua portuguesa, como conformidade-a-mundo. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 223.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 94; SZ, § 16, p. 73.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 23, p. 235.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 95; SZ, § 16, p. 74.

utensílio mostra-se não como algo que está impossibilitado de ser manuseado, mas como algo que não está à mão devido a uma ausência. O utensílio é, então, encontrado como algo subsistente, pois diante de tal ausência, não se pode fazer o que se pretendia com ele. Além dos modos da surpresa e da importunidade, o autor esclarece ainda que a ocupação cotidiana pode se deparar com um modo no qual o utensílio obstrui a ocupação que estava por se finalizar. Esse modo é o da impertinência e nela o caráter de subsistência do utensílio mostra-se como algo que impossibilita a ocupação de realizar a função específica do ente disponível<sup>93</sup>.

Como é possível verificar, evidencia-se nesses modos a situação particular de encontro em que é suscetível de ser visualizada, no ente intramundano, a determinação ontológica da subsistência. O modo de encontro que revela os entes intramundanos como subsistentes ressalta o caráter derivado destes em relação ao modo originário da disponibilidade. As obstruções ou perturbações da ocupação impõem o ser subsistente aos entes intramundanos que em algum momento figuraram como disponíveis. Essa caracterização ontológica, no entanto, não significa uma simples constatação de propriedades categoriais do ente e uma total desvinculação do caráter de disponibilidade como pode ser aferido, por exemplo, nas objetificações teóricas da pesquisa científica. “Este deter-se em uma coisa do mundo circundante que chama a atenção não é, todavia, o deter-se olhando e contemplando, mas tem o modo de ser da ocupação”<sup>94</sup>. Os modos obstruídos chamam a atenção justamente para o nosso envolvimento prático com o mundo mais próximo que nos circunda, com os entes que aí estão, com nossos projetos de vida.

É precisamente quando as coisas faltam que nos damos conta de tudo o que de modo não chamativo já estava sempre presente. “Essa ausência específica aponta ao que subjaz sob ela enquanto possibilidade, isto é, o *[estar-]sempre-já-aqui* de uma trama de referências familiar, que se vê perturbada quando algo falta e realçada através dessa ausência específica”<sup>95</sup>. Na ocasião, por exemplo, em que entramos em uma biblioteca e nos damos conta de que os livros que lá estavam e que necessitamos para nossas pesquisas desapareceram. Ou mesmo, o escultor que ao realizar seus trabalhos percebe, de repente, que lhe faltam suas ferramentas. Nessas situações, conforme afirma Stein, “vemos o quanto estávamos ligados, mas ligados de uma forma que não era intencional, consciente, subjetiva,

<sup>93</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 95; SZ, § 16, p. 73.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, § 23, p. 188.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 23, p. 236.

representada, mas era um modo de estarmos ligados às coisas que de repente nos surpreendem quando nos faltam”<sup>96</sup>.

Em termos mais precisos, o fato de determinado utensílio apresentar-se como não disponível para a ocupação é consequência de uma obstrução, de uma quebra da trama de referências constitutiva da finalidade utensiliar. Nessa quebra da trama referencial, ocorre uma perturbação na familiaridade<sup>97</sup> que já sempre mantemos em relação aos entes com os quais nos ocupamos e com o mundo. A obstrução “não está presente como transformação exclusiva da coisa, mas como uma ruptura da totalidade de referências que nos é familiar”<sup>98</sup>. E que nos é familiar por já sermos sempre *em* um mundo.

Por essa razão, o que se manifesta de modo mais claro, nas situações de obstrução, é aquilo que é mais próximo e familiar: o mundo mais imediato que nos circunda e os entes com os quais lidamos frequentemente. Quando algo se mostra como um obstáculo, como um impedimento que trava o fluxo normal das ocupações, porque falta, porque está quebrado ou porque não é adequado para determinada ocupação, esta circunstância somente é possível, pois já há sempre uma totalidade referencial significativa estável que nos é primordialmente familiar. Familiaridade essa que, não sendo consciente quando tudo transcorre apropriadamente, ressalta-se justamente quando é rompida, chamando a atenção para a obviedade do mundo que já está sempre presente.

Vimos que o que subordina a ocupação ao utensílio são as referências que caracterizam o contexto utensiliar ao qual o ente intramundano se encontra remetido. Sendo assim, na medida em que a estrutura do que está à mão para ocupação é caracterizada como *algo para* e que se encontra atrelada à estrutura do *para quê* da obra, a obstrução da referência mostra justamente a impossibilidade de se efetivar a referência de que *algo para* (*Um-zu*) possa de fato ser empregado como um específico *para isso* (*Dazu*)<sup>99</sup>. Guignon afirma que:

A totalidade de significação é momentaneamente iluminada quando tal colapso ocorre, e nós somos compelidos a deliberar explicitamente sobre como proceder. Necessitamos encontrar um modo de restituir o utensílio que falta ou está quebrado ou superar a obstrução, e isto requer uma consideração explícita da relação de algo-para e o para-quê da obra mesma<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 63.

<sup>97</sup> Essa familiaridade específica não significa que é algo “consciente, pensada, mas que é algo que está presente de maneira tal que não ressalta”. In: HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 23, p. 236.

<sup>98</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 23, p. 235.

<sup>99</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 96; SZ, § 16, p. 74.

<sup>100</sup> GUIGNON, C.B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, p. 101.

Sob esse prisma fica claro que na impossibilidade de, no mundo da ocupação, se utilizar determinado utensílio, a trama de referências significativas é justamente realçada, torna-se explícita como algo que já sempre, de modo silencioso, estava aí presente figurando como a condição de possibilidade da ocupação. Com a ruptura da trama referencial, a disponibilidade constitutiva do utensílio é suspensa pelo fato dele não pode ser empregado, contudo, não desaparece totalmente. Na obstrução da ocupação, da empregabilidade dos utensílios à mão,

a [referência] explicita-se, embora não como estrutura ontológica, mas sim explicita-se onticamente para a circunspeção que se depara com o dano do utensílio. Com este despertar circunspectivo da [referência] ao para-isso, deixa-se ver este mesmo, e com ele, o contexto da obra, a oficina inteira, como aquilo no qual a ocupação já sempre estava<sup>101</sup>.

A visão circunspectiva (*Umsicht*)<sup>102</sup>, esse olhar para todas as direções que permite saber o que fazer em cada circunstância de nossa cotidianidade prática, que orienta nosso ser-no-mundo ocupado, na maioria das vezes, não apreende de modo temático e para uma reflexão teórica os entes intramundanos. Orientando-se pelos entes, na normalidade de nosso cotidiano ocupado, “a [circunspeção] descobre e compreende primariamente o ente como utensílio”<sup>103</sup>. Todavia, nos modos obstruídos de ocupação, a circunspeção, torna visível a referência do ente intramundano a um específico *ser-para-isso*, e, além disso, também a totalidade das referências da obra, o contexto da obra em sua integralidade. Desse modo, “o contexto [utensiliar] pragmático [*Zeugzusammenhang*] não reluz como algo jamais visto, mas como um todo já constantemente e de antemão avistado na circunspeção. E, com esse todo se anuncia o mundo”<sup>104</sup>.

No entanto, na medida em que o mundo, dada a matriz de significatividade que lhe é implícita, é o fenômeno possibilitador da ocupação com entes e estes têm seu caráter de disponibilidade recebido da totalidade referencial concernente à obra na qual desempenham uma função específica, então, é na totalidade referencial mesma que se anuncia o mundo. “Ao ter no mundo familiar algo que é um estorvo, que perturba, a obviedade do mundo, seu modo

<sup>101</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 96; SZ, § 16, p. 74.

<sup>102</sup> A circunspeção antes de ser um saber cognitivo é um saber prático. O ver circunspectivo não se restringe também ao ver dos olhos, à percepção sensorial, mas, tal como era para os gregos, identifica-se com o apreender algo. Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, p. 343.

<sup>103</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 240; GA 24, p. 232.

<sup>104</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 96; SZ, § 16, p. 75.

peculiar de realidade, experimentam uma espécie de reforço ou consolidação”<sup>105</sup>. O mundo manifesta-se justamente devido à obstrução, ao vazio causado pela ausência específica do utensílio à mão, mas que explicita, desperta a atenção para a totalidade da trama referencial.

Porém, se o mundo pode se evidenciar de alguma maneira, é necessário que já esteja aberto. Com a possibilidade de acesso para a ocupação circunspectiva do manual dentro do mundo já está previamente aberto o mundo. O mundo é, por conseguinte, algo “em que” o Dasein como ente já sempre tem estado [...]<sup>106</sup>.

A visualização do fenômeno do mundo, através da circunspecção, nos modos obstruídos de ocupação, todavia, não possibilita uma elucidação suficiente da estrutura de ser do mundo, isto é, da mundaneidade. Diante disso, surge, então, a questão de como deve ser compreendida a totalidade referencial que não apenas caracteriza os utensílios como disponíveis, mas que também na obstrução da trama referencial evidencia o caráter subsistente dos mesmos, manifestando conjuntamente o fenômeno do mundo.

O que se impõe, portanto, é a necessidade de uma melhor explanação da noção de referência. Contudo, é necessário frisar que embora Heidegger, na elucidação do fenômeno do mundo, recorra a uma exemplificação através de situações obstrutivas em que o ente intramundano vem à tona em seu caráter de subsistência, esse modo de ser não constitui um correlato do que, na fenomenologia hermenêutica, corresponde à modalidade originária de acesso ao mundo que é o trato prático-operativo com entes disponíveis. Todavia, tais explanações abrem caminho para compreendermos o esquema de derivação teórica de Heidegger, particularmente as modificações redutivas pelas quais passam a compreensão até atingir o status teórico. Nessas modificações, há um movimento processual similar ao que ocorre nos modos obstruídos de ocupação apresentados acima. Ressaltamos que a nossa intenção é mostrar tanto com a discussão sobre o esquema de derivação teórica, quanto sobre os modos obstruídos de ocupação, que, mesmo nesses modos, não podemos simplesmente forçar uma forclusão do mundo, da significatividade antepredicativa na qual nos movimentamos.

## **1.4 Determinação das estruturas fundamentais do mundo**

### **1.4.1 A noção de conformidade (*Bewandtnis*)**

---

<sup>105</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 23, p. 236.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 16, p. 97; SZ, § 16, p. 76

Levando em consideração que Heidegger toma os entes intramundanos como possibilidade de um acesso ao fenômeno do mundo, foi mostrado que a condição de possibilidade para que os mesmos venham ao encontro, no mundo circundante, em seu caráter ontológico de disponibilidade é a totalidade de referências que, num caráter de antecipação, encontra-se aberta. A tematização dos modos em que os entes intramundanos se manifestam como subsistentes, pelo fato do fluxo normal das ocupações sofrer uma obstrução, permitiram realçar a função que a noção de referência, precisamente com a quebra desta, tem para a compreensão do caráter ontológico da disponibilidade, bem como de uma abertura primária do fenômeno do mundo.

A análise dos modos obstruídos de ocupação teve por intuito mostrar o que sempre já está presente em nosso envolvimento ocupado no mundo, mas que, dada a automaticidade desse envolvimento, permanece para nós irrefletido tematicamente. Todavia, essa visualização primária do fenômeno do mundo mostrou-se insuficiente para elucidar a estrutura ontológica geral desse fenômeno e, em razão disso, a análise demanda uma melhor explicitação da noção de referência. Conforme foi visto, a referência torna-se clara para a circunspeção a partir da totalidade referencial. No entanto, frente a isso, surge o questionamento a respeito de como a totalidade referencial, por sua vez, é compreendida pela circunspeção.

No mundo circundante, o ente intramundano vem ao encontro como utensílio disponível para o trato prático operativo enquanto possuidor da estrutura da referência. A noção de referência é introduzida no marco das discussões, inicialmente, com o intuito de indicar que o utensílio é caracterizado em sua estrutura ontológica como sendo *algo para*. “Que o ser do [disponível] tem a estrutura da referência significa: tem em si mesmo o caráter do estar-referido [*Verwiesenheit*]”<sup>107</sup>. O ente utensiliar é apreendido como aquilo que é na medida em que se encontra referido a algo, ou seja, referido a outros entes e de acordo com a função que desempenha em uma determinada ocupação. Contudo, o utensílio só vem ao encontro como algo para, algo que tem uma serventia específica para algo, pois se acha, desde sempre, em uma “relação ontológica com o mundo e a mundaneidade. O mundo já está previamente descoberto em tudo o que vem ao encontro, embora não esteja de forma temática”<sup>108</sup>.

A multiplicidade dos entes que no modo da disponibilidade vem ao nosso encontro não é, como procuramos deixar claro, uma multiplicidade de coisas que estão simplesmente

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 105; SZ, § 18, p. 84.

<sup>108</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 104; SZ, § 18, p. 83.

aí, em nosso mundo mais próximo, em uma total desconexão umas das outras onde, por fim, tateando entre uma e outra, tenhamos que encontrar um vínculo entre elas. A pluralidade de entes a que Heidegger se refere, como, por exemplo, uma habitação com sua gama de móveis, não se encontra no mundo circundante em uma confusão caótica de dados em que recebidos via sensibilidade de acréscimo teriam ainda que ser articulados através do entendimento tal como Kant asseverou. É uma pluralidade que somente está presente para nós como uma trama referencial concreta, sendo que esta é uma totalidade fechada de referências inter-relacionadas entre si. É essa totalidade:

a que se mostra, tomando de si mesma, por exemplo, um móvel em particular. A habitação não vem ao encontro de modo tal que eu capte uma coisa atrás da outra e logo componha uma pluralidade de coisas para poder ver a habitação, mas, em primeiro, o que eu vejo é uma totalidade fechada de referências, da qual se extraem os móveis concretos e tudo o que está na habitação<sup>109</sup>.

É uma decorrência da analítica existencial, quando esta se volta para a investigação dos entes em seu caráter de disponibilidade, apontar a anterioridade ontológica, em termos de descoberta, do todo de relações referenciais frente não só as referências particulares, mas igualmente quanto aos utensílios individuais. A individuação do utensílio é determinada pelo amplo contexto utensiliar, constituído por relações referenciais, ao qual já se acha sempre remetido. Basicamente, o que se constata é que nesse modo de ser descoberto, o ente utensiliar sempre está referido a algo, ele é *algo-para*, e adquire seu caráter de disponibilidade, seu ser-em-si, na concreção da referência a um *para-isso*. A referência, sempre a partir da totalidade referencial, confere ao utensílio uma identidade ontológica. No entanto, uma particularidade, nesse ponto, deve ser trazida à discussão: para que um ente intramundano seja liberado enquanto um utensílio disponível não basta que ele seja constituído por referências. É necessário que as referências que o caracterizam se encontrem em uma *conformidade*.

O caráter de ser do disponível é a [*conformidade*] [*Bewandtnis*]. Na palavra *Bewandtnis* ressoa o sentido de deixar que algo fique voltado para algo [*bewenden lassen mit etwas bei etwas*]. A relação do que fica [voltado para...] com aquilo para o que fica voltado será significada pelo termo referência<sup>110</sup>.

*Bewandtnis* é um termo de difícil tradução, mas, que em uma tentativa de aproximação, poder-se-ia afirmar que diz respeito a uma espécie de propriedade funcional que os utensílios assumem quando satisfazem a finalidade específica para a qual são empregados e

<sup>109</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, § 23, 2007, p. 233.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 105; SZ, § 18, p. 84. Optaremos por traduzir a expressão *bewenden lassen mit etwas bei etwas*, com o objetivo de uma melhor compreensão, por *conformidade de algo em algo*.

a outro ente disponível<sup>111</sup>. Nesse sentido, é possível dizer que a conformidade, na medida em que sempre é conformidade de algo em algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*), apreende o núcleo estrutural do ente intramundano em seu caráter ontológico de disponibilidade<sup>112</sup>. A conformidade aponta para a referência concernente ao *para quê* (*Wozu*) da serventia ou finalidade de um utensílio e o *em quê* (*Wofür*) da consequente finalidade ou possibilidade de emprego do mesmo. Isso ocorre, no entanto, somente na medida em que também há uma conformidade com a contextura referencial (os nexos de para-quê) à qual se acham atrelados.

Ou seja, é com base em uma totalidade prévia de referências em conformidade que a conformidade em particular, que identifica a disponibilidade de um utensílio específico, é delineada, pois os nexos de para-quê dizem respeito a um todo de relações que estão em conformidade. “Algo do gênero de um ente como o utensílio vem ao nosso encontro como o ente que *é em si* quando compreendemos desde o princípio a conformidade, as [relações] conformativas e a totalidade conformativa”<sup>113</sup>. Portanto, é no interior de um todo relacional em conformidade que um ente em particular se mostra tal *como* ele é<sup>114</sup>.

Lançando mão do exemplo do martelo, que, em várias situações, Heidegger tira proveito, é possível afirmar que a conformidade com o martelo se dá *no* pregar. Na conformidade de um martelo *em* um pregar, na conformidade da serventia *em* uma possibilidade de emprego, o martelo é descoberto ou liberado como um utensílio disponível. “*Em meio ao* martelar, deixamos que o utensílio se *conforme com* algo. [*Aquilo em que*] nós deixamos que ele se conforme é o *para-que* o utensílio enquanto tal é determinado, para-que *esse* que caracteriza este utensílio determinado como aquilo que ele é e como ele é”<sup>115</sup>. Contudo, o martelo não se acha conformado somente a possibilidade de ser empregado para pregar ou martelar, mas várias outras possibilidades de empregos ou finalidade utensiliares podem se encontrar conformadas ao martelo. O martelo pode ter a finalidade não só de pregar

<sup>111</sup> Bay afirma que, com a noção de conformidade, Heidegger estaria lançando mão, para falar do modo mais imediato que os entes vêm ao encontro, de um esquema alternativo à tradicional ideia de adequação. In: BAY, T. A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 142. Reis, por sua vez, afirma que conformidade seria a tradução para *Bewandtnis* que mais se aproxima da ideia de uma “conservação do elemento de adequação finalística [utensiliar]”. In: REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 143 (nota de rodapé).

<sup>112</sup> Cf. REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 143.

<sup>113</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 425; GA 24, § 20, p. 415.

<sup>114</sup> Esse aspecto mostra uma característica que em geral se perfaz nas tematizações heideggerianas, qual seja: o privilégio do todo em relação às partes. Utensílios, referências e conformidades particulares encontram-se sempre remetidos a totalidades de utensílios (*Zeugganzheit*), de referências (*Verweisungsganzheit*), de conformidades (*Bewandtnisganzheit*), respectivamente.

<sup>115</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 425; GA 24, § 20, p. 415.

uma madeira qualquer, mas pode ser empregado para desempenhar uma serventia mais relevante no escopo dos interesses humanos, como, por exemplo, construir uma habitação para proteger uma pessoa dos diferentes fenômenos climáticos, para servir de lar para uma família.

As múltiplas finalidades utensiliares ou possibilidades de emprego a que um utensílio em particular se encontra em uma conformidade, não conduz, como se poderia pensar, a um regresso ao infinito em que sempre novas possibilidades são apontadas. A gama abrangente de finalidades utensiliares, em seu caráter referencial, tem seu desfecho, seu ponto limite, em um *para quê* último que remete a um ente que não pode mais ser caracterizado como disponível ou como subsistente, visto que o modo ontológico da existência lhe constitui mais propriamente. Esse *para quê* particular diz respeito a uma referência que Heidegger caracteriza como um *em virtude de (Worum-willen)*<sup>116</sup>, um estar referido faticamente a si próprio, que não é senão uma possibilidade do próprio *Dasein*, “o ente cujo ser tem o caráter de ser-no-mundo e que a sua constituição de ser lhe pertence a mundaneidade mesma”<sup>117</sup>. Com isso, responde-se, em relação ao exemplo citado: qual a finalidade última da construção de uma habitação? Ela é em virtude do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, conformada, por assim dizer, a sua necessidade fático-cotidiana de abrigar-se, de ter um lar. Essa expressão (*Worum-willen*) marca, portanto, a intenção de Heidegger de mostrar a centralidade do *Dasein* enquanto perspectiva de fundação ontológica<sup>118</sup> para onde convergem todas as referências conformativas. Em suma, a trama de referências utensiliares, as quais se acha remetida a possibilidade de desvelamento das referências particulares, assim como de cada utensílio

---

<sup>116</sup> Os utensílios disponíveis existem *em virtude* do *Dasein*. Todavia, se não existissem entes dotados do caráter ontológico da existência, tampouco os utensílios viriam ao encontro em seu caráter de disponibilidade.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 105; SZ, § 18, p. 84.

<sup>118</sup> As referências conformativas fundam-se ontologicamente em um *em virtude de*. Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 428; GA 24, § 20, p. 418.

Compreendemos que o fato de Heidegger defender que a finalidade de toda apreensão e manuseio de entes e, nesse sentido, também do conhecimento objetivo dos mesmos, é sempre voltada, em última instância, para o cumprimento de propósitos vinculados à existência do *Dasein*, exigiria que, nesse trabalho, ampliássemos a discussão com o objetivo de abranger também uma investigação acerca do cuidado. Como sabemos, o cuidado corresponde ao todo estrutural do *Dasein* e, enquanto tal, igualmente está refletido em todo processo de apreensão e descobrimento revelador de entes. A circularidade da estrutura do *Dasein* que expressa que este quando compreende entes, compreende a si mesmo e vice-versa, e tudo isso sobre a base da compreensão incessante do ser, impede que todo e qualquer processo de descoberta e conhecimento ônticos possa ser compreendido objetivamente, desvinculado do próprio complexo estrutural que diz respeito à existência do *Dasein* mesmo. Nesse sentido, seria pertinente uma discussão que analisasse, mais propriamente, a estrutura do cuidado e seus êxtases temporais em sua dinâmica com tal base não inferencial do conhecimento, com o processo de estruturação e constituição que se realiza por meio da *Vorstruktur hermenêutica* e através do qual emerge o sentido. Sentido esse que entendemos que nós quando conhecemos, quando nos lançamos em processos epistemológicos de investigação não podemos abrir mão, mas que decorre justamente do horizonte da compreensão pensado em seu significado existencial. No entanto, dado os limites desse trabalho, essa possibilidade não é contemplada.

individual, está vinculada à concretização de uma possibilidade da existência humana. “Configurar uma totalidade de [referências] é também a configuração de uma possibilidade existencial própria”<sup>119</sup>.

#### 1.4.2 Mundaneidade (*Weltlichkeit*) e significatividade (*Bedeutsamkeit*)

A condição de possibilidade para que os entes disponíveis venham ao encontro como entes determinados é que haja uma familiaridade (*Vertrautheit*) com a totalidade conformativa, ou, mais precisamente, é necessário que já tenha ocorrido uma compreensão prévia da totalidade de referências em conformidade. Ao mover-se compreensivamente na trama de referências, o *Dasein* vincula-se às relações referenciais, remetendo-se, ao mesmo tempo, a referências específicas e, conseqüentemente, a determinados entes utensiliares. Essa é a condição particular de acesso e que permite que um utensílio individual venha ao encontro, seja descoberto. Portanto, é necessária essa vinculação, enquanto familiaridade compreensiva, do existente humano à totalidade de referências em conformidade para que seja possível o encontro com o ente utensiliar em seu em si, isto é, em sua condição de disponibilidade. Ao compreender o contexto referencial,

desde um poder-ser assumido em forma expressa ou não expressa, em forma própria ou imprópria, [em virtude] do qual ele mesmo é, o *Dasein* já se referiu a si mesmo à um para-algo. [...] O *Dasein* refere-se já desde sempre e a cada vez desde um [em virtude de] à coisa que está em [conformidade]; isto é, deixa já desde sempre e a cada vez, na medida em que ele é, que o ente venha ao encontro como algo [disponível]. (O conjunto de tudo) *aquilo em que* o *Dasein* se compreende previamente na modalidade do estar referido, é justo *aquilo-em-relação-ao-qual* se deixa, previamente, o ente vir ao encontro<sup>120</sup>.

A conformidade é o caráter de ser que possuem os entes ou “coisas” do mundo e se encontra sempre em uma totalidade conformativa, mas que para ser compreendida implica um desvelamento prévio do mundo. De acordo com Reis, “para que se dê a compreensão descobridora de uma totalidade de [referências] é preciso que aconteça uma compreensão ou desvelamento de mundo. É preciso, em última instância, um ente constituído pela compreensão de ser”<sup>121</sup>, que é *em virtude de* si mesmo, de sua própria existência. Que o *Dasein* seja esse ente que é *em virtude de* si mesmo, isto somente é possível porque ele já é

<sup>119</sup> REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 155.

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 107; SZ, § 18, p. 86.

<sup>121</sup> REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 146.

sempre um poder-ser (*seinkönnen*), ele é possibilidade existencial. A possibilidade do desvelamento compreensivo das relações conformativas (*Bewandtnisbezüge*), ou seja, das relações que são do gênero de um para-quê, é estritamente dependente de que primariamente o *Dasein* compreenda a si como um *em virtude de* si mesmo em que está em jogo em seu próprio ser um poder ser. “Na medida em que o [Dasein] existe como ente, para o qual o que está em jogo em seu ser é o seu poder ser, ele já sempre compreendeu algo do gênero do ‘em-virtude-de-si-mesmo’. É somente com base nesse compreender que a existência é possível”<sup>122</sup>.

Heidegger deixa claro que a existência do *Dasein* se dá com base na sua constituição fundamental de ser-no-mundo, então se está em jogo em sua existência um poder-ser, esse é um poder-ser-no-mundo. Como ao ser-no-mundo pertence o momento estrutural do mundo, o *Dasein* já sempre compreendeu o mundo na medida em que se mantém em uma totalidade conformativa<sup>123</sup>.

Essa familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica das relações constitutivas do mundo como mundo. Ao contrário, a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas relações se funda na familiaridade com o mundo que é constitutiva do *Dasein* e que, por sua vez, faz parte da compreensão de ser do *Dasein*<sup>124</sup>.

O *Dasein* já se encontra previamente familiarizado com o mundo ao compreender a si mesmo como um em virtude de, ou seja, enquanto autorreferido ao contexto de relações referenciais em conformidade. Familiaridade quer dizer que as relações referenciais são conhecidas na medida em que o *Dasein*, nas ocupações, atém-se a essas relações<sup>125</sup>. A pré-compreensão do mundo pelo existente humano, no trato cotidiano, ou, em outras palavras, a familiaridade com a totalidade referencial, é justamente a condição para que o encontro ou experiência<sup>126</sup> com entes seja efetivada. O fenômeno do mundo é, portanto, previamente aberto através da compreensão referencial do *Dasein* que, na medida em que se ocupa com os entes intramundanos, compreende o contexto de relações referências em conformidade.

*O em quê do compreender que se autorrefere, entendido como aquilo-em-relação-ao-qual se deixa vir ao encontro os entes que tem o modo de ser da [conformidade],*

<sup>122</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 428; GA 24, § 20, p. 418.

<sup>123</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 250; GA 24, § 15, p. 242.

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 107; SZ, § 18, p. 86.

<sup>125</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, § 23, 2007, p. 233.

<sup>126</sup> O termo experiência aqui, assim como ao longo deste trabalho, não é utilizado em um significado que se restringe a um sentido de percepção ou de conhecimento empírico. É estendido tanto ao comportamento teórico quanto ao comportamento prático-operativo.

*é o fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo ao qual o Dasein se refere é o que constitui a mundaneidade do mundo*<sup>127</sup>.

O compreender abre o horizonte *em quê* se dá a liberação dos entes possibilitando, assim, o encontro propriamente dito com os mesmos. Conforme buscamos deixar claro, encontramos os entes intramundanos em seu caráter de disponibilidade nas mais diversas situações prático ocupacionais. O caráter de disponibilidade é doado aos entes intramundanos pela totalidade referencial na medida em que estas se encontram relacionalmente em conformidade. Mais precisamente, é necessária a compreensão prévia dessa totalidade de relações referenciais em conformidade, o desvelamento de todo esse complexo estrutural para que seja possível a descoberta dos entes. Uma vez que o *Dasein* se encontra referido compreensivamente às referências dessa totalidade estrutural, ao operar praticamente com os entes, abre-se horizonte do mundo, como o fenômeno primordial possibilitador de todo o encontro e relação com os entes, pois na medida em que existe, juntamente com seu ser, ao *Dasein* é projetado antecipadamente um mundo<sup>128</sup>.

Através de uma retrospectiva do que até aqui foi conquistado, é possível verificar com mais clareza a evolução da discussão heideggeriana em direção ao esclarecimento da noção e fenômeno do mundo que, adotando o mundo circundante como ponto de partida, como campo de jogo no qual a existência e relação com os entes se dá, procurou mostrar quais as estruturas e relações necessárias para que os entes sejam descobertos. Diante disso, é possível afirmar que a mundaneidade é uma estrutura ontológica que formalmente corresponde ao sistema relacional que, através de relações referenciais conformadas entre si e ao *Dasein*, possibilitam a descoberta dos entes. Mundaneidade é um “caráter ontológico do *Dasein*, o qual, enquanto *Dasein*, está caracterizado pela compreensão de seu próprio ser, do ser do ente e do ser em geral”<sup>129</sup>.

No cerne da análise fenomenológico hermenêutica do mundo, e interligada à afirmação de que há uma familiaridade compreensiva prévia com o mundo por parte do *Dasein*, Heidegger interpõe à discussão a temática da significatividade (*Bedeutsamkeit*). Nessa familiaridade com o contexto referencial conformativo que constitui o mundo, o filósofo introduz o termo significar (*Bedeuten*)<sup>130</sup> para apreender aquilo que é compreendido.

<sup>127</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 107; SZ, § 18, p. 86.

<sup>128</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 15, p. 244; GA 24, § 15, p. 236.

<sup>129</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 86.

<sup>130</sup> É digno de nota uma peculiaridade característica do verbo *bedeuten* tal como empregado por Heidegger. É possível perceber que o filósofo utiliza esse termo separando o prefixo *be* em relação ao verbo *deuten*. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 108; SZ, § 18, p. 87. Segundo

O significar é o compreendido propriamente dito na intermitência da referência que aponta das totalidades referenciais em direção às relações referenciais específicas, existentes entre os utensílios de um determinado contexto, e destas às referências dos entes utensiliares individuais. Ou seja, o termo significar é utilizado, em suma, para caracterizar a especificidade daquilo que o conceito formal de referência (*Verweisung*) indica: a peculiar referencialidade das relações referenciais em conformidade. Essa particularidade faz com que todo encontro com os entes e desvelamento compreensivo destes seja sempre revestido do caráter formal do significado. Disso decorre que o mundo não é dado como uma coleção de entes, subsistentes ou disponíveis, com os quais o *Dasein* se relaciona atribuindo significados posteriormente. Antes os entes são descobertos e se apresentam dotados de significados inseridos em uma matriz referencial significativa que o existente humano já sempre dispõe.

Heidegger trata o mundo, em SZ precisamente, como o horizonte universal de manifestação do ente, que, enquanto horizonte de todos os horizontes, compreende em sua complexa inter-relação mútua todas as referências constitutivas da rede de significação dentro da qual o ente intramundano pode vir à presença. Enquanto possibilitante da vinda à presença do ente, tal rede total das referências significativas constitui, enquanto tal, uma dimensão de manifestação originária, indiferente, todavia, à oposição contundente entre “sujeito” e “objeto”, pois fornece o espaço de jogo dentro do qual pode dar-se não somente a oposição entre sujeito e objeto, mas também todo outro modo de referência significativa ao ente mesmo<sup>131</sup>.

Além do complexo de referências concernentes ao domínio dos entes disponíveis e suas respectivas relações, o significar qualifica ainda as referências que vinculam o próprio *Dasein* à totalidade de relações referenciais em conformidade. “Estas relações estão entrelaçadas entre si como uma totalidade originária; são o que são enquanto são este significar em que o *Dasein* se dá a compreender previamente a si mesmo em seu ser-no-mundo. O todo relacional deste significar chamamos de *significatividade*”<sup>132</sup>. Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* já sempre tem desvelado compreensivamente para si, e juntamente com

---

Reis, com isso, Heidegger estaria destacando o significar no sentido de *conferir uma interpretação a algo*: “o dar significado desvela algo como algo especificado e determinado. O encontro com os entes como significativos (*Bedeutsam*) quer dizer o encontro com algo no interior de uma interpretação, o encontro de algo como algo individuado”. In: REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 156. Nesse sentido, encontrar um ente no modo da referência quer dizer encontrar *algo* em uma interpretação *como algo*, em um significado que particulariza tal ente frente aos demais. Portanto, a estrutura do significar é especificada pela estrutura do como (*Als Struktur*). Isso implica dizer que, no acesso antepredicativo, pré-teórico, os entes vêm ao encontro do existente humano com significado, ou seja, na forma de *algo* que explicitado interpretativamente vem à tona *como algo* dotado de significado. Em contraste ao como apofântico do enunciado, Heidegger designa esse como que se instaura no âmbito antepredicativo de acesso aos entes, e que é condicionante do comportamento compreensivo do *Dasein*, de como hermenêutico. Em seus múltiplos modos, os comportamentos cotidianos do existente humano possuem a marca da *Als-Struktur*.

<sup>131</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 82.

<sup>132</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §18, p. 108; SZ, § 18, p. 87.

sua facticidade, o mundo. E a significatividade, conforme procuramos mostrar, não é senão a própria estrutura do mundo em seu sentido ontológico existencial de mundaneidade.

Dessa explanação, que procurou se ater aos detalhes das elaborações heideggerianas presentes na analítica existencial, foi possível depreender que o mundo, em sua mundaneidade em conexão ao ser do *Dasein*, corresponde ao horizonte finito de inteligibilidade cultural, histórica, social, a partir do qual é gestada toda nossa relação significativa com a realidade, com os entes, com as pessoas. O fato de estarmos desde sempre enraizados nessa base significativa é também a possibilidade das investigações teóricas e dos nossos modos de representação, de descrição entitativa, pois, como veremos, o conhecimento está enraizado num saber prático que é anterior a toda explicitação teórica. Assim, o conceito de mundo, tal como Heidegger defende, tem uma particular relevância no que diz respeito à possibilidade de se pensar o mundo da vida ou ser-no-mundo como este reduto último de significatividade com o qual nos deparamos quando se trata de encontrar uma fundamentação para o conhecimento. Portanto, esse horizonte representa também o ponto de origem dos processos de formação científica e filosófica uma vez que, mesmo com a desmundanização ou perda de mundo ocasionada, não é possível romper em definitivo com a significatividade do mundo quando fazemos ciência, quando procuramos conhecer teoricamente a ampla gama de aspectos da realidade.

O objetivo principal até aqui foi mostrar como pode ser compreendido o conceito existencial de mundo em seu particular caráter de significatividade, dado que do entrelaçamento desta com as estruturas fundamentais características do *ser-em* do ser-no-mundo podemos melhor compreender a estruturação hermenêutica de um horizonte de inteligibilidade indispensável para toda e qualquer modalidade de conhecimento, seja ele prático-compreensivo ou cognitivo-teórico. A significatividade constitui-se, por assim dizer, como uma espécie de matéria prima da qual é dependente a *Vorstruktur* compreensiva para a realização de seu trabalho de estruturação do sentido como um horizonte de inteligibilidade. A simples descrição do que seja a significatividade do mundo nada representa se não mostrarmos também como ela está aberta e disponível para nós e, conseqüentemente, explicitada interpretativamente performando tal substrato de inteligibilidade a que nos referimos.

Esses elementos são fundamentais para a composição daquilo que inferimos como uma base constitucional do sentido, em *Ser e Tempo*, e serão apresentados no próximo capítulo. No cerne dessa base, devemos voltar nossa atenção para a estrutura prévia compreensiva (a conhecida *Vorstruktur* heideggeriana) que, em confluência com o trabalho da

interpretação, representa o núcleo de conjunção em torno do qual se agrega circularmente todo o complexo de demais estruturas que estão dispostas no interior de tal base, fazendo com que a inteligibilidade dos entes, dos diversos eventos e estados de coisas da realidade possa emergir de forma organizada como sentido.

Ressaltamos já nesse ponto que a *Vorstruktur* compreensiva é considerada um dos elementos fundamentais da transformação fenomenológico-hermenêutica frente às abordagens da filosofia transcendental de herança cartesiano-kantiana no que diz respeito ao conhecimento do mundo. Autores como Karl-Otto Apel inclusive apontam que em seu cerne estaria a possibilidade implícita, pronta a ser desenvolvida, de uma epistemologia nunca antes conhecida, visto que através dela se coloca o conhecimento, as ciências, enfim as várias facetas do teórico, diante de um novo patamar de problematizações.

Disso depreendemos que se Heidegger não intencionou elaborar uma epistemologia, sua proximidade com temas de tal disciplina não pode ser ignorada. Nem mesmo podem ser menosprezadas as possibilidades de diálogo com a epistemologia, implícitas em suas discussões. Assim, defendemos que do horizonte mesmo do ser-no-mundo, da base hermenêutica de inteligibilidade que lhe qualifica, pode ter origem novas perspectivas de debate epistemológico na filosofia contemporânea. Justamente Apel, em seu enfrentamento com a filosofia de Heidegger, leva em consideração essa possibilidade em potencial, erigindo uma discussão de cunho epistemológico que tem seu ponto de partida no horizonte mesmo do ser-no-mundo. No entanto, antes de tão somente repetir e corroborar as posições fenomenológico-hermenêuticas, Apel insere um conjunto de objeções críticas que se pretendem superativas de determinadas insuficiências reflexivas presentes nas abordagens heideggerianas e que não podem ser vistas como parte de uma postura de invalidação dos ganhos teóricos da fenomenologia hermenêutica. Contrariamente, o gesto filosófico de Apel nos permitirá verificar muito mais que a filosofia consiste em um saber aberto que expressa um movimento de continuidade onde potencialidades são exploradas e desenvolvidas, mas insuficiências devem também ser apontadas.

## CAPÍTULO 2 – O ENTRELAÇAMENTO DOS MODOS DE SER-EM COMO ABERTURA (ERSCHLOSSENHEIT) DA SIGNIFICATIVIDADE: A ESTRUTURAÇÃO DO SENTIDO COMO UM PADRÃO DE INTELIGIBILIDADE

Conforme já referimos, embora Martin Heidegger não tenha direcionado a elaboração de sua filosofia para a construção de um projeto epistemológico, não se pode inferir que as premissas principais de seu pensamento consistam em uma recusa radical à epistemologia, às teorias do conhecimento ou, de modo geral, às filosofias orientadas lógica, conceitual e teoricamente. Antes, os esforços de Heidegger voltam-se para o desenvolvimento de uma ontologia cujos intentos apontam para uma dimensão de estruturas existenciais, descritas analiticamente a partir de uma base de significatividade antepredicativa, pré-conceitual, pré-teórica vinculada a um horizonte prático de realização. Ou seja, uma ontologia que tem seu ponto de partida na existência compreensiva do *Dasein* no mundo, entendido como um substrato de significatividade a partir da qual o encontro com os entes é possível e a estruturação das condições de possibilidade de todo conhecimento tem origem. Desse modo, toda tematização que Heidegger faz acerca do conhecimento não está focado simplesmente nos aspectos epistemológicos<sup>133</sup> do mesmo, mas, sobretudo, busca precisar sua origem ontológica nessa matriz de inteligibilidade prático-operacional relativa ao ser-no-mundo.

Nessa perspectiva, a compreensão surge como um elemento paradigmático que reacende a discussão sobre a questão do ser no cerne de uma proposta de ontologia que se quer uma alternativa às metafísicas ontoteológico-entificadoras, sintomáticas do esquecimento do ser e encobridoras da diferença ontológica. A realização de uma nova ontologia que fosse capaz de superar os modos de entificação do conceito de ser, atravessados pelos princípios epocais, necessitava, no entanto, de um novo instrumental. Heidegger vê na fenomenologia, de seu mestre Edmund Husserl, o aparato que lhe permitiria colocar a ontologia em uma nova base através de uma destruição, em sentido positivo, daquilo que foi sua história como metafísica. No entanto, já no ponto de partida da construção da ontologia fundamental, apesar de determinados elementos que são mantidos em um sentido estritamente ontológico e não gnosiológico-transcendental como pretendia Husserl<sup>134</sup>, uma transformação e um distanciamento radical são operados em relação à fenomenologia transcendental, em grande

---

<sup>133</sup> Cf. BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006, p. 46.

<sup>134</sup> Cf. VOLPI, F. “Más alto que la realidad está la posibilidad”. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger. In: LARA, F de (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica*: In memoriam Franco Volpi. Madrid: Plaza y Valdez editores, 2011, p. 20.

medida devido à conjugação do elemento hermenêutico à fenomenologia<sup>135</sup>. Considerada a partir de uma perspectiva mais ampla, tal transformação processada por Heidegger é consequência de um debate crítico realizado com diferentes fontes teóricas da história da filosofia que, confrontadas às insuficiências da fenomenologia husserliana, permitiram o estabelecimento das bases para a formulação hermenêutica do problema do ser.

Consoante a isso e através de uma reabilitação da filosofia prática aristotélica<sup>136</sup>, com Heidegger não temos mais uma ontologia formal, mas uma ontologia fundamental, transformada fenomenológico e hermeneuticamente, na qual a possibilidade de tematização do ser é conduzida através da análise existencial do ente que vive compreensivamente: o *Dasein*. “É na analítica do [Dasein] que a fenomenologia assume uma dimensão hermenêutica, explicitadora”<sup>137</sup>. A partir, então, dessa nova base onde ontologia, fenomenologia e hermenêutica convergem, procurando desviar-se das armadilhas da velha metafísica, Heidegger defende que o ser somente pode ser pensando como sentido, no horizonte do tempo e através de uma recondução do olhar fenomenológico do ente em direção à compreensão de ser, em direção às condições do dar-se dos entes. O problema do sentido do ser é, portanto, o problema fundamental da ontologia heideggeriana e direciona as investigações para uma apresentação conceitual das condições que permitem o aparecimento dos entes como fenômenos, ou seja, o aparecimento de algo que se mostra como algo<sup>138</sup>.

Este ser que somente é possível como sentido emerge de uma base peculiar que, no interior da ontologia heideggeriana, opera como um núcleo estruturador destinado a agregar as raízes de qualquer projeto epistêmico. É na base antepredicativa do *ser-em* ligada ao problema do mundo, instâncias essas constitutivas da noção de ser-no-mundo, que radica a possibilidade de estruturação primária não só de nossas ocupações práticas cotidianas como das investigações teóricas. Assim, essa base do ser-no-mundo, enquanto um campo de fundamentação ou das condições de possibilidade de qualquer epistemologia, aparece inserida na proposta paradigmática da ideia de um *Lebenswelt*, enquanto um “repositório de sentido

---

<sup>135</sup> Cf. VON HERRMANN, F.W. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann, 1981.

<sup>136</sup> É sabido que Heidegger realiza uma ontologização dos conceitos éticos da filosofia prática de Aristóteles. Ou melhor, Heidegger explora o potencial ontológico dos conceitos éticos aristotélicos, embora com isso se instaure uma distância crítica de Heidegger em relação à Aristóteles. Quanto ao conceito de compreensão, é a partir da noção aristotélica de *phrónesis* ou sabedoria prática que a transformação ontológico-hermenêutica é conduzida por Heidegger. Sobre a reabilitação da filosofia prática aristotélica por Heidegger, cf. VOLPI, F. (1992), (2006), (2011).

<sup>137</sup> STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983, p. 65.

<sup>138</sup> Cf. REIS, R. R. A formulação hermenêutica do problema ontológico segundo Martin Heidegger. *Humanidades em revista*, Ijuí, v. 4, n. 5, pp. 59-78, jul.-dez. 2007, p. 71.

para trás do qual nós não conseguimos avançar, que é indepassável, mas que sustenta toda nossa reflexão”<sup>139</sup>. Heidegger explora este horizonte do ser-no-mundo, do mundo da vida, que está para além das estruturas lógicas, dos processos justificacionais das teorias como uma espécie de moldura na qual os mais diversos comportamentos humanos têm seu lugar.

A noção de ser-no-mundo é, por Heidegger, caracterizada como uma “estrutura necessária e *a priori*”<sup>140</sup> a partir da qual é desencadeado o trabalho interpretativo que constitui a analítica existencial. Heidegger descreve essa noção como sendo composta por três momentos estruturais que devem ser explicitados segundo o sentido de unidade que caracteriza a totalidade do fenômeno do ser-no-mundo. *Mundo, ser-com/ser-si-mesmo* e *ser-em* constituem o todo fenomenal que a expressão ser-no-mundo comporta<sup>141</sup>. Na presente investigação priorizaremos a tematização de dois desses momentos estruturais: a noção de mundo, previamente apresentada (Cap. 1), em seu caráter ontológico de mundaneidade qualificada pela estrutura formal da significatividade; e o componente estrutural do ser-em, cuja investigação concentrar-se-á na explicitação do significado ontológico da partícula ‘em’ e das estruturas existenciais da abertura que desvelam essa condição, possibilitando o acesso à inteligibilidade do universo ôntico, através da estruturação das condições de possibilidade que permitem que algo como sentido (*Sinn*) venha à tona. Compreendemos que o entrelaçamento desses dois momentos tem uma particular importância no que diz respeito ao esclarecimento da base constitucional que a ontologia fundamental de Heidegger comporta, principalmente no que tange à explicitação desse campo como uma matriz de significatividade performativa do horizonte de inteligibilidade na qual se enraízam nossos mais variados comportamentos, inclusive de ordem teórica.

Nesse sentido, é necessário uma explicitação temática da abertura do ser-no-mundo a partir da qual se efetiva a possibilidade de descoberta entitativa que, conforme procuramos deixar claro no capítulo anterior, é qualificada pela estrutura *como* (*Als Struktur*), ou seja, permite que os entes sejam descobertos e apresentados como algo dotado de significado. Com o objetivo de uma consideração mais aprofundada, Heidegger trata da abertura em uma conexão com a discussão do *ser-em*, pois “ter um mundo”, como possibilidade existencial do ente que *sendo* se relaciona compreensivamente com seu próprio ser, funda-se na constituição do *ser-em*<sup>142</sup>. A estrutura do *ser-em*, enquanto constitutiva da existência do *Dasein*, é o que

<sup>139</sup> STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 151.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §12, p. 75; SZ, § 12, p. 53.

<sup>141</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 74; SZ, § 12, p. 53.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 79; SZ, § 12, p. 58.

possibilita que este possa “descobrir de modo explícito o ente que vem ao encontro no mundo circundante, saber dele, dispor dele, *ter* um ‘mundo’”<sup>143</sup>.

Heidegger, em todo contexto descritivo da analítica existencial, busca caracterizar os fenômenos constitutivos da estrutura básica do *Dasein* como ser-no-mundo distanciando-se de qualquer possibilidade de configurá-los segundo uma natureza categorial<sup>144</sup>. Como sabemos, o caráter ontológico categorial é atribuído tão somente aos entes que não são qualificados pelo padrão ontológico da existência. Uma vez que o ser-em compõe a constituição de ser do *Dasein* ele deve ser compreendido como um existencial. Assim sendo, é inadequada qualquer tematização que conceba tal estrutura no sentido de uma relação espacial de algo que está dentro de algo<sup>145</sup>, como a água que está em um vidro ou as cadeiras na sala de aula, por exemplo, pois se ressaltaria, desse modo, justamente uma relação categorial de entes que se dão no modo da subsistência.

Pensaríamos, desse modo, um estar contido de algo em algo de tipo espacial, a relação de ser que se dá em relação ao lugar e ao espaço entre dois entes que possuem extensão espacial. Tanto um como o outro, um (a água) como o outro no qual está esse um (vidro), estão “no” espaço, têm seu lugar. Ambos estão “no” espaço, não têm um ser-em.

Ambos entes, aos quais aqui se atribui a relação do “em”, têm o mesmo modo de ser, a subsistência<sup>146</sup>.

Ser-em, portanto, refere-se a um aspecto que já previamente destacamos que é o fato do *Dasein* deixar-se absorver *no* mundo, na medida em que já sempre se encontra familiarizado a ele comportando-se *junto* aos entes com os quais tem que lidar. Somos fundamentalmente familiares com o mundo. Essa familiaridade está na base de todas nossas experiências, embora seja mais facilmente perceptível em sua ausência<sup>147</sup>.

De modo mais preciso, o *em* ressalta o fato de que o existir humano necessita uma esfera que é relativa ao mundo. No entanto, Heidegger não atribui a essa partícula o sentido de uma espacialidade física e sim um sentido existencial. Por essa razão, para falar do mundo como uma estrutura constitucional da existência, não basta uma tematização do *Dasein* como simplesmente incluído espacialmente no interior de um sistema de objetos<sup>148</sup> do mesmo modo como, em geral, na tradição filosófica, procederam as mais diversas teorias.

<sup>143</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 79; SZ, § 12, p. 58.

<sup>144</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, §19, p. 198.

<sup>145</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 75; SZ, § 12, p. 54.

<sup>146</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, §19, p. 198.

<sup>147</sup> Cf. BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006, p. 42.

<sup>148</sup> Cf. BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006, p. 42.

O *Dasein* é *em* um mundo e esse *em* remete a uma espacialidade existencial<sup>149</sup> que contrasta a um sentido físico, uma vez que a partícula *em*, etimologicamente, guarda a acepção de um habitar, morar que se dá enquanto familiaridade, intimidade com algo. Ou seja, no caráter do ser-em enraíza-se um ser junto ao mundo, o que indica que o *Dasein* existe junto ao complexo referencial relacional em conformidade que caracteriza o mundo, num sentido de familiaridade em que o existente humano se sente em casa<sup>150</sup> e que está diretamente relacionado ao ser próprio do *Dasein* enquanto ente que *tem que ser*. Desse modo, ao ente que é um ser-no-mundo pertence o caráter de ser sempre *em* um contexto experiencial concreto<sup>151</sup>, em um complexo referencial significativo que caracterizam os entes intramundanos em seu em si, permitindo, então, que venham ao encontro enquanto disponíveis. Qualquer estabelecimento de relações com os entes, com o mundo somente é possível sobre a base do ser-em, do já ser sempre *em* um mundo, enquanto pertencente à constituição de ser do *Dasein*. O ser-em é, portanto, o *a priori* de qualquer relação com o mundo<sup>152</sup>.

Os modos que permitem mais claramente se notar a concreção fática do ser-em são próprios da cotidianidade prático-ocupacional do *Dasein*: trabalhar com algo, produzir, cultivar, interrogar, discutir, contemplar, determinar, etc<sup>153</sup>. Ou seja, todas nossas experiências e atividades ocupacionais são determinadas formas de ser-em-um-mundo<sup>154</sup>. É justamente nesse ocupar-se cotidiano do *Dasein* com os entes do mundo circundante que se abre o mundo em seu caráter de significatividade e, ao mesmo tempo, a possibilidade de que o existente humano descubra-se a si próprio. O *Dasein* compreende-se e descobre-se a si mesmo primariamente a partir da sua absorção ocupacional com as coisas do mundo<sup>155</sup>.

<sup>149</sup> Tanto o “aí” (“aqui”) do *Dasein* quanto o “lá” dos entes intramundanos não se diluem simplesmente em advérbios de lugar, não são meras posições espaciais categoriais, mas dizem respeito à espacialidade originária do *Dasein* e têm um significado, portanto, existencial. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 26, p. 139-40; SZ, § 26, p. 119.

<sup>150</sup> Cf. KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being & Time*. California: University of California Press, 1995, p. 335.

<sup>151</sup> Cf. BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006, p. 43.

<sup>152</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, §19, p. 201.

<sup>153</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, §19, p. 200; HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 78; SZ, § 12, p. 56.

<sup>154</sup> Cf. BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006, p. 43.

<sup>155</sup> “O [Dasein] fático pode se compreender primariamente a partir do ente intramundano que vem ao encontro, ele não tem como deixar que sua existência seja de saída determinada a partir de si mesmo, mas a partir das coisas, das circunstâncias e dos outros”. Trata-se aqui do compreender impróprio que diz respeito ao fato do Dasein não se compreender primariamente a partir de si. “O [Dasein] compreende-se de início e na maioria das vezes a partir das coisas. Os outros, os homens próximos, [...] são concomitantemente compreendidos a partir do modo como estão copresentes a partir das coisas”. Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 405, 420; GA 24, § 20, p. 395, 409.

A específica descoberta do mundo que temos chamado de *abertura* para distingui-lo do ser-em é provisória e suficientemente definida pela análise da significatividade e mundaneidade como aquela abertura que se dá porque o ente que tem o caráter de *Dasein* abre ou tem aberto um mundo<sup>156</sup>.

Destacamos no capítulo anterior que o acesso ao fenômeno do mundo em sua estrutura ontológica da mundaneidade (significatividade) é conduzido desde um ponto de partida enraizado na cotidianidade do mundo circundante, no entorno no qual o *Dasein*, na maioria das vezes, estabelece posturas comportamentais junto aos entes intramundanos. Na cotidianidade mediana do mundo mais próximo que nos envolve, os entes intramundanos vêm ao encontro, no trato ocupacional, mostrando-se em seu caráter de disponibilidade. Conforme ressaltamos previamente, os entes intramundanos obtêm sua identidade ontológica, ou seja, seu caráter de disponibilidade a partir da totalidade utensiliar a qual se acham referidos e cuja estrutura referencial relacional em conformidade é constitutiva da estrutura do mundo. Portanto, ao estar em relação com os entes que são determinados em sua identidade a partir do complexo referencial concernente ao mundo, ao comportar-se junto a eles no modo de ser da ocupação, o *Dasein* como ser-no-mundo fático, encontra-se em determinados modos de ser-em. “Em virtude de sua facticidade, o ser-no-mundo do *Dasein* já se dispersou e fragmentou, a cada vez, em determinadas formas de ser-em”<sup>157</sup>.

Podemos inferir disso que o existente humano fático nunca está em um campo vazio, jamais está simplesmente no mundo. Ser-em-um-mundo, ser *em* meio aos caracteres significativos de um mundo da vida, é sempre um ser em uma situação específica, em um contexto de objetos e pessoas, ocupando-se com algo em particular com vistas a uma determinada finalidade<sup>158</sup>. A partir desse algo, dos entes com os quais lida, que na maioria das vezes o *Dasein* compreende-se a si próprio. Ou seja, é a partir de um “lá” relativo às coisas, aos entes em geral, que um *Dasein* particular se compreende. Tendo por base uma interpretação deslocada, este ponto resulta bastante emblemático, pois como seria possível uma compreensão de si com base em algo que, aparentemente ou segundo uma leitura de caráter tradicional, poderia representar um ponto externo ao *Dasein* cuja ligação ainda precisasse de pontes?

Heidegger resolve essa dificuldade quando afirma que o *Dasein* é seu próprio *aí*, seu próprio *Da*. Porém, o que nos diz esse *aí*? Em primeiro lugar, é justamente na consideração de

<sup>156</sup> HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, § 28, p. 254.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 12, p. 78; SZ, § 12, p. 56.

<sup>158</sup> Cf. DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996, p. 181.

que o existente humano é *em* um mundo e a cada vez em uma determinada situação em que ele se ocupa com algo em específico que vem à tona o *aí* através de um desmembramento da palavra *Da-sein* (ser-aí; aí do ser). “O ente que está constituído essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre seu *aí*”<sup>159</sup>. A palavra ‘*Da*’ comporta tanto uma indicação a um *lá* (*dort*) quanto a um *aquí* (*hier*). O *aquí* é empregado em uma referência direta ao *Dasein* como um *eu-aquí*, como um ente em particular, que, em contrapartida, compreende-se pré-ontologicamente a si mesmo a partir de um *lá*, enquanto determinação do ente que vem ao encontro dentro do mundo, na medida em que ele se move em determinados modos de ocupação<sup>160</sup>. O *aí*, nesse sentido, é a conjugação de ambas as possibilidades: do *aquí* e do *lá*. “A expressão ‘*aí*’ refere-se a esta abertura essencial. Por meio dela, este ente (o *Dasein*) é ‘*aí*’ [ex-siste] para ele mesmo junto com o ser-*aí* do mundo”<sup>161</sup>. Porque existe, o *Dasein* é também de algum modo fora do seu próprio *aí*.

Com a partícula *aí*, Heidegger designa a abertura (*Erschlossenheit*) essencial em que o *Dasein* se compreende *em* um mundo junto aos entes enquanto, no trato cotidiano, ocupa-se com eles. Na medida em que os modos de ser-em são descritos, por Heidegger, como modos de ocupação, toda a estruturação da atividade do ser-em se dá no *aí* do *Dasein*, através da dinâmica de desvelamento/velamento dos existenciais constitutivos da abertura. O *Dasein* é em um mundo de modo que nesse ser-em reside um estar aberto para si mesmo, para os outros entes, para o mundo, ou seja, para o ser-no-mundo como um todo. Ser-em e abertura coincidem no existente humano. O *Dasein* é *em* um mundo enquanto abertura que revela o próprio *em*, ao mesmo tempo que constitui-se por esse *em* um mundo.

Ao tratar da noção de *aí* como abertura do ser-no-mundo, o filósofo a descreve como sendo caracterizada por uma espécie de luminosidade. O *Dasein* “*como* ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado [*erleuchtet*], não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é a claridade da clareira [*Lichtung*]”<sup>162</sup>. Somente tendo como base um ente que é seu próprio *aí*, sua própria abertura, que os entes intramundanos que se encontram no mundo podem aparecer, ou seja, podem ser iluminados e vir ao encontro do existente humano. É à luz da clareira que o *Dasein* mesmo é que os entes se tornam acessíveis no mundo circundante podendo ser manuseados nas mais diversas circunstâncias ocupacionais e que, ao mesmo tempo, o existente humano ilumina-se para si próprio. A iluminação pode ainda “ser

<sup>159</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 28, p. 152; SZ, § 28, p. 132.

<sup>160</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 28, p. 152; SZ, § 28, p. 132.

<sup>161</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 28, p. 152; SZ, § 28, p. 132.

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, §28, p. 207; SZ, § 28, p. 133.

compreendida como abertura linguística do mundo que libera originariamente o horizonte de sentido para as possíveis perguntas da ciência”<sup>163</sup>.

Em suma, afirmar que o *Dasein* guarda em sua estrutura uma clareira e que essa uma espécie de qualificação da abertura, significa dizer que o ser do existente humano, o qual é já sempre ser-*em*-um-mundo, é seu próprio *aí*, “desde si mesmo, o *Dasein* traz consigo seu *aí*; se desprovido dele, não só faticamente não seria, mas não poderia ser em absoluto o ente dotado dessa essência. *O Dasein é sua abertura*”<sup>164</sup>. Assim sendo, não é possível uma compreensão do *Dasein*, de suas possibilidades existenciais, que não leve em consideração tal condição. Com base nisso, pode-se dizer que o *Dasein*, na medida em que já é sempre aberto, está sempre situado faticamente em um mundo que é um complexo ou matriz de significatividade que antecipa o horizonte de descoberta dos entes. E é por essa razão que o conhecimento se funda no ser-*em*, pois toda a unidade sujeito-objeto deixa de ser remetida ao âmbito do juízo enunciativo uma vez que, como Heidegger mostra, ela já é sempre dada originariamente no ser-*em*, no já ser sempre *junto* ao mundo<sup>165</sup> revelado pelo *Dasein* mesmo na medida que é sua própria abertura.

Com a noção de abertura, Heidegger dá mais um importante passo em direção à superação da tradicional ideia de consciência, e seus correlatos, consolidados através modelo cognitivo do esquema sujeito-objeto<sup>166</sup>. A ideia de abertura, no entanto, não é tão somente outro nome para uma consciência dos objetos do conhecimento, que ainda se vê na dependência de pontes epistemológicas para apanhar esses mesmos objetos, para apreender o mundo. Heidegger mostra que não é necessário questionarmos como se transcende a esfera subjetiva da consciência para, então, capturar o mundo. Ou seja, não é necessário instaurar uma cisão entre consciência e mundo, entre interior e exterior, para então encontrar pontes que restituam sua natural ligação. O ‘escândalo da filosofia’ não consiste que ainda não se tenha demonstrado a conexão entre interior e exterior, entre consciência e mundo, pois qualquer diferenciação entre um dentro e fora da consciência somente pode ser compreendida sob o pressuposto do primado do ser-no-mundo. Não significa um escândalo que ainda não se tenha encontrado as pontes para o mundo ou que siga faltando uma prova da existência do mundo externo, “mas que sigam sendo esperadas e procuradas”<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 76.

<sup>164</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 28, p. 152; SZ, § 28, p. 133.

<sup>165</sup> Cf. STEIN, E. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 275.

<sup>166</sup> Cf. CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 213.

<sup>167</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 43, p. 222; SZ, § 43, p. 205.

Em vez de nos falar que há uma consciência que está voltada para o mundo, mas que não se sabe explicar como de fato se efetiva sua ligação, Heidegger afirma que esse ser já sempre junto ao mundo, de modo prático, é revelado, no trato com os entes, por uma estrutura complexa de existenciais constitutiva da abertura do *Dasein*, por ele caracterizada, através das noções de sentimento de situação (*Befindlichkeit*), compreender (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). Com isso, Heidegger confronta todas as teorias alicerçadas na ideia de consciência à ideia de *Erschlossenheit*, de abertura, e ao complexo estrutural que lhe constitui<sup>168</sup>. Ou seja, o autor defende que a consciência é derivada desse complexo estrutural, cujos “aspectos juntos produzem aquele espaço de sentido graças ao qual ambos sujeito e objetos podem ser encontrados”<sup>169</sup>. O ser-em um mundo não é dado, portanto, por uma consciência, mas é possível pelo essencial estado de aberto do *Dasein*, desse ente que ex-siste, ou seja, que sendo dentro em seu próprio aí é, ao mesmo tempo, sempre fora junto ao mundo, junto aos entes com os quais lida cotidianamente no entorno em que vive. A abertura é, portanto, o aí onde *Dasein* e mundo se conjugam, possibilitando todo tipo de descoberta dos entes, mas uma descoberta que de modo algum é dependente de uma consciência, de provas ou evidências em sentido tradicional<sup>170</sup>.

Como veremos, nas seções seguintes, o mundo já sempre se revela como aberto, cooriginariamente, através de e em um sentimento de situação e uma compreensão que estão sempre na dependência da articulação discursiva. A cooriginariedade (*Gleichursprünglichkeit*) nos permite perceber a relação de interdependência que caracteriza os existenciais da abertura, e, para além disso, é também uma espécie de exortação, de renúncia à ideia de um único fundamento que, tal como se firmou na tradição metafísica, seja capaz de tudo sustentar. O caráter aberto dos existenciais, justamente, contraria essa possibilidade, permitindo-nos ver a atividade de um existencial sempre perpassada pela dos demais. A partir da explicitação desses existenciais, vemos que a abertura é o elemento possibilitador do acesso ao universo ôntico, ou seja, a condição de possibilidade do

---

<sup>168</sup> Esse confronto, no entanto, não consistiu em provar que o modo como a tradição tentou demonstrar a conexão entre interior e exterior, entre consciência e mundo, eu e mundo, etc tenha sido insuficiente, mas em mostrar que insuficiente era, sobretudo, a determinação do modo de ser do ente que realiza tal demonstração: o *Dasein*. Cf HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 43, p. 222; SZ, § 43, p. 205. Ou seja, através de um novo modo de pensar o existente humano como ser-no-mundo, através de um complexo de estruturas designadas como existenciais, em contraposição às categorias que conferem identidade ontológica aos entes que aparecem no interior do mundo, Heidegger contesta a tradicional necessidade de demonstração da conexão entre interior e exterior, entre consciência e mundo.

<sup>169</sup> CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 213.

<sup>170</sup> Cf. HAUGELAND, J. Heidegger's disclosedness. In: DREYFUSS, H; HALL, H (eds.). *Heidegger: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1992, p. 27.

desvelamento ou revelação da inteligibilidade dos entes, visto que é no seu interior que ocorre todo tipo de experiência ôntica.

## 2.1 A abertura do sentimento de situação (*Befindlichkeit*)

A abertura do *Dasein* é constituída de modo cooriginário pelos existenciais do sentimento de situação, compreensão e discurso. O elemento da cooriginariedade ressalta que há uma interação amplamente recíproca entre tais estruturas, significando que toda compreensão já sempre se encontra sintonizada a um sentimento de situação que, conseqüentemente, apoia-se em uma compreensão. Ao mesmo tempo, ambas as estruturas se acham sempre na dependência de uma articulação que é desempenhada pelo discurso.

Nessa seção, faremos uma exposição da noção de sentimento de situação (*Befindlichkeit*). O termo alemão *Befindlichkeit*, que traduzimos por sentimento de situação, está relacionado ao verbo reflexivo *sich befinden*: ‘achar-se’, ‘encontrar-se’, ‘situar-se’. O autor emprega tal termo em uma combinação das acepções que ele envolve: ‘estar-situado/afinado’, ‘onde ou como alguém se encontra’<sup>171</sup>. O sentimento de situação representa o caráter ontológico do que, na cotidianidade do *Dasein*, onticamente manifesta-se na forma daquilo que Heidegger procura expressar com a palavra *Stimmung*<sup>172</sup>, que designa uma tonalidade afetiva, indicando, ao mesmo tempo, um estado de ânimo, sentimentos ou mesmo humor.

Uma tonalidade afetiva é um [modo], não apenas uma forma ou padrão modal, mas um [modo] no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o *como* de seu ser<sup>173</sup>.

*Befindlichkeit* e *Stimmung* são, portanto, dois modos diversos (ontológico e ôntico) de considerar um mesmo fenômeno. O fato de Heidegger considerar a *Befindlichkeit*, o sentimento de situação, uma instância representativa da passividade, da receptividade, como uma estrutura originária possibilitadora do acesso do *Dasein* ao ser-no-mundo como um todo, introduz uma perspectiva nova e relevante frente a várias concepções filosóficas tradicionais

<sup>171</sup> Cf. GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 176. O ‘encontrar-se’ relativo ao sentimento de situação, expresso pelo verbo reflexivo *sich befinden*, não deve ser confundido com o verbo *vorfinden* cujo significado diz respeito a um encontrar-se com coisas subsistentes. Cf. DUBOIS, C. *Heidegger*: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 35.

<sup>172</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 153; SZ, § 29, p. 134.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, § 17, p. 81; GA 29/30, § 17, p. 101. (grifo nosso).

para as quais os afetos, as paixões são considerados como uma instância cega ou inferior do ser humano.

Heidegger emprega tal termo justamente com o intuito de afirmar que o *Dasein*, nas mais variadas situações ocupacionais de sua existência cotidiana, incluindo entre essas os modos de ocupação qualificados epistemologicamente, encontra-se sempre sintonizado com uma determinada tonalidade afetiva<sup>174</sup>: alegria, tédio, tristeza, medo, etc. “Tonalidades afetivas são [modos] fundamentais nos quais nos *encontramos* de um modo ou de outro”<sup>175</sup>. Ou seja, nunca nos encontramos em uma ausência de tonalidades afetivas, mas sempre em uma alternância entre uma e outra tonalidade, pois na medida em que as estruturas do *aí* são facetadas da nossa familiaridade com o mundo, revelando-nos sempre alguma situação específica, as tonalidades variam de acordo com a situação em que o *Dasein* se encontra. As tonalidades “não possuem nenhuma subsistência fixa. Elas são o que há de mais inconstante”<sup>176</sup>, razão essa pela qual não podem ser pensadas como uma propriedade que o *Dasein* escolhe ou recusa.

Embora o *Dasein* permaneça, na maioria das vezes, num estado de alheamento às tonalidades, estas são as mais variadas e inconstantes. Aquilo que as tonalidades afetivas abrem não necessariamente se manifesta como algo conhecido. “Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do [Dasein], ela permanece velada ou disfarçada para nós”<sup>177</sup>. Por essa razão, muitas vezes, a existência é vivenciada como algo indecifrável, conflituoso. Nem sempre o *Dasein* cede às tonalidades afetivas ou delas desfruta nas mais variadas experiências cotidianas e situações ôntico-existenciárias. Prova disso, é a indiferença em relação às tonalidades diante da acomodação na superficialidade da aparência dos acontecimentos. O existente humano, frequentemente, evita olhar de frente a situação na qual se encontra, colocando-se em uma atitude de fuga em relação àquilo que as tonalidades abrem, deixando-se absorver nas ocupações cotidianas. Ele esquiva-se da realidade ontológica com a qual se depara, esquiva-se do “ser que se abre na [tonalidade afetiva]”<sup>178</sup>, pois é um problema ter que arcar inesperadamente com um ser do qual não se conhece origem nem fim. O ser do *Dasein*

<sup>174</sup> Embora haja outras traduções para o termo *Stimmung*, no presente trabalho, optaremos por utilizá-lo em seu significado de tonalidade afetiva.

<sup>175</sup> HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, § 17, p. 81; GA 29/30, § 17, p. 101.

<sup>176</sup> HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, § 16, p. 76; GA 29/30, § 16, p. 97.

<sup>177</sup> HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, § 17, p. 82; GA 29/30, § 17, p. 102.

<sup>178</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 135.

irrompe não como algo que ele possa controlar, mas sim como algo que ele tem que realizar, na cotidianidade mais indiferente, num caráter de indeterminação. De acordo com Volpi, “o que Heidegger quer assinalar com esta determinação é que não pertence à constituição do *Dasein* simplesmente elementos que são puros, transparentes, adequados à espontaneidade e racionalidade, mas também momentos que são perturbados e opacos”<sup>179</sup>.

Em uma reação de esquivas ao conteúdo fenomênico aberto pela tonalidade afetiva, o *Dasein* depara-se com circunstâncias das quais não pode fugir. Na obscuridade dessas ocasiões, a existência surge como um fardo, pois na impossibilidade de fuga, o existente humano vivencia de forma pura o “*factum* de ‘que é e tem que ser’”<sup>180</sup> irremediavelmente. Em outros termos, nisso mesmo que em determinada tonalidade o *Dasein* não se envolve e repudia, procurando fugir, ele descobre-se, em uma perspectiva ontológico-existencial, como única e exclusivamente responsável pelo seu próprio *aí*, pela sua própria existência e “necessita tomar uma posição sobre o que é”<sup>181</sup>. Mesmo na indeterminação afetiva, o ser do *aí* do existente humano manifesta-se para ele como um peso. Esse peso pode receber uma espécie de alívio de outra tonalidade afetiva, mas mesmo a alternância de tonalidades não é suficiente para livrar o *Dasein* de ser defrontado com o fardo que lhe advém como responsabilidade. “[Na tonalidade afetiva], o *Dasein* já está sempre afetivamente aberto como *aquela* ente ao qual a existência lhe foi confiada em seu ser, um ser que ele tem que ser existindo”<sup>182</sup>.

O *Dasein* confronta-se afetivamente, na indiferente e inofensiva cotidianidade, com a situação incômoda de *que é e tem que ser*. Esse *que é*, que lhe constitui ontológica e existencialmente, que vem à tona na impossibilidade de fuga para o impessoal, diz respeito a uma primeira determinação de abertura proporcionado pelo sentimento de situação. Ou seja, diz respeito à abertura do modo de *ser-jogado* (*Geworfenheit*) do *Dasein* em seu *aí*<sup>183</sup>. No sentimento de situação, ao experienciar-se como jogado em seu *aí*, o *Dasein* vivencia a nudez do fato de *que é*, vivencia sua *facticidade* (*Faktizität*), pois a “expressão [ser-jogado] deve indicar a *facticidade da entrega a si mesmo*”<sup>184</sup>. A experiência da facticidade refere-se ao fato

<sup>179</sup> VOLPI, F. *Dasein as praxis: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. In: MACCAN, C. (ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. v. 2. London: Routledge, 1992, p. 115.

<sup>180</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 134.

<sup>181</sup> DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996, p. 193.

<sup>182</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 134.

<sup>183</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 135

<sup>184</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 154; SZ, § 29, p. 135.

de o ente humano estar inevitavelmente compelido a dar conta da própria existência, mesmo sem saber as origens e razões desta responsabilidade.

Ao ter que dar conta de seu próprio ter que ser, essa relação que o *Dasein* estabelece com seu ser, não é realizada primariamente através de uma atitude de observação teórica que tenha por intuito uma descrição enunciativa de si próprio como, por exemplo, um animal racional. A atitude em que o *Dasein* se volta para si mesmo, para seu ter que ser, é eminente prática, permeada por uma instância afetiva que coloca o existente humano frente à decisão do que fazer com seu próprio ser a partir das inúmeras possibilidades com as quais se defronta e entre as quais terá que escolher aquelas que irá assumir compreensivamente como propriamente suas e realizar<sup>185</sup>. Com base nisso ao ser colocado frente a frente com sua própria facticidade através da abertura afetiva de sua condição de jogado no mundo, ou seja, diante da efetividade da existência, o que se evidencia, conforme afirma Greisch, é que “antes de ser um animal racional, o homem é primeiro um animal afetado”<sup>186</sup>.

Além da abertura do ser-jogado, e como uma continuidade dessa, a segunda determinação do sentimento de situação se concretiza como abertura do ser-no-mundo em sua totalidade. Ao caracterizar a condição de jogado como a facticidade, Heidegger está igualmente falando sobre o fato do *Dasein* estar entregue (aberto) a si mesmo, através do sentimento de situação, relativamente à integralidade de seu ser-no-mundo, em seu ser sempre já orientado em direção ao mundo<sup>187</sup>. Na medida em que a constituição do ser-no-mundo é aberta em sua integralidade estrutural, conjuntamente, proporciona-se, portanto, a abertura do mundo, da existência conjunta (*ser-com*) e da existência singular de cada *Dasein*<sup>188</sup>.

Uma vez que as tonalidades afetivas conduzem à essência do *Dasein*, através delas o existente humano encontra se a si próprio como *Dasein*. O sentimento de situação “não é senão a maneira genuína de ser o *Dasein*, de ter-se a si mesmo descoberto, ao modo como o próprio *Dasein* é seu aí”<sup>189</sup>. No entanto, a tonalidade não dispõe de uma primazia tão somente em direcionar o *Dasein* ao seu próprio ser, mas também ao complexo referencial relacional significativo que, no mundo público, é compartilhado com os demais entes dotados do mesmo

<sup>185</sup> Cf. VOLPI, F. *Dasein as praxis: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. In: MACCAN, C. (ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. v. 2. London: Routledge, 1992, p. 107.

<sup>186</sup> GREISCH, J. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 182.

<sup>187</sup> Cf. DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 298.

<sup>188</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 156; SZ, § 29, p. 137.

<sup>189</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 28, p. 321; GA 20, § 28, p. 354.

padrão ontológico do existente humano. É notório, portanto, que mesmo que seja em um sentimento de indiferença, de total apatia, o *Dasein* encontra-se na sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo, sempre em um sentimento de situação.

A terceira determinação essencial do sentimento de situação, por sua vez, nos conduz a uma abertura que visa esclarecer de modo mais profundo a estrutura ontológica do mundo, isto é a mundaneidade do mundo. No capítulo anterior, procuramos deixar claro, a partir das explanações de Heidegger, como que os entes intramundanos vêm ao nosso encontro na práxis do mundo circundante e de que forma, com base no complexo referencial de significatividade, eles se tornam disponíveis para o trato ocupado. Além disso, evidenciamos que toda possibilidade de encontro e descoberta ôntica se deve ao fato de o mundo já ter sido previamente aberto compreensivamente. Essa abertura prévia compreensiva do mundo é revestida pelo sentimento de situação<sup>190</sup>.

Com essa terceira determinação, o que se quer deixar claro é, justamente, a possibilidade que o *Dasein* apresenta de ser afetado (*Betroffenwerden*) por aquilo que, na abertura prévia do mundo, vem ao encontro como algo que importa de alguma maneira. As tonalidades “permitem que as coisas se manifestem como algo que importa”<sup>191</sup>. No trato ocupado com os entes disponíveis, estes podem vir ao encontro dentro do mundo sob a forma da inutilidade, resistência ou ameaça e, dessa forma, afetar o *Dasein*. No entanto, nesses modos, os entes disponíveis somente podem afetar o existente humano, pois em princípio:

o ser-em como tal se acha de tal maneira determinado previamente em sua estrutura existencial que pode ser *afetado* nesta forma pelo que vem ao encontro dentro do mundo. Essa possibilidade de ser afetado se funda [no sentimento de situação] e, enquanto tal, abriu o mundo em seu caráter, por exemplo, ameaçador<sup>192</sup>.

A abertura concernente ao sentimento de situação, como podemos ver, além de abrir o caráter de ser-jogado no mundo e sua condição de dependência do mundo, possibilita do mesma forma um entregar-se ao mundo por parte do *Dasein*, deixando-se nele absorver de modo tal que pode ser afetado pelo mundo através daquilo que vem ao encontro na práxis ocupacional a ponto, inclusive, de colocar-se em fuga de si próprio, de esquivar-se de seu próprio existir<sup>193</sup>. É “precisamente na visão instável e afetivamente oscilante do ‘mundo’ que se mostra o disponível em sua específica mundaneidade, que é a cada dia diferente”<sup>194</sup>.

<sup>190</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 156; SZ, § 29, p. 137.

<sup>191</sup> DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996, p. 194.

<sup>192</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 156; SZ, § 29, p. 137.

<sup>193</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 158; SZ, § 29, p. 139.

<sup>194</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 157; SZ, § 29, p. 138.

Com isso tudo, o que verificamos é que se aponta para um privilégio do sentimento de situação, das tonalidades afetivas no que diz respeito a proporcionar a abertura primária do mundo e da relação do *Dasein* consigo mesmo e com os outros existentes humanos e não através de um processo perceptivo, de uma ‘intuição pura’ ou ‘reflexão teórica’. Toda reflexão teórica, no entender de Heidegger, ao contrário de mostrar a multiplicidade significativa do que pode ser originariamente descoberto, provoca um reducionismo do mundo, padronizando todo resultado das descobertas, todo conteúdo fenomênico que vem à tona, como algo simplesmente subsistente (*Vorhandenheit*)<sup>195</sup>. Assim, aquilo que o sentimento de situação revela na forma das tonalidades afetivas não deve ser considerado como uma categoria do conhecimento teórico. As tonalidades abrem-se em uma perspectiva de anterioridade ontológica relativamente a qualquer processo cognitivo, pois mesmo a mais pura teoria não está isenta de uma tonalidade afetiva<sup>196</sup>. Quanto a isso, Dahlstrom assevera que:

O fato de que nos encontramos já sempre em um sentimento de situação (previamente ao que tradicionalmente são concebidos como atos doxásticos, epistêmicos, volicionais ou mesmo reflexivos) fornece a pista essencial para determinação de Heidegger do sentimento de situação como um existencial [...]<sup>197</sup>.

Do mesmo modo, tais estados afetivos não correspondem a uma manifestação da interioridade psíquica do existente humano. Elas não são propriedades interiores ou exteriores, mas como um modo de ser-no-mundo, as tonalidades emergem dessa mesma constituição<sup>198</sup>. Desde o princípio, Heidegger tematiza o sentimento de situação como um existencial que compõe o complexo de estruturas constitutivas do *Dasein*, portanto qualquer interpretação que lhe atribua o sentido de uma vivência anímica subjetiva, um estado psicológico privado, é questionável. O próprio fato de o *Dasein* ser um ente que é com o outro, que compartilha o mundo com os outros existentes humanos, recusa a ideia de que as tonalidades possam ser espécies de sentimentos privados, vivências anímicas subjetivas que possam ser tomados como objetos da psicologia. Há uma preocupação, que perpassa os escritos de Heidegger, em problematizar o sentimento de situação e sua expressão ôntica como tonalidades afetivas não a partir do solo da psicologia, pois, conforme ele afirma, não “se trata de circunscrever uma espécie de vivência anímica em contraposição à psicologia e de

<sup>195</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 157; SZ, § 29, p. 138.

<sup>196</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 157; SZ, § 29, p. 138.

<sup>197</sup> DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 297.

<sup>198</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 28, p. 320; GA 20, § 28, p. 352.

aprimorar, com isto, esta última, mas acima de tudo de abrir primeiramente o olhar para o ser-aí do homem<sup>199</sup>.

Foi precisamente isso que fez Aristóteles na *Rétorica*: tratou de desenvolver a teoria dos afetos ou das paixões num campo outro que não a psicologia. Já o desdobramento posterior da interpretação dos afetos, a partir dos estóicos, conduz a tematização desses fenômenos para o campo psíquico. Fato esse que Heidegger acredita ter impedido que, posteriormente à interpretação de Aristóteles, um passo significativo quanto a essa discussão tivesse sido possível. Entre as várias tematizações que se edificaram, na tradição filosófica, acerca dos afetos, nada mais se fez do que rebaixá-los a fenômenos de segunda ordem<sup>200</sup>. Pois, justamente, antes de serem meros estados emocionais com relevância puramente psicológica, os afetos são dotados de uma potencialidade ontológica de revelação da inteligibilidade das coisas em um sentido inclusive mais fundamental que o conhecimento<sup>201</sup>. Uma revelação (verdade) que originariamente não é nem dada por uma intuição nem por um enunciado proposicional<sup>202</sup>.

Desse modo, ao falar das tonalidades, Heidegger está empenhado em mostrar, através de uma interpretação ontológica, que, em cada situação da cotidianidade prática, o *Dasein* é seu *aí* de um modo em que está sempre afinado com uma tonalidade afetiva específica. Porém, este estar afinado não pressupõe um ente isolado no mundo, mas emerge sempre da integralidade da constituição do ser-no-mundo que abarca tanto sua relação com os outros existentes humanos, com os entes que não são caracterizados pelo padrão ontológico da existência, como com o mundo enquanto um complexo referencial significativo, qualificado como o horizonte de descoberta ôntica.

## 2.2 A abertura do compreender (*Verstehen*)

Assim como o sentimento de situação (*Befindlichkeit*) representa um modo de efetivação da abertura (*Erschlossenheit*), o compreender (*Verstehen*) é concebido como um existencial fundamental que igualmente realiza tal condição estrutural do *Dasein*. Conforme afirmamos previamente, as estruturas que constituem a abertura são dotadas do peculiar

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, § 17, p. 81; GA 29/30, § 17, p. 101.

<sup>200</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 29, p. 158; SZ, § 29, p. 139.

<sup>201</sup> Cf. GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 178.

<sup>202</sup> Cf. DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 300.

caráter da cooriginariedade, caráter esse que afasta a tradicional ideia de um elemento absoluto garantidor de todo processo de fundamentação. Dado que, para Heidegger, um existencial em absoluto não é a condição suficiente para a efetivação do processo de abertura, através do caráter da cooriginariedade, ele instaura uma espécie de relação de reciprocidade, ou, em outros termos, de dependência relacional mútua entre tais existenciais no sentido de mostrar o jogo do desvelamento-velamento como possibilidade instanciada a partir da abertura constitutiva da existência do *Dasein*. De outro modo, isto quer dizer que o “[sentimento de situação] tem sempre sua compreensão, ainda quando a reprime. O compreender é sempre um compreender afetivamente tonalizado”<sup>203</sup>.

O sentimento de situação abre a condição de jogado, ou seja, o todo correspondente ao horizonte fático de realização do *Dasein* e, com isso, ao mesmo tempo, abre o ser-no-mundo em todos seus momentos estruturais via tonalidades afetivas. No entanto, de acordo com Dahlstrom, embora Heidegger afirme que o *Dasein* é um ser-jogado, de modo algum significa que essa condição é, em princípio, um fato completamente concretizado<sup>204</sup>. Se por um lado, o sentimento de situação tem a prerrogativa de abrir a efetividade do ser-no-mundo matizada por tonalidades afetivas específicas, por outro lado, essa abertura primária não é por si só suficiente, pois o existente humano está sempre na dependência de uma instância que projete as possibilidades de ser advindas do ser-no-mundo a partir do horizonte da facticidade. Essa instância é justamente concernente à abertura efetivada pelo compreender. O sentimento de situação:

é a estrutura formal daquilo que designamos com os termos tonalidades afetivas, paixão, afeto e coisas do gênero, que são constitutivos de todo comportamento em relação ao ente, mas que por si só, não o possibilitam, só o fazendo juntamente com a compreensão que fornece a toda tonalidade afetiva, a toda paixão e a todo afeto a sua clareza<sup>205</sup>.

Ao tratar do conceito de compreender, Heidegger aponta para um significado diverso relativamente às acepções usualmente tematizadas pelas diferentes abordagens da tradição filosófica. O filósofo reserva para o conceito de compreensão um significado ontológico, contrariando, sobretudo, a ideia de um conceito demarcado metodologicamente como uma forma de conhecimento contrária ao explicar<sup>206</sup>. Ou seja, Heidegger rejeita um conceito de compreensão entendido como método adequado às ciências do espírito, ilustrativo da

<sup>203</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 161; SZ, § 31, p. 142.

<sup>204</sup> Cf. DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 301.

<sup>205</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 408; GA 24, § 20, p. 398.

<sup>206</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 162; SZ, § 31, p. 143.

dicotomia diltheyniana com o explicar enquanto método próprio das ciências naturais. A recusa do sentido metodológico do compreender é calcada, sobretudo, no fato de que, a partir do confronto epistemológico com o explicar, em vez de descrever modos de ser são comparados modos de conhecer<sup>207</sup>. Compreender e explicar são comparados ou contrastados entre si de acordo com uma tipologia de modos de conhecimento sem que sequer seja realizada uma interpretação prévia minimamente suficiente daquilo que se entende por conhecer. O que, portanto, não traz nenhum avanço significativo para as discussões em torno da controvérsia diltheyniana, visto que não se sabe em princípio que conhecimento é esse designado como compreender e justamente em sua oposição a outro modo de conhecimento que é o explicar<sup>208</sup>.

Para Heidegger, independentemente do que se conceba como conhecimento, este é sempre um comportamento estabelecido relativamente ao ente, é um modo de trato para com entes. Quanto a isso, um fator assaz relevante enraizado em uma tese básica estruturante da ontologia fundamental, deve ser considerado. Em termos mais pontuais, tal fator é relativo ao comportamento para com entes, sendo que a tese em questão diz respeito à pressuposição da compreensão de ser por Heidegger estendida a todo e qualquer comportamento. Conforme ele assevera, “em todo comportamento em relação ao ente, quer se trate especificamente de conhecimento, o que na maioria das vezes se designa como teórico, quer se trate de um comportamento técnico-prático, já se encontra uma compreensão de ser”<sup>209</sup>.

Nesse sentido, Heidegger pensa não ser possível enquadrar o compreender, enquanto um desdobramento da compreensão de ser prévia que já sempre dispomos, nos mesmos moldes de um compreender metodológico designado segundo uma tipologia de modos cognitivos. Na medida em que essa compreensão originária já se encontra sempre pressuposta em todo comportamento que o *Dasein* assume nos mais variados modos de trato ocupacional para com entes, sejam eles eminentemente práticos ou teóricos, então não é possível agregar esclarecimento algum ao conceito de compreender enquanto se mantiver preso a uma orientação guiada por tipos específicos de comportamento, manifestamente cognoscentes, em relação aos entes<sup>210</sup>. Caso se admita como justificada a oposição entre ciências explicativas e

<sup>207</sup> Cf. GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 188.

<sup>208</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 400; GA 24, § 20, p. 390.

<sup>209</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 400; GA 24, § 20, p. 390.

<sup>210</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 400; GA 24, § 20, p. 390.

ciências compreensivas, ela só é possível com base em uma derivação de um conceito originário de compreender.

Diante dessa exigência, através de uma reabilitação da *phrónesis* aristotélica onde a ideia de sabedoria prática que perpassa essa noção é desvinculada de seu sentido ético-moral, Heidegger procede a uma transformação ontológica do conceito de compreensão procedente da matriz hermenêutica ligada a Dilthey. Essa transformação permitiu que Heidegger trouxesse para o primeiro plano um conceito originário de compreender que, enquanto enraizado na compreensão de ser, é igualmente caracterizado como constitutivo da estrutura existencial do *Dasein*. Com base nesse compreender originário deve ser possível conceber toda compreensão metodológica e demais modos de conhecimento, isto é, todos os comportamentos possíveis que o *Dasein* pode assumir<sup>211</sup>. Com isso, vemos mais claramente que o compreender não é o polo metodologicamente opositivo ao explicar das ciências naturais, mas antes uma estrutura fundamental do existente humano da qual se pode derivar a controvérsia assinalada por Dilthey<sup>212</sup>. Enquanto estrutura constitutiva da existência, o compreender, assim como a noção de *phrónesis*, está vinculado a um saber pré-reflexivo orientador, à ideia de sabedoria prática<sup>213</sup> ou, nos termos do próprio Heidegger, a um *poder-ser* (*Seinkönnen*) que sempre remete, em termos ônticos a um *poder algo* (*etwas können*), um *ser capaz de*. Assumido como um existencial, este poder-ser dissocia-se estritamente da posse de alguma coisa material, visto que, conforme Heidegger aduz, o que se pode no poder-ser é ser como existir. “O compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* mesmo, de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que passa consigo mesmo”<sup>214</sup>.

O poder-ser enquanto uma espécie de competência ou habilidade ressalta o caráter de um ser possível (*Möglichsein*). Ao apresentar o compreender segundo esse caráter, Heidegger introduz um aspecto basilar na ontologia fundamental: a dimensão do possível<sup>215</sup>. Não se trata, contudo, de uma noção de possibilidade que deve ser pensada enquanto modalidade lógica, visto que ela não está atrelada à ideia de propriedade categorial<sup>216</sup>. A noção de

<sup>211</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 401; GA 24, § 20, p. 390.

<sup>212</sup> Heidegger vai além da orientação epistemológica de Dilthey, pois descreve o compreender não segundo um caráter gnosiológico, mas como uma estrutura existencial do ser humano.

<sup>213</sup> Cf. VOLPI, F. (1992), (2006), (2011).

<sup>214</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 162; SZ, § 31, p. 143.

<sup>215</sup> Cf. GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 188.

<sup>216</sup> Conforme assevera Reis, “a noção de possibilidade existencial não designa a possibilidade lógica, por exemplo, o pensável sem contradição. De outro lado, a noção também não é entendida como a contingência, ou como o possível disjuntivo, que seriam especificações semânticas da possibilidade como categoria modal da subsistência”. REIS, R. R. O ‘eu posso’ deve poder acompanhar todas as minhas determinações: a noção de

possibilidade, na ontologia fundamental, é vinculada à estrutura existencial do *Dasein* e salienta o fato particular de que a determinação dos entes, constituídos pelo modo de ser da existência, não ocorre a partir de propriedades categoriais, mas sim essencialmente enquanto possibilidade. “[Elas] são, enquanto tais, determinações da existência”<sup>217</sup>, são possibilidades existenciais.

Se através do sentimento de situação o *Dasein* descobre-se em sua facticidade, através do compreender, o existente humano abre-se para si próprio com um ser-possível, ele descobre toda a dimensão da possibilidade jogada nessa mesma facticidade<sup>218</sup>. As possibilidades existenciais atravessam o ser-jogado do *Dasein*. Portanto, o poder-ser como um ser-possível deve ser entendido segundo o significado de possibilidades existenciais, corroborando a ideia de que todo compreender é compreender de possibilidades. Não há outro modo de compreender que não seja compreender possibilidades. “O *Dasein* não é algo subsistente e que tem, em contrapartida, a faculdade de poder algo, mas sim é primariamente um ser-possível. O *Dasein* é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade”<sup>219</sup>. Ser-possível denota que o existente humano é livre, aberto para o seu mais próprio poder-ser. “Ser o poder-ser mais próprio mesmo, assumi-lo e manter-se na possibilidade, compreender-se a si mesmo na liberdade fática de si mesmo, isto é, *o compreender a si mesmo no ser do poder-ser mais próprio, é o conceito existencial originário do compreender*”<sup>220</sup>.

Existindo segundo esse modo de ser, o existente humano vive situações, em um específico campo de possibilidades, sempre em uma atitude de escolha, pois pelo fato de já ser sempre jogado em um mundo histórico, está imerso em determinadas possibilidades que lhes são previamente dadas. Ou seja, como um ser-possível, o *Dasein* existe tanto se empenhando e acolhendo determinadas possibilidades quanto prescindindo de outras, sem, todavia, conseguir esgotá-las integralmente, visto que as possibilidades não são algo que, por vezes, pudesse não ocorrer. “Cada compreender é situável; ao projeto do compreender, por meio [do ser jogado], são sempre oferecidas determinadas possibilidades e negadas determinadas possibilidades”<sup>221</sup>.

---

existência e a doutrina transcendental das modalidades. *Ekstasis*: revista de fenomenologia e hermenêutica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 28-42, 2013, p. 29.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 401; GA 24, § 20, p. 391.

<sup>218</sup> Cf. ZARADER, M. *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2012, p. 233.

<sup>219</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 162; SZ, § 31, p. 143.

<sup>220</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 401; GA 24, § 20, p. 391.

<sup>221</sup> PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 59.

Este ser possível torna-se claro para o existente humano de diversos modos, visto que o “essencial poder-ser do *Dasein* concerne aos modos da ocupação com o mundo, da preocupação com os outros e, em tudo isso e desde sempre, ao poder-ser em relação consigo mesmo, em virtude de si”<sup>222</sup>. Nesse sentido, o compreender é um modo de abertura que constitui o *Dasein* e através da qual a existência própria, o trato ocupado com os entes e o ser preocupado com outros existentes tornam-se transparentes enquanto possibilidades. Através do compreender torna-se transparente, para o próprio *Dasein*, enquanto possibilidades do seu mais próprio ser, a integralidade do seu ser-no-mundo fático, visto que o existente humano tem a capacidade de transpor-se em direção às várias possibilidades apontadas por essa constituição: possibilidade de dirigir-se à significatividade do mundo, de relacionar-se com os outros existentes e de ser em virtude de si mesmo. O compreender sabe dessas possibilidades e as conduz, pois possui a estrutura existencial do projeto (*Entwurf*). “Compreender significa mais exatamente: *projetar-se para uma possibilidade*, manter-se no *projeto* sempre e a cada vez em uma possibilidade”<sup>223</sup>.

Nessa dinâmica compreensiva-projetiva, em que compreensão e projeção se realizam em um mesmo movimento, acontece o existir em sua especificidade, sendo que o que está mais propriamente em jogo para o *Dasein* em seu existir é o poder-ser como ser-no-mundo<sup>224</sup>. E justamente pelo fato do existente humano contar com uma estrutura projetiva, que ele pode abrir ou capturar seu próprio poder-ser como ser-no-mundo, como poder-ser em um substrato de significatividade que provê o ponto de partida para diversos comportamentos práticos ou teóricos com os quais se empenha.

No capítulo anterior, ao tematizar a respeito do complexo referencial significativo relativo ao mundo que possibilita que os entes estejam disponíveis para os diversos modos de comportamento ocupacional, procuramos deixar claro que estes mesmos entes precisam ser descobertos quanto à referência que os caracteriza, como um para-quê, que se encontra em conformidade com a finalidade para qual é empregado como utensílio. A referência relativa à finalidade que qualifica o utensílio, por sua vez, encontra-se sempre ajustada a uma série de propósitos utensiliares relacionados referencialmente entre si. Essa concatenação de finalidades não remonta ao infinito, mas atinge seu ponto de culminância em uma referência primordial, uma referência derradeira que constitui o complexo referencial relacional que

---

<sup>222</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 162; SZ, § 31, p. 143.

<sup>223</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 402; GA 24, § 20, p. 392.

<sup>224</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 20, p. 430; GA 24, § 20, p. 420.

caracteriza o mundo e que qualifica o próprio *Dasein* como o ente *em virtude do* qual este complexo se conforma<sup>225</sup>. Essa referência relativa ao *em virtude de* é designada, portanto, como uma possibilidade existencial do próprio *Dasein*. Segundo a afirmação de Heidegger, a significatividade enquanto estrutura formal da mundaneidade do mundo, está “articulada com aquilo até o que se projeta o compreender que é parte essencial da abertura, isto é, com o poder-ser do *Dasein*, *em virtude do qual* o *Dasein* existe”<sup>226</sup>.

Em todo comportamento para com entes, nas diferentes formas de operar com eles, o *Dasein* abre-se compreensivamente como um em virtude de e, ao mesmo tempo, abre seu ser como um poder-ser. A compreensão justamente apanha o ser desse poder-ser como possibilidades<sup>227</sup>. Na cotidianidade das ocupações, a compreensão abre o mundo como um complexo referencial relacional em conformidade qualificado pela significatividade. A totalidade significativa, por sua vez, confere inteligibilidade para tal trama referencial uma vez que organiza as relações, através das quais as referências estão vinculadas entre si, dispondo-as em conformidade com base na referência que é em virtude de uma possibilidade existencial do *Dasein*. O desvelamento, a abertura desse complexo referencial significativo, contudo, apoia-se na pressuposição de que o *Dasein* compreenda a si próprio como esse *em virtude de* como uma possibilidade existencial própria. Tal possibilidade ressalta que o que está em jogo é o próprio ser do *Dasein* que, conseqüentemente, carrega uma compreensão de mundo, pois “a compreensão da existência enquanto tal é sempre compreensão de mundo”<sup>228</sup>, é sempre compreensão da significatividade do mundo.

Desse modo, a projeção realizada pelo compreender não apenas ilumina a referência qualificada como um em virtude de como possibilidade existencial do *Dasein*, mas também a significatividade enquanto caráter formal da estrutura de ser do mundo (mundaneidade), isto é, enquanto horizonte em virtude do qual se abre o mundo como tal<sup>229</sup>. “O compreender projeta o ser do *Dasein* em direção ao em virtude de e à significatividade enquanto mundaneidade de seu mundo. O caráter projetivo do compreender constitui a abertura do aí do ser-no-mundo como o aí de um poder ser”<sup>230</sup>. A abertura compreensiva da significatividade, possibilitadora dos mais diversos comportamentos intencionais, é justamente uma consequência do fato do *Dasein* ser um ente qualificado como um poder-ser determinado por possibilidades existenciais.

<sup>225</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 18, p. 104ss; SZ, § 18, p. 84ss.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 68, p. 350; SZ, § 68, p. 335.

<sup>227</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 164; SZ, § 31, p. 145.

<sup>228</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 165; SZ, § 31, p. 146.

<sup>229</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 162; SZ, § 31, p. 143.

<sup>230</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 164; SZ, § 31, p. 145.

Uma vez que a compreensão projetiva ilumina as possibilidades decorrentes da abertura do ser-no-mundo, ela pode ser caracterizada com uma espécie de visão (*sicht*) que acompanha e orienta o projetar através do qual o *Dasein* antecipa-se como um ente que é em virtude de si mesmo, que compreende a si próprio em seu ser a partir de suas possibilidades fáticas e ainda o ente intramundano pode tornar-se acessível em seu caráter de disponibilidade para os diferentes modos de comportamento<sup>231</sup>. A visão que orienta a projeção na circunspectividade da ocupação, na consideração da preocupação com os outros existentes, a visão do *Dasein* de si como um ente em virtude do seu próprio ser, é uma visão através da qual o existente humano chega à transparência (*Durchsichtigkeit*) de si e que pode ser interpretado como uma espécie de autoconhecimento<sup>232</sup>. Um conhecimento de si pensado não nos termos de uma consideração ou observação reflexiva que poderia conduzir a uma interpretação errônea da estrutura do *Dasein* no marco de um compreender teórico representativo das teorias tradicionais da consciência de si. Mas, sim como uma “tomada compreensiva de posse da plena abertura do ser-no-mundo, através de seus momentos estruturais essenciais”<sup>233</sup> e que ressalta justamente a exploração, por Heidegger, do horizonte prático que determina o compreender.

A partir disso, é possível afirmar que o compreender, analisado em seu sentido existencial, é um dos aspectos que permite que o *Dasein* não venha a ser determinado nos moldes tradicionais de um sujeito ou como um ente intramundano. Pelo fato do existente humano carregar sempre uma compreensão de si, dos outros existentes, dos entes intramundanos, ele é sempre um acontecimento compreensivo que não esgota seu poder-ser. O compreender abre o aí do *Dasein*, manifestando-o como um poder-ser. Em um movimento único, o *Dasein* projeta seu ser em direção ao em virtude de que ele mesmo é, bem como para a significatividade do mundo. Com isso tudo, o *Dasein* já antecipou para si uma compreensão de ser. A compreensão prévia é inerente à compreensão de ser. Embora o ser não possa ser apreendido em termos de uma conceituação ou de forma reflexivo-temática, ele é compreendido no projeto<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 166; SZ, § 31, p. 147.

<sup>232</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 165; SZ, § 31, p. 146.

<sup>233</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 165; SZ, § 31, p. 146.

<sup>234</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 31, p. 166; SZ, § 31, p. 147. Heidegger qualifica o caráter projetivo do compreender como um ver (*Sicht*) que, enquanto referido à própria existência do *Dasein*, desdobra-se em um *ver através* no sentido da transparência. Esse *ver através* justamente por estar referido ao ser do *Dasein* não pode ser compreendido como um correlato de outras formas do ver como, por exemplo, o ver que está primariamente dirigido aos entes intramundanos enquanto disponíveis (circunspeção – *Umsicht*) ou mesmo voltado a entes subsistentes (puro ver – *Hinsehen*). Além disso, é necessário ressaltar que esse ver através também não constitui uma mera contemplação do eu que se volta para si mesmo como um elemento em um estado de isolamento.

### 2.2.1 Explicitação hermenêutica: o movimento da interpretação na *Vorstruktur* compreensiva

A compreensão abre o ser do *Dasein* como possibilidade existencial própria e concomitantemente abre a existência em termos de um comportar-se em relação aos entes no mundo. Do mesmo modo, ao abrir a significatividade, a compreensão abre em seu ser os entes com os quais o *Dasein* estabelece posturas comportamentais, permitindo que os mesmos venham à tona como disponíveis para o trato operacional. Diante disso, evidencia-se que em toda compreensão dos entes já está implícita também uma compreensão de ser desses mesmos entes. A compreensão do ser de um ente, que na cotidianidade das ocupações ocorre de modo não temático e não conceitual, por sua vez, está sempre referida a uma totalidade em conformidade que constitui a mundaneidade do mundo. Com isso, chega-se a um ponto nuclear da análise do compreender, qual seja: que o compreendido de modo não temático e conceitual no horizonte prático das ocupações cotidianas requer uma apropriação. Essa apropriação não corresponde a um conhecimento em moldes teóricos, mas diz respeito à necessidade de uma espécie de transição para uma instância em que o ente compreendido possa ser explicitado tematicamente, isto é determinado como algo qualificado através de um significado a partir da atividade ocupacional na qual vem ao encontro, ou seja, a partir da situação em questão na qual o *Dasein* se encontra.

Enquanto um desenvolvimento do próprio movimento compreensivo, a interpretação (*Auslegung*) satisfaz a explicitação da compreensão através da apropriação ou elaboração do que é compreendido<sup>235</sup>, marcando, assim, o caráter especificamente hermenêutico da compreensão. Uma característica fundamental quanto a isso é que a interpretação não consiste em uma modificação da compreensão ou em um fenômeno que inicia após a efetivação da compreensão. A interpretação acompanha o compreender como uma espécie de lógica inerente ao mesmo, sendo, portanto, a própria manifestação explícita do compreender. Compreender e interpretar constituem-se circularmente como um fenômeno unitário. “Na interpretação, o compreender não se converte em outra coisa, mas chega a ser ele mesmo”<sup>236</sup>.

Conforme referimos previamente, o compreender enquanto um modo de abertura é assinalado pela sua competência de desvelamento, tornando possível o encontro com os entes intramundanos a partir do horizonte significativo concernente ao mundo. A interpretação, por

---

<sup>235</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 148

<sup>236</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 148.

sua vez, embora fundada no compreender<sup>237</sup>, não conduz o descobrimento primário dos entes. A interpretação somente “realça o aberto, desenvolvendo as possibilidades próprias de cada compreender”<sup>238</sup>. O compreender projeta possibilidades e a interpretação desenvolve o compreender na medida em que elabora explicitamente as possibilidades projetadas compreensivamente<sup>239</sup>.

Em outras palavras, a interpretação é caracterizada pela especificidade funcional de destacar explicitamente a significatividade desvelada pelo compreender através de uma apropriação daquilo que já foi compreendido. Nesse sentido, a interpretação pode ser entendida como um determinado tipo de exibição ou manifestação mostrativa das possibilidades de nosso comportamento. Porém, esse tipo de exibição ou mostração não corresponde a “um tipo de estado mental ou atitude subjetiva, mas um modo de comportamento prático”<sup>240</sup>.

De acordo com as explicações prévias, vimos que o ente intramundano vem ao encontro nas ocupações como um utensílio na medida em que está em conformidade a uma trama caracterizada por referências do tipo para-quê que permitem que ele seja determinado como disponível para algo. A possibilidade de que o ente utensiliar possa ser qualificado como sendo para algo é uma prerrogativa justamente do desenvolvimento interpretativo do compreender, que apresenta o para-quê de um ente em particular realçando as conexões referenciais que o constituem.

O ser ocupado em meio do [disponível] se dá a compreender desde a significatividade aberta na compreensão do mundo, a [conformidade] que pode ter o que vem ao encontro. Que a circunspeção descobre quer dizer que ela interpreta o mundo já compreendido. O [disponível] acede explicitamente à visão que compreende<sup>241</sup>.

Nas situações ocupacionais da cotidianidade, a circunspeção orienta a compreensão, e o ente disponível é, então, interpretado em sua possibilidade de ser-para algo, de estar voltado para o cumprimento de uma finalidade utensiliar específica. Se sabemos para-quê serve o utensílio disponível, as suas possibilidades de uso, então, a ocupação com os mesmos pode ser efetivada. É justamente a interpretação que explicita o para-quê de determinado utensílio, permitindo que ele seja compreendido como algo qualificado por uma significação

<sup>237</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 148

<sup>238</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, § 28, p. 325; GA 20, § 28, p. 359.

<sup>239</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 148

<sup>240</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 211.

<sup>241</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 149.

que se abre a partir da totalidade de significatividade que caracteriza a mundaneidade do mundo.

Aquilo que acede explicitamente à visão que compreende, isto é o que se torna explicitamente compreendido é caracterizado pela estrutura de *algo como algo* (*Etwas als Etwas*), pela *estrutura como* (*Als Struktur*)<sup>242</sup>. “O ‘como’ expressa a estrutura explicitante do compreendido; é o constitutivo da interpretação”<sup>243</sup>. Estando referido ao para-quê de uma finalidade utensiliar, o compreender descobre o ente *como* algo em condições de ser utilizado em uma finalidade específica. Com base nisso, o ente compreendido de modo pré-temático e pré-conceitual é explicitado interpretativamente, sendo, então, caracterizado como algo que vem à tona em um significado particular desde um todo significativo.

No plano antepredicativo das ocupações cotidianas, a visão que orienta o *Dasein* não somente dispõe de um caráter compreensivo que direciona o agir e veicula o existente humano a um horizonte operacional prático, mas também de um caráter interpretativo que elabora explicitamente as possibilidades projetadas pelo compreender possibilitando que os entes sejam vistos como algo particularizado: como árvore, como casa, como livro. Contudo, esse destacamento realizado pela interpretação não necessariamente precisa assumir a forma enunciativa (apofântica) que, como veremos, é derivada da interpretação. A estrutura como hermenêutica, constitutiva de toda interpretação, não é equivalente à estrutura como apofântica, não é ligada aos processos de predicação, mas é um modo de encontrar algo.

A estrutura hermenêutica precede a estrutura apofântica e ratifica a ideia que todo o ver que se instancia no horizonte prático das ocupações, previamente a qualquer emissão de um juízo a respeito dos entes, é um ver que primariamente compreende e interpreta<sup>244</sup> e não um ver que predica algo. O ente é descoberto como ele é antes de qualquer exposição enunciativa uma vez que a totalidade das relações referenciais em conformidade, a contextura significativa relativa ao mundo, já dever ter sido desvelada previamente pela compreensão e elaborada explicitamente pela interpretação<sup>245</sup>.

Aliada à análise da estrutura *como* hermenêutica que caracteriza, assim como a estrutura projetiva, todo compreender, Heidegger destaca que a este pertence uma estrutura prévia (*Vorstruktur*) que se concretiza através de três momentos que possibilitam a realização da interpretação. Cada interpretação “sempre opera dentro de uma ‘estrutura prévia’ de pressuposições que são projetadas com antecedência sobre o que se está interpretando. [...]”

<sup>242</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 167; SZ, § 32, p. 149.

<sup>243</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 168; SZ, § 32, p. 149.

<sup>244</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 168; SZ, § 32, p. 149.

<sup>245</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 168; SZ, § 32, p. 150.

Não há fatos vazios, nem coisas mesmas que podem ser encontradas independentemente das pressuposições delineadas pela compreensão<sup>246</sup>. É nos limites do movimento circular que se estabelece reciprocamente entre os momentos da *aquisição prévia (Vorhabe)*, *visão prévia (vorsicht)* e *concepção prévia (Vorgriff)*<sup>247</sup> que cada interpretação de algo em particular *como* algo ganha sua forma concreta<sup>248</sup>. A *Vorstruktur* é a estrutura antecipativa de todo compreender, que ressalta que, a todo momento, interpretamos já sempre enraizados em pressupostos. Toda a interpretação circunspectiva, que se efetiva na práxis cotidiana, desenvolve a compreensão através de um movimentar-se pela aquisição prévia, visão prévia e concepção prévia. “Estes três aspectos da compreensão são condições hermenêuticas, condições de interpretação”<sup>249</sup>.

Isso quer dizer que sempre que perguntarmos pelo significado de um estado de coisas, seja ele um texto, uma obra de arte, um campo objetual pertencente a um domínio científico ou diferentes acontecimentos de nossa vida prática, fazemos esse questionamento já com base em uma significatividade desvelada previamente que nos orienta em nosso contato com aquilo que buscamos compreender. Ou seja, não partimos de um ponto zero, mas as projeções de possibilidades pelo compreender e a explicitação desse compreender pela interpretação são realizadas através de um confronto incessante com pressupostos que já contamos<sup>250</sup> que dizem respeito às próprias interpretações já ocorridas, sedimentadas historicamente que se tornam novamente compreensões implícitas<sup>251</sup>. Assim sendo, “os três elementos da estrutura prévia da compreensão constituem um *continuum* que se estende da compreensão tácita a uma interpretação explícita, descrevendo, desse modo, uma transição gradual de uma para outra”<sup>252</sup>.

A explicitação interpretativa do compreender, portanto, ocorre com base em uma totalidade de conformidade já compreendida. Esse pano de fundo ou horizonte aberto previamente com o qual já sempre antecipadamente contamos corresponde à aquisição prévia (*Vorhabe*) e salienta a anterioridade de uma compreensão, enquanto estrutura de

<sup>246</sup> GUIGNON, C.B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, p. 73.

<sup>247</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>248</sup> Esse aspecto conduz à afirmação de que a estrutura como da interpretação pressupõe a estrutura prévia da compreensão. Cf. CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 212.

<sup>249</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 212.

<sup>250</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>251</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>252</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 213. (Grifo nosso).

desvelamento primário, relativamente à interpretação que, conforme já referimos tem a função de realçar explicitamente aquilo que já foi desvelado. Levando em consideração que a totalidade de relações referenciais em conformidade é anterior aos entes disponíveis, a compreensão destes entes como entes utensiliares que podem desempenhar uma determinada finalidade pressupõe que a compreensão de dita totalidade já tenha ocorrido<sup>253</sup>.

A interpretação, portanto, efetiva-se perante a posse compreensiva prévia da totalidade de conformidade e dos respectivos complexos referenciais. A visão prévia (*Vorsicht*) enquanto um momento da interpretação, por sua vez, designa a perspectiva em que ocorrerá a interpretação. Ou seja, designa um recorte, um foco específico, que é fixado a partir do horizonte abrangente concernente à *Vorhabe*. Com base na aquisição prévia, a visão compreensiva descobre algum ente em particular e a interpretação desenvolve explicitamente as possibilidades do compreendido<sup>254</sup>. “A apropriação do compreendido, todavia velado, realiza sempre o desvelamento guiada por um ponto de vista que fixa aquilo em função do qual o compreendido deve ser interpretado”<sup>255</sup>.

Além disso, toda interpretação envolve a antecipação de uma conceitualidade previamente disponível que conduz a elaboração explicativa daquilo que já foi compreendido e visto a partir da aquisição e visão prévia. A concepção prévia é a elaboração, a partir da aquisição e visão prévias, do compreendido permitindo que este mostre-se como conceito<sup>256</sup>. Os conceitos são necessários visto que asseguram uma qualificação que individualiza um ente em particular como algo determinado. Portanto, a interpretação somente ocorre também em virtude dos conceitos que previamente dispomos e que tornam os entes, as coisas explicitamente inteligíveis. “A interpretação decidiu-se sempre, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceitualidade”<sup>257</sup>. Conceitualidade está que, no entanto, é prévia ou mais primitiva que conteúdos conceituais plenamente desenvolvidos de enunciados assertóricos<sup>258</sup>.

Os momentos estruturais da *Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff*, que qualificam e condicionam a interpretação, manifestam a estrutura prévia ou antecipativa que é inerente a toda compreensão no significado originário que Heidegger analisa em sua ontologia fundamental. Através da apresentação de tais momentos estruturais de efetivação da

<sup>253</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>254</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>255</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>256</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 149.

<sup>257</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 169; SZ, § 32, p. 150.

<sup>258</sup> Cf. CARMAN, T. *Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 214.

compreensão se coloca ênfase no fato de que a interpretação que se põe no movimento da compreensão “deve ter compreendido já o que ela tem de interpretar”<sup>259</sup>. Ou seja, já deve ter antecipado uma pré-compreensão do mundo, dos entes com os quais se ocupa e de seus respectivos papéis funcionais em um dado contexto prático ou mesmo teórico, dos propósitos humanos relativamente a cada processo de trato ocupacional.

Assim, o que se evidencia é que todo desenvolvimento e elaboração de uma pré-compreensão, de uma compreensão pré-ontológica, em direção à compreensão ontológica, pressupõe uma conduta, por parte do existente humano, de interpretar explicitamente *x como y*, de interpretar algo como algo explicitando este algo através de significados específicos a partir de uma totalidade de conformidades previamente dada. Conduta interpretativa esta que, mesmo que em um sentido não linguístico, demonstra a capacidade do *Dasein* de lidar com uma contextura funcional significativa<sup>260</sup>.

Esse representou um passo explicativo assaz relevante em direção à estruturação da base constitucional do sentido que nos propomos delinear na presente investigação. O trabalho da interpretação que perpassa a estrutura de pressuposições da compreensão, a integração circular entre ambas, como veremos adiante, performa, por assim dizer, o núcleo aglutinador do complexo estrutural, que até então expomos, em torno da explicitação do sentido como um padrão de inteligibilidade.

### **2.2.2 O conceito hermenêutico de sentido (*Sinn*) como um padrão de inteligibilidade**

É sabido que a noção de sentido em sua vinculação ao problema da questão do ser e através dos desdobramentos que são realizados via análise existencial assume uma importância capital no interior da ontologia fundamental. A relevância que o conceito de sentido adquire no marco das discussões heideggerianas, contudo, somente foi possível a partir de um confronto crítico com as tradições aristotélica, transcendental e hermenêutica e, além disso, em virtude da confluência que ontologia, hermenêutica e fenomenologia representam na obra do autor em questão. Como decorrência das análises que Heidegger realiza a partir desse pano de fundo, temos, então, no período de investigações que remete a *Ser e tempo*, um conceito ampliado e diferenciado de sentido se comparado, por exemplo, às

---

<sup>259</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 171; SZ, § 32, p. 152.

<sup>260</sup> Cf. OKRENT, M. *Heidegger's pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 59.

tematizações oriundas da filosofia da lógica da tradição neokantiana e transcendental<sup>261</sup>, ou mesmo se confrontado às discussões contemporâneas da filosofia analítica em que se ressalta o teor estritamente lógico-linguístico do sentido.

Os esforços de Heidegger estiveram, em grande parte, canalizados em direção à superação de uma ideia de sentido que adquiriu seus principais contornos enquanto objeto da lógica, concebida como uma disciplina científica que se ocupa com a tematização das formas lógicas do sentido pertencentes ao domínio da validade. Segundo essa perspectiva, proveniente da tradição da chamada lógica da validade, iniciada por Lotze e desdobrada, posteriormente, através das teorias de Cohen, Windelband, Natorp, Rickert e Lask, cuja origem remonta ao desenvolvimento da lógica transcendental, o sentido é designado como conteúdo válido de juízos, com capacidade de ser portador da verdade ou da falsidade<sup>262</sup>. Contudo, para Heidegger, o sentido não está somente restrito à ideia de conteúdo judicativo ao qual pode ser atribuído o caráter de verdade ou falsidade e também não pode ser caracterizado em seu próprio modo de ser tão somente pela categoria da validade.

O autor, então, vai buscar a origem do sentido não na lógica ou mesmo em objetivações empíricas, mas na instância antepredicativa da existência fática<sup>263</sup>, do ser-no-mundo como uma espécie de substrato que sustenta não só a compreensão pré-científica dos objetos, como também todo conhecimento científico. A partir disso, o sentido não vai ser “concebido logicamente como domínio de objetos, mas como horizonte de inteligibilidade em que qualquer objeto pode ser encontrado como ele é”<sup>264</sup>, que abarca qualquer significado que a lógica possa vir a desenvolver ao tratar com objetos<sup>265</sup>.

---

<sup>261</sup> No que tange à discussão sobre a noção de sentido, há várias discordâncias da parte de Heidegger em relação às discussões oriundas da tradição neokantiana e transcendental, no entanto o confronto com os principais teóricos de tal tradição foi decisiva para a maturação e elaboração do problema do sentido tal como é posto na ontologia fundamental. Embora a questão do sentido seja apresentada de um modo mais ampliado e com diferenças pontuais, é inegável que os principais contornos dessa problemática são resultantes da influência, sobretudo, que Lotze, Lask, Rickert e Husserl representam no pensamento de Heidegger. Cf. Crowell (2001), Dahlstrom (2001), Kisiel (1995), Vigo (2007).

<sup>262</sup> Cf. REIS, R. R. dos. Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. In: OLIVEIRA, N; SOUZA, D. G. (Orgs). *Hermenêutica e filosofia primeira*: Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 477. Cf. também: Crowell (2001), Dahlstrom (2001), Kisiel (1995), Vigo (2007).

<sup>263</sup> Cf. CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning*: Paths toward transcendental phenomenology. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 206.

<sup>264</sup> CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning*: Paths toward transcendental phenomenology. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 90.

<sup>265</sup> Com base na reflexão que Heidegger realiza acerca dos conceitos fundamentais da lógica enquanto disciplina que trata das leis que dispõem sobre o sentido válido e também atentando para o significado que a noção de sentido assume em suas primeiras obras (em seus primeiros escritos, Heidegger ainda concebe o sentido como objeto da lógica), prévias ao período de 1920, é possível asseverar que o filósofo realiza um movimento que vai desde a identificação lógico-transcendental da noção de sentido até a formulação de um conceito ontológico-

Através da estruturação das condições de possibilidade da projeção da compreensão de ser, mais especificamente da conexão entre estrutura como hermenêutica (*Als Struktur*) e estrutura prévia compreensiva (*Vorstruktur*) vem à tona o sentido (*Sinn*) em seu caráter fenomenológico-hermenêutico. Os três momentos da estrutura de antecipação compreensiva, através dos quais a interpretação se desenvolve, compõem um horizonte ou um repositório geral de inteligibilidade que se refere ao conceito de sentido. Conforme Heidegger mesmo afirma: “Sentido é o horizonte do projeto estruturado [pela aquisição prévia], pela maneira prévia de ver e pela maneira de [conceber] prévia, horizonte desde o qual algo se torna compreensível como algo”<sup>266</sup>.

A partir dessa revisão realizada por Heidegger, o sentido recebe, então, uma definição mais fundamental na medida em que, a partir da análise da significatividade como estrutura formal da mundaneidade do mundo e, sobretudo, das condições de possibilidade da projeção compreensiva e da interpretação explicativa das possibilidades pré-compreendidas, ele transparece como um horizonte de inteligibilidade a partir do qual os entes podem ser encontrados e descobertos enquanto entes determinados. A partir de um complexo de investigações que procuram determinar as condições da projeção compreensiva e da explicitação interpretativa do compreender<sup>267</sup>, o conceito de sentido significa “aquilo em que se move a compreensibilidade de algo. Sentido é o que pode ser articulado na abertura que compreende. O *conceito de sentido* abarca a estrutura formal do que pertence necessariamente ao que pode ser articulado pela interpretação que compreende”<sup>268</sup>.

Compreender, então, algo como algo é aceder ao sentido de ser deste algo. Porém, o que exatamente isto quer dizer? Conforme procuramos deixar claro, nas seções anteriores, a compreensão é caracterizada por seu potencial de abertura. O estado de aberto conjuntamente à constituição do ser-no-mundo caracterizam o *Dasein* como um ente descobridor. Portanto, uma vez que ocorre a projeção de possibilidades pela compreensão e que a interpretação se apropria do compreendido explicitando tais possibilidades, ao mesmo tempo, algo é descoberto como algo desde um todo significativo correspondente ao mundo. Ou seja, aquilo que é aberto pela compreensão e projetado como possibilidade nunca permanece sem estruturação, mas ganha sempre uma caracterização através de um significado mostrando-se,

---

transcendental no período de *Ser e tempo*. Cf. CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 111.

<sup>266</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 170; SZ, § 32, p. 150.

<sup>267</sup> Cf. REIS, R. R. dos. A formulação hermenêutica do problema ontológico segundo Martin Heidegger. *Humanidades em Revista*, Ijuí, v. 4, n. 5, pp. 59-78, jul-dez. 2007.

<sup>268</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 170; SZ, § 32, p. 151.

assim, como algo com uma identidade específica. O horizonte estrutural a partir do qual se realiza a compreensão e qualquer ente pode vir a ser explicitado interpretativamente como algo individualizado, isto é, o horizonte a partir do qual é possível ver algo em uma determinação específica, diz respeito ao sentido.

Mas, se por um lado, o sentido nutre a compreensão, por outro lado, ele somente vem à tona mediante a ocorrência da projeção compreensiva estruturando, assim, a abertura, através da qual é possível a descoberta dos entes desde o horizonte significativo do mundo e, conseqüentemente, o encontro com os mesmos como algo qualificado por uma significação em particular. Contudo, devemos compreender que o sentido não está nas coisas como se fosse uma propriedade categorial, mas deve ser considerado, conforme procuramos deixar claro, segundo sua pertinência à estrutura ontológico-existencial do *Dasein*. Por si só, os entes não caracterizados pelo mesmo padrão ontológico do *Dasein*, sejam eles subsistentes ou disponíveis, não têm sentido, mas obtêm sentido justamente do horizonte significativo do mundo com base no qual são projetados. Quanto a isso:

Quando dizemos que um ente “tem sentido”, isto significa que se tornou acessível *em seu ser*, ser que projetado sobre o [horizonte] de projeção é o que [...] “tem” “propriamente” “sentido”. O ente não “tem” sentido senão porque estando aberto de antemão como ser, torna-se compreensível no projeto de ser, isto é, desde seu [horizonte] de projeção. O projeto primário da compreensão do ser “dá” sentido. A pergunta pelo sentido do ser de um ente tem como tema o [horizonte] de projeção da compreensão de ser que está à base de todo ser de ente<sup>269</sup>.

Com base nessas considerações, é possível verificar certo entrelaçamento do conceito de sentido com o conceito de ser. Porém, o que se evidencia dessa relação é a anterioridade da compreensão de ser. É necessário que já tenha ocorrido uma compreensão prévia de ser para que, então, seja possível a projeção de ser enquanto sentido. “Algo do gênero do ser se dá a nós na compreensão de ser, no compreender ser que reside à base de todo comportamento em relação ao ente”<sup>270</sup>. Portanto, toda experiência com entes, seja ela o trato cotidiano ocupado com utensílios disponíveis guiado pela circunspeção ou nos processos de conhecimento de entes subsistentes realizados pelas ciências positivas, “funda-se em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Porém, estes projetos implicam um [horizonte] de projeção do que em certo modo se nutre da compreensão”<sup>271</sup>. Desse modo, quando se fala em ser dos entes, este é sempre relativo ao ser projetado pela compreensão. Somente há ser e

<sup>269</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 65, p. 340; SZ, § 65, p. 324.

<sup>270</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 4, p. 29; GA 24, § 4, p. 21.

<sup>271</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 65, p. 340; SZ, § 65, p. 324.

sentido através da compreensão de ser. A compreensão é o horizonte de manifestação do ser, é o horizonte do sentido.

Assim, todo e qualquer comportamento com entes como entes determinados por uma qualificação específica pressupõe a compreensão de ser que projeta o sentido. Somente tem sentido, portanto, o que o *Dasein* compreende: os entes e o ser. Esta compreensão prévia, conforme afirmado, não é elaborada de modo temático ou conceitual. Aceder, então, ao sentido de ser via projeção compreensiva é “retirar tal compreensão de ser de sua condição pré-temática e pré-conceitual, é propor, de forma sistemática e metodologicamente regrada, a investigação sobre as condições que determinam a ocorrência da projeção de ser pela compreensão de ser”<sup>272</sup>. A presente investigação buscou até aqui apresentar justamente as condições que conduziram à elaboração reflexiva da compreensão pré-ontológica em ontológica, passando pelas estruturas condicionantes da projeção de ser e da elaboração interpretativa das possibilidades compreensivas, para, assim, visualizar de modo mais claro, o horizonte de estruturação do sentido.

### 2.2.3 Circularidade hermenêutica

Heidegger apresenta, através da analítica existencial, um conceito hermenêutico de sentido. A partir dessa perspectiva de tematização, o sentido é apreendido, então, como um padrão que confere inteligibilidade aos entes, permitindo que sejam compreendidos como algo, como aquilo que eles mesmos são, ou seja, em seu ser. O que define os entes como entes para Heidegger, como sabemos, é o ser. O ser é considerado justamente o fundamento que, acessível como sentido, sustenta todo o mostrar-se dos entes como algo dotado de inteligibilidade. Dito de outro modo, isto significa que quem compreende algo (um texto, uma lei, um objeto ou evento qualquer) projeta sempre para si mesmo um sentido, ou seja, um horizonte de inteligibilidade conformado a partir do conjunto referencial-relacional de significatividade no qual nos movemos em nosso agir cotidiano prático-operacional.

Em seu potencial de abertura, a compreensão não somente abre o mundo em seu caráter de mundaneidade como um horizonte de significatividade, mas desvela compreensivamente os entes a partir desse horizonte de pressuposições. Ao compreender entes particulares a partir de tal totalidade previamente antecipada via compreensão, o *Dasein* compreende-se, ao mesmo tempo, a si mesmo. E ao compreender a si e os entes em geral, já

---

<sup>272</sup> REIS, R. R. dos. A ontologia hermenêutica de Ser e tempo. In: \_\_\_\_\_ ; ROCHA, R. P. da. (Orgs). *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000, p. 146.

sempre compreendeu o ser em seu sentido. “Portanto, pela compreensão prévia, que é a abertura do [Dasein] nos já sempre levamos conosco o sentido que buscamos. Disso resulta o círculo da compreensão ou o círculo hermenêutico”<sup>273</sup>. Ou seja, na medida em que a compreensão hermenêutica movimenta-se no horizonte da estrutura prévia (*Vorstruktur*), resulta desse processo um círculo na compreensão.

Diversamente das várias tematizações oriundas da tradição, Heidegger estrutura sua descrição de modo a evitar qualquer identificação do círculo hermenêutico com um *circulus vitiosus*. Em seu texto de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, ele defende que o método da filosofia como ciência originária opera dentro do círculo<sup>274</sup>, buscando, assim, desde o início, imprimir no método fenomenológico essa circularidade<sup>275</sup> que acompanhará, nos anos subsequentes, todo o desdobramento da questão pelo sentido do ser. A circularidade, que acompanha todo o movimento da interrogação heideggeriana pelo sentido do ser, reflete-se, do mesmo modo, nas estruturas constitutivas do *Dasein*, pois ela (a circularidade) é justamente expressão da estrutura existencial do ente humano. O círculo hermenêutico, assim, antes de ser vicioso, pertence à estrutura mesma do sentido, que, enquanto tal, é expressão da constituição ontológico-existencial do *Dasein* como ser-no-mundo<sup>276</sup>. Ou seja, a circularidade remete ao ser do *Dasein* em sua incontornável referência ao mundo que, enquanto significatividade, possibilita-lhe o caminho para o acesso e encontro com as coisas.

Em busca do estabelecimento da circularidade hermenêutica, Heidegger, já de início, elimina todos os conhecidos pontos de partida da filosofia tradicional: *Deus, motor imóvel, cogito, espírito absoluto*, etc... que de antemão pudessem apontar para uma totalidade absoluta já dada.

A determinação formal do círculo hermenêutico permite a Heidegger desmascarar, a seu modo, todos os pontos de partida para a interrogação ontológica que querem ancorar em posições fixas ou então extrínsecas à situação do próprio homem que interroga. O movimento da interrogação pelo ser é um movimento circular e, por isso mesmo, finito<sup>277</sup>.

<sup>273</sup> STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 247.

<sup>274</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. In: \_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (Gesamtausgabe 56/57), § 18, p. 95ss.

<sup>275</sup> “Além de o círculo caracterizar todo o seu caminho filosófico, seu próprio método atinge suas possibilidades supremas enquanto se conforma com o próprio movimento circular da interrogação pelo sentido do ser”. STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 248.

<sup>276</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 172; SZ, § 32, p. 153.

<sup>277</sup> STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 256.

Heidegger, então, explora o círculo<sup>278</sup>, através da fenomenologia hermenêutica, em um sentido mais ampliado, estendendo sua dinâmica, conforme já referimos, à estrutura ontológica de toda compreensão e interpretação do existente humano<sup>279</sup>. Enquanto pertencente à estrutura mesma do sentido e enraizado na constituição existencial do *Dasein*, o círculo surge do entrelaçamento entre compreensão e interpretação identificado no movimento da *Vorstruktur*. Ou seja, o círculo surge da própria natureza hermenêutica de toda compreensão e, simultaneamente, apanha tal caráter.

Através da descrição da estrutura de antecipação constitutiva da compreensão (*Vorstruktur*), Heidegger evidencia que o movimento compreensivo-interpretativo que caracteriza a existência enquanto ser-no-mundo, permitindo que algo como sentido venha à tona, expressa tal circularidade. A interpretação em sua função explicitativa alimenta-se sempre do já compreendido uma vez que se move continuamente através da estrutura de pressuposições da compreensão que antecipa todo o sentido. A interpretação pressupõe a totalidade de referências da significatividade daquilo que já foi pré-compreendido e, frente a isso, esclarece explicitamente tal pré-compreensão evitando, todavia, um caminho dedutivo. Trata-se, portanto, do trabalho de manifestação ou de desvelamento do fundamento que sustenta todo ente (o ser) e que de algum modo já é sempre pré-compreendido. “Não há, pois, círculo vicioso, mas uma singular ‘referência retrospectiva ou antecipativa’ do ser ao perguntar mesmo enquanto modo de ser de um ente”<sup>280</sup> chamado *Dasein*.

O fato de que a interpretação se desenvolve através de um horizonte de pressuposições não somente manifesta o caráter circular de toda compreensão de ser, mas indica, mais propriamente, que não há uma tábula rasa ou ponto zero da compreensão. Portanto, querer sair do círculo ou evitá-lo no intuito de chegar a uma interpretação objetiva, neutra, independente das pré-compreensões que acompanham todo e qualquer intérprete,

---

<sup>278</sup> O círculo que com os autores anteriores, da tradição hermenêutica, trazia um sentido metodológico-epistemológico, com Heidegger passa a ter o que ele mesmo chama de “um sentido ontológico positivo”. Dilthey já havia concebido que a compreensão opera no interior de um círculo em que as partes se intercambiam com o todo e este com as partes e não como uma progressão ordenada que vai das partes simples ao todo e onde as partes são autossuficientes. Essa normativa de que devemos compreender o todo a partir da parte e a parte a partir do todo, no entanto, conforme Gadamer aduz, é uma herança da retórica antiga que foi transposta, portanto, da arte de falar para a arte de compreender, mas que em ambos os casos sinalizam uma relação de circularidade. (GADAMER, H-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 72; WM II, p. 57). Esse aspecto ficou particularmente e, sobretudo, conhecido na interpretação textual visto de que sempre, de algum modo, na filosofia, se trabalhou sob o entendimento de que as partes de um texto somente poderiam ser compreendidas sob a luz do sentido global do texto, e este, do mesmo modo, determinado pelas partes. Assim sendo, os dois polos do círculo (parte-todo; todo-parte) imbricam-se em uma relação de clarificação mútua.

<sup>279</sup> Cf. PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 136.

<sup>280</sup> GUTIÉRREZ, C. B. Del círculo ao diálogo: el comprender de Heidegger a Gadamer. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 3, n. 4, pp. 19-39, jan.-jun. 2002, p. 25.

somente demonstra a ilusão que seria possível uma compreensão que não emerge da própria existência<sup>281</sup>. A compreensão, antes de ser uma operação cognitiva ou de ter um caráter metodológico, é um modo de existir e envolve uma matriz de pressuposições significativas a fim de obter um caminho para que possa se desenvolver. Portanto, a interpretação que desenvolve essa mesma compreensão não tem garantia alguma de se efetivar num horizonte livre de pressuposições.

Nesse sentido, a partir da ideia de estrutura prévia como condicionante de toda interpretação, a hipótese de um conhecimento absoluto e não condicionado por pressuposições cai por terra. O próprio conhecimento científico, embora com elementos e operações mais complexas, não deixa de ser um processo que envolve incessantemente atos de compreensão e interpretação e, enquanto tal, abrange a circularidade hermenêutica da qual Heidegger fala<sup>282</sup>. Ou seja, não há possibilidade de desligar conhecimento, ciências, filosofia, da facticidade, da existência concreta, da existência histórica e temporal do ente que compreende ser e que já sempre é/existe interpretando, enredado nesse círculo, sem poder se libertar dos pressupostos que sempre o acompanham.

Em todo e qualquer processo compreensivo-interpretativo, não há possibilidade de sair fora do mundo, do complexo relacional referencial de significatividade, sob a base do qual se movimenta o existir, e do círculo da compreensão que o constitui. Não é possível desvencilhar o homem de sua historicidade concreta, que o mergulha em uma relação incessante com o ser, mesmo quando ele opera nos modos epistemológicos de investigação. Portanto, querer negar ou superar o círculo, de antemão, demonstra um desconhecimento de que a constituição fundamental do *Dasein* é caracterizada pelo compreender e, acima de tudo, que seu ser é o cuidado<sup>283</sup>.

Embora, em um primeiro momento, o movimento realizado pela interpretação através da *Vorstruktur* parece conduzir a um círculo vicioso, no que diz respeito ao conhecimento, essa aparência é desfeita desde que não se tenha exclusivamente por regra que algo para ter valor de conhecimento e, sobretudo, a interpretação que acompanha todo processo compreensivo, deve ser integralmente justificada por evidências<sup>284</sup>. O círculo

---

<sup>281</sup> Heidegger contrapõe-se, nesse sentido, a hermenêutica do século XIX, sobretudo de Dilthey, ainda fundamentada na ideia de que a possibilidade de objetividade do compreender das ciências do espírito poderia ser alcançada desde que descartados as concepções (preconceitos) do intérprete e de sua época. Cf. GRONDIN, J. *Qué es la hermenêutica?*. Barcelona: Herder Editorial, 2008, p. 59.

<sup>282</sup> Cf. OKRENT, M. *Heidegger's pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 164.

<sup>283</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 63, p. 331; SZ, § 63, p. 315.

<sup>284</sup> Cf. OKRENT, M. *Heidegger's pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 166.

hermenêutico não está fundamentado nas regras da lógica formal, mas sim em pressuposições. Portanto, não é possível sustentar que a ele seja atribuído um caráter vicioso tendo como parâmetro os princípios de tal disciplina.

Não é através de regras formais de inferência que se deduz proposições sobre o ser do existente humano. A analítica existencial “*não prova* segundo as regras da ‘lógica da inferência’”<sup>285</sup>, nem trabalha com a ideia de validação de existenciais tal como se fossem categorias. Que compreensão e interpretação não sejam regulamentadas logicamente, não implica considerá-las, entretentes, como formas desqualificadas ou menos válidas de conhecimento. Desse modo, o círculo não precisa ser removido ou evitado<sup>286</sup>, antes a advertência de Heidegger é de que é necessário aprender movimentar-se nele corretamente, pois nele:

encerra-se uma positiva possibilidade do conhecimento mais originário, possibilidade que, sem dúvida, somente será assumida de maneira autêntica quando a interpretação compreender que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que [a aquisição prévia], [a visão prévia] e [o conceber prévios] lhe sejam dados por simples ocorrências e opiniões populares, mas sim em assegurar o caráter científico do tema mediante a elaboração dessa estrutura a priori a partir das coisas mesmas<sup>287</sup>.

Voltar-se às coisas mesmas é colocar-se em uma atitude de identificação, recusa e eliminação de tudo aquilo que obstrui essas mesmas coisas de se manifestarem originariamente. É assumir uma orientação através de uma filosofia que ganha sua identidade metodológica através da fenomenologia e que se coloca, operacionalmente, em uma atitude crítica destrutiva em relação a todos aqueles encobrimentos que impedem algo de se mostrar como fenômeno. E aqui é digno de nota uma citação de Merleau-Ponty quando ele diz que voltar às coisas mesmas é “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente”<sup>288</sup>. Em suma, é voltar-se para um universo que não se lida com deduções, provas e axiomas, mas que dado o caráter indefinido do círculo hermenêutico, sempre se opera explicitando descritivamente e através da compreensão.

---

<sup>285</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 63, p. 330; SZ, § 63, p. 315.

<sup>286</sup> Toda tentativa de evitar o círculo sob a suposição de um possível caráter vicioso significa um mal entendido acerca do que de fato seja o compreender. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 171; SZ, § 32, p. 153.

<sup>287</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 172; SZ, § 32, p. 153.

<sup>288</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 4.

### 2.3 Discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*)

Conforme procuramos mostrar, a abertura constitui um complexo articulado de inteligibilidade que é desdobrado, na analítica existencial, a partir da exibição fenomenológica dos indícios formais e operações fundamentais que possibilitam o encontro e descoberta antepredicativa dos entes no plano da vida ocupacional cotidiana. Na composição da abertura, tão original quanto o sentimento de situação e o compreender é a estrutura do discurso (*Rede*). Perfazendo o movimento mesmo da existência, sentimento de situação, compreender e discurso são modos de ser que se desenvolvem concomitantemente em uma estrita conexão. “O sentimento de situação supõe sempre um certo compreender, o qual é acompanhado e se desenvolve pela interpretação que, por sua vez, requer sempre a função articuladora do discurso”<sup>289</sup>.

Vimos, previamente que, no § 18 de *Ser e Tempo*, o autor introduz o termo significatividade para falar da estrutura formal da mundaneidade do mundo. Nesse contexto, ficou claro que os entes disponíveis são descobertos como dotados de um significado com sentido na medida em que já sempre se encontram imersos em uma totalidade significativa que constitui o mundo. Em outras palavras, isso significa que um ente utensiliar em seu caráter de disponibilidade é encontrado e compreendido enquanto tal em função de dispor de uma funcionalidade específica no interior de uma totalidade de outros entes disponíveis. Ou seja, um ente é encontrado como um utensílio disponível na medida em que ele pode ser relacionado referencialmente a outros entes igualmente disponíveis e com base em uma totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*), a partir da qual ele obtém uma finalidade funcional prática específica vinculada à satisfação de propósitos do existente humano. A condição para que essa totalidade de relações referenciais em conformidade seja descoberta é diretamente dependente do desvelamento ou abertura afetivo-compreensiva da significatividade, pois a compreensão abre esse complexo referencial justamente na forma de um significar. De acordo com Heidegger, a totalidade deste significar corresponde à significatividade<sup>290</sup>.

A trama de referências e suas respectivas conexões são apreendidas como significatividade, constituindo, assim, o mundo em seu sentido ontológico de mundaneidade. Esse todo de significações que é a significatividade pode converter-se em significados. Desse modo, todo o encontro com entes específicos é dotado do caráter formal do significado, os

<sup>289</sup> BAY, T. A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 197.

<sup>290</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 18, p. 108; SZ, § 18, p. 87.

quais já sempre são demarcados por um sentido implícito. Para melhor compreender a função que o discurso detém na composição da abertura, façamos uso de um exemplo: pensemos em um escritor que se propõe a escrever um romance e, do mesmo modo, em seu escritório com a gama de utensílios que aparecem diferenciados entre si, ou seja, como móveis, papéis, canetas, computador, livros. Em seguida, pensemos cada um desses objetos utensiliares em suas inter-relações e que, enquanto disponíveis, estão voltados finalisticamente para a satisfação de um objetivo específico de um existente humano que é a escrita de um romance. Que possamos imaginar esse todo não como uma sobreposição de entes num campo caótico, mas como um contexto estruturado de sentido, pode ser afirmado como uma decorrência da função articuladora do discurso. “O discurso é a articulação da compreensibilidade”<sup>291</sup> (inteligibilidade) de tudo aquilo que, de algum modo, está implicitamente contido na lida ocupada do homem com os entes do mundo e na preocupação consigo mesmo e com os outros existentes humanos.

A interpretação em seu movimento através da *Vorstruktur* realiza uma integração formal do complexo de pressupostos explicitando, assim, o horizonte geral de compreensibilidade a partir da qual algo é compreendido como algo. O conceito de sentido remete a este horizonte de compreensibilidade (inteligibilidade). No entanto, a interpretação não inaugura o sentido, mas, conforme dito, apenas explicita o sentido já implicitamente compreendido. A interpretação, assim, (se levamos em consideração que o *logos*, como diz Heidegger, é sempre interpretativo) figura como uma espécie de continuidade de uma articulação primeira que é de responsabilidade do discurso.

O sentido, enquanto perspectiva ou horizonte em que se move a compreensibilidade de algo<sup>292</sup>, encontra-se articulado mais originariamente já no discurso<sup>293</sup>. O que vem à tona, contudo, como resultado dessa articulação da compreensibilidade é a significatividade (o articulado propriamente dito), a qual como um todo de significações pode sempre decompor-se em significações particulares. As significações, por sua vez, sempre são dotadas de sentido<sup>294</sup>. Conforme salientado, todo encontro com entes, identificados por um significado que os caracteriza como algo individualizado, demanda que o contexto significativo ao qual pertencem tenha se tornado transparente compreensivamente para o *Dasein*. Toda projeção de possibilidades somente se dá sob essa base significativa. A interpretação, nesse processo,

---

<sup>291</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 179; SZ, § 34, p. 161.

<sup>292</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 32, p. 170; SZ, § 32, p. 151.

<sup>293</sup> A estruturação do *como* hermenêutico, desse modo, é concretizada também pelo movimento de articulação discursiva.

<sup>294</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 179; SZ, § 34, p. 161.

explicitará justamente as significações já tacitamente compreendidas permitindo, assim, que o ente manifeste-se como algo dotado de uma significação específica. Contudo, é o discurso que articula as totalidades de significação que são projetadas pela compreensão.

O discurso articula justamente a trama significativa pressuposta em toda relação ôntica e mesmo antes de qualquer interpretação ou processo enunciativo, visto que “encontre-se à base da interpretação e do enunciado”<sup>295</sup>. O discurso articula aquilo que já se sabe no compreender e na interpretação, ou seja, o complexo referencial da significatividade captado pré-compreensivamente. Assim, esse complexo referencial, que de certa maneira já se possui no compreender, é projetado tornando-se explícito pela interpretação e, como veremos, manifesto via expressão linguística. Com base nisso, é possível afirmar que se por um lado a compreensão abre o mundo como um horizonte estruturado de sentido, o discurso é mais propriamente “a articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo”<sup>296</sup>. Em outros termos, isso representa que, uma vez que o discurso determina mutuamente as estruturas do sentimento de situação e da compreensão, a abertura constitutiva do ser-no-mundo não ocorre de forma indeterminada, mas sempre de modo articulado, estruturado, cingida pelos limites do sentido<sup>297</sup>.

Se por um lado, o discurso comporta tal função de articulação, por outro lado, para Heidegger, ele também figura como o *fundamento ontológico-existencial* da linguagem (*Sprache*)<sup>298</sup>. Na discussão sobre a significatividade, no contexto do § 18, Heidegger fornece os primeiros indícios que permitem iniciar uma formulação da discussão acerca linguagem ao afirmar que as significações “fundam a possibilidade da palavra e da linguagem”<sup>299</sup>. De outro modo, isso quer dizer que a compreensibilidade do ser-no-mundo, embora sem palavras, contém em si um entrelaçamento de significações. A partir da articulação discursiva da compreensibilidade, as significações primárias posteriormente tornam-se palavras significativas, pois os significados já estão sempre a caminho prontos para vir à palavra. Ao ganhar expressão por meio de palavras surge, então, os significados em acepção linguística<sup>300</sup>. Com isso, Heidegger “prova que a significação é algo mais fundo do que o sistema lógico da linguagem [...]. Por mais que as palavras possam moldar ou produzir sentido, apontam sempre

<sup>295</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 179; SZ, § 34, p. 161

<sup>296</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 181; SZ, § 34, p. 162.

<sup>297</sup> REIS, R. R. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo. *Problemata*, João Pessoa, v. 1, n.1, pp. 25-45, 1998, p. 36.

<sup>298</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 179; SZ, § 34, p. 161.

<sup>299</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 18, p. 109; SZ, § 18, p. 87.

<sup>300</sup> REIS, R. R. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo. *Problemata*, João Pessoa, v. 1, n.1, pp. 25-45, 1998, p. 37.

mais além que o seu próprio sistema, para uma significação que já reside na totalidade relacional do mundo”<sup>301</sup>.

A linguagem pode, então, ser pensada a partir de uma articulação da trama formal da *Vorstruktur* que possibilita o sentido aberto como significados<sup>302</sup>. Da dimensão das significações primárias, portanto, brotam as palavras, as quais são também sempre suscetíveis a diferentes níveis de articulação enunciativa. Contudo, os diferentes modos de estruturação enunciativa são diretamente dependentes do discurso, pois somente através da articulação, realizada por esse existencial, que a compreensibilidade de algo pode vir a ser explicitada interpretativamente. A interpretação que articula explicitativamente a compreensão, como Heidegger bem mostra, subjaz os processos de enunciação na medida em que nestes ocorre uma modificação da estrutura *como* hermenêutica em estrutura *como* apofântica<sup>303</sup>.

Embora a linguagem esteja sempre remetida ao universo apofântico do enunciado, pois enquanto um modo existencial derivado ela está co-presente na enunciação, sua forma originária encontra-se no discurso. É o discurso, em sua função apriorística, o fundamento ontológico-existencial que opera como possibilidade de que o *Dasein* no seu existir fático possua a linguagem. E conforme aduz Heidegger, “se o discurso, como articulação da compreensibilidade do aí, é um existencial originário da abertura, e a abertura, entretanto, está constituída primariamente pelo ser-no-mundo, o discurso deverá ter também essencialmente um específico modo de ser *mundano*”<sup>304</sup>.

Basicamente, o ser mundano do discurso é adquirido pelo simples fato da totalidade significativa, dos significados particulares tornarem-se palavras. A simples expressão verbal é, portanto, suficiente. Na totalidade de palavras expressada, falada, o discurso tem seu ser mundano. Isso, no entanto, não significa uma perda, por parte do discurso, do seu caráter ontológico, mas tão somente que ele pode ter seu modo próprio de ser mundano<sup>305</sup>. Porém, dois aspectos precisam ser ressaltados quanto a isso: a) a totalidade de palavras, na qual o discurso tem seu ser mundano, pode ser considerada como um ente intramundano e, nesse caso, enquanto uma totalidade de palavras ser encontrada como algo disponível para quem quer falar. É verdade também que, segundo esse caráter, a linguagem pode vir a assumir a forma de palavras-coisas subsistentes que podem ser simplesmente agrupadas lexicalmente e

<sup>301</sup> PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 138-39.

<sup>302</sup> Cf. ZARADER, M. *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2012, p. 263.

<sup>303</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 33, p. 172ss; SZ, § 33, p. 154ss.

<sup>304</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 179; SZ, § 34, p. 161.

<sup>305</sup> Cf. VON HERRMANN, F. W. *Subjekt und Dasein*: Grundbegriffe von “Sein und Zeit”. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 130-133.

descritas gramaticalmente<sup>306</sup>; b) a linguagem, do mesmo modo, pode ser caracterizada como um modo existencial do *Dasein* visto que, pelo fato do discurso ser articulação de significações da abertura, já está sempre lançado no mundo e vinculado ao ôntico do mundo via linguagem. “O discurso é linguagem existencial porque o ente cuja abertura ele articula em significações tem o modo de ser do ser-no-mundo na condição de lançado e remetido ao ‘mundo’”<sup>307</sup>.

A conclusão a que se chega é que a linguagem pode assumir qualificações distintas que expressam o ser mundano do discurso. Uma que lhe caracteriza pelo mesmo modo de ser dos entes intramundanos e outra segundo o modo de ser da existência. Em todo caso, também está sempre sujeita à subsistência. O que fica claro, com isso, é que apesar da totalidade de palavras da linguagem poder ser concebida em seu caráter intramundano e ser encontrada como disponível, por exemplo, para finalidades enunciativas, ou mesmo nos casos de obstrução (subsistência), ela é, do mesmo modo, interpretada como uma possibilidade existencial. Por essa razão, necessita ser elucidada a partir de uma consideração da condição do *Dasein* de ser-no-mundo e suas respectivas estruturas *a priori*.

Se permanecem dúvidas a respeito de qual é, de fato, o modo de ser da linguagem, o caráter existencial da linguagem é reforçado pelos Cursos de Marburgo, do semestre de inverno de 1925/1926 e do semestre de verão de 1927, quando Heidegger afirma que a linguagem, tal como a existência, é histórica<sup>308</sup>. Este é um aspecto de particular importância, pois mostra que o conjunto de palavras que compõe a linguagem além de não poder ser tomado única e exclusivamente em sua vinculação ao universo lógico-gramatical, sobretudo, não pode ser desvinculado da existência do ser-no-mundo da qual a linguagem já sempre expressa algum aspecto em particular.

A totalidade significativa constitutiva da compreensibilidade do mundo, através da função articuladora do discurso, é sempre expressa enquanto linguagem<sup>309</sup>. Ou seja, somente porque a totalidade de relações referenciais significativas *a priori* encontra-se organizada pelo discurso e aberta pela compreensão afetada do *Dasein* que é possível o emprego de palavras nas diversas situações de comunicação linguística da existência cotidiana. Em outros termos,

<sup>306</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 180; SZ, § 34, p. 161.

<sup>307</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 180; SZ, § 34, p. 161.

<sup>308</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, § 17, p. 303; GA 24, § 17, p. 296; HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 126; GA 21, § 12, p. 151.

<sup>309</sup> “Somente na medida em que esta compreensibilidade – significado – corresponde à existência, esta pode ser expressa foneticamente de modo tal que tais emissões sejam palavras que agora têm algo como significado”. HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 125; GA 21, § 12, p. 151.

“o discurso expõe e interpreta, isto é, faz que ressaltem na comunicação”, de modo estruturado, “as relações referenciais da [significatividade]”<sup>310</sup>. É de particular importância perceber que a comunicação não é possível porque existe linguagem ou como se fosse uma consequência desta. Antes, sua condição está ligada ao fato de que o ser-no-mundo tem por implicação o ser-com os outros. “Não é a palavra que põe em contato os homens. O Dasein se comunica mediante a palavra porque é, de antemão, com os outros: não há distância entre ser e existir com outros Dasein”<sup>311</sup>.

A comunicação através da palavra, portanto, não coloca em contato sujeitos isolados. A linguagem não vincula o *Dasein* com os outros, nem tem capacidade de romper com qualquer isolamento. *Per se* a linguagem não dá início a nenhuma comunicação, mas expressa uma comunicação prévia que já sempre se dá sob a base do ser-com-os-outros histórico que é uma consequência do existir como ser-no-mundo, independente de qualquer fala. Além disso:

a comunicabilidade inerente ao Dasein tem seu fundamento [...] na referência imediata ao mundo que o constitui. Somente desde esta base se explica que o Dasein *falando* possa se entender com os outros. As palavras por si somente não teriam nenhum sentido sem a comum pertença ao mundo que determina seu modo de ser<sup>312</sup>.

Ser-no-mundo é fundamentalmente ser-com, sendo que a convivência decorrente da concreção de tal constructo, através do discurso, pode assumir a forma do assentimento, do desacordo, do convite, da advertência, da promessa, da recusa, da discussão e assim por diante. Modos esses que demonstram que, na convivência cotidiana, o *Dasein* está sempre falando, razão pela qual todo discurso é sempre um discursar sobre... O discurso sempre contém algo “sobre-o-que” (*das Worüber*) discursiva, ou seja, um referencial (*Beredete*) que é sempre tratado sob certos aspectos. Aquilo sobre o que se discursiva constitui o “dito” (*Geredete*) dos desejos, das ordens, dos pronunciamentos, dos enunciados. No dito, o discurso comunica-se (*Mitteilung*). Comunicar é partilhar o sentido com o outro. O *Dasein* comunica-se mediante a palavra porque é desde sempre com (*ser-com*) o outro (*Dasein*). Além disso, “todo discurso sobre..., que comunica algo mediante o dito no discurso, tem, por sua vez, o caráter de *expressar-se* [*Sichaussprechens*]”<sup>313</sup>. É justamente este dito que a linguagem expressa comunicacionalmente. São estes os momentos estruturais constitutivos do discurso que devem ser elaborados em uma compreensão da noção de linguagem e que mais propriamente lhe caracterizam como “a articulação ‘significante’ da compreensibilidade do

<sup>310</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 335.

<sup>311</sup> BAY, T. A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 203.

<sup>312</sup> BAY, T. A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 205.

<sup>313</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 181; SZ, § 34, p. 162-163.

ser-no-mundo”<sup>314</sup>. Tais momentos nem sempre são facilmente percebidos em uma análise empírica da linguagem, pois podem ocorrer de modo independente da expressão linguística, visto que o discurso pode adotar formas que não tem necessariamente relação com a expressão verbal e que indicam que na existência fática não operamos com somente uma das muitas possibilidades.

A linguagem expressa<sup>315</sup> a trama significativa da compreensibilidade articulada pelo discurso que, enquanto tal, excede os limites de sua função linguística e sempre abrange em si mesmo a possibilidade de vir a se desdobrar também nos modos da escuta, do ouvir, do silêncio. A linguagem é apenas um dos estados do discurso, é o discurso em estado da expressão verbal. Nesse expressar-se enquanto discurso falado, os estados de ânimo, em que o *Dasein* já sempre se encontra, estão presentes. Além disso, em toda expressão linguística, uma compreensão interpretativamente explicitada está também inserida. Ao mesmo tempo, uma interpretação do mundo encontra-se implícita na significação da palavra, na linguagem, e pode, desse modo, ser compartilhada através da comunicação com outros existentes humanos.

Mais propriamente o que se destaca com a discussão que Heidegger faz da linguagem é que, ao buscar emancipá-la dos domínios exclusivos da lógica e da gramática, ele mostra que já há sempre um universo hermenêutico suposto que constitui tal estrutura, porque constitui o ser-humano mesmo, como dizia Aristóteles, enquanto um “*zoon logon exon*, um ser vivo que sabe discursar”<sup>316</sup>. É o universo ou âmbito hermenêutico que nos rodeia e no qual a linguagem encontra suas raízes mais remotas.

Assim, no período que culmina em *Ser e tempo*, a relevância de tal temática ganha sentido, não pela relação originária da linguagem com o ser, visto que ela não é um existencial original, mas um fenômeno fundado. A importância da linguagem se dá, sobretudo, pelo que representa enquanto crítica à tradição filosófica do *logos*, bem como pela reformulação da conceitualidade a partir da qual este fenômeno foi estruturado na tradição filosófica. Além disso, a não exclusividade de uma tematização que privilegiasse tão somente o caráter enunciativo (apofântico) da linguagem pode ser vista como uma espécie de manobra, por parte de Heidegger, para fugir do risco sempre eminente de um comprometimento com as

<sup>314</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 180; SZ, § 34, p. 161.

<sup>315</sup> A expressão linguística a qual Heidegger se refere não diz respeito à exteriorização da interioridade subjetiva do *Dasein* ou ainda a uma transposição para fora das vivências internas: “o *Dasein* expressa-se, não porque primeiramente estava encapsulado como algo ‘interior’, oposto a um fora, mas porque, como ser-no-mundo, compreendendo, já está ‘fora’. O expressado é precisamente o estar fora, isto é, a correspondente maneira [do sentimento de situação] (o estado de ânimo) que, como já foi visto, afeta a abertura inteira do ser-em”. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 34, p. 181; SZ, § 34, p. 162.

<sup>316</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 330.

abordagens metafísicas entificadoras do ser. É, nesse sentido, então, que vamos perceber, nas descrições do autor, um constante exercício de estabelecimento da diferença ontológica em relação à linguagem, apontando, assim, não somente para o modo enunciativo apofântico de lidar com os entes, mas, sobretudo, para um modo hermenêutico vinculado à práxis cotidiana do ser humano que, enquanto ser-no-mundo, atua constantemente lançando mão do recurso da compreensão de ser. Ou seja, a inovação de Heidegger ao falar da linguagem é justamente apontar para a dupla estrutura (hermenêutico-apofântica) que constitui a mesma.

### CAPÍTULO 3 – O ESQUEMA FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO DE DERIVAÇÃO TEÓRICA

Compreendemos que o complexo estrutural que procuramos até aqui explicitar em seu particular entrelaçamento, marcado pela circularidade hermenêutica, corresponde aos termos gerais do que podemos caracterizar como uma base antepredicativa de inteligibilidade que é possível de ser apreendida de *Ser e Tempo*. Compreendemos também que Heidegger sustenta justamente sob esse complexo estrutural um esquema de derivação teórica através do qual ele discrimina entre estruturas fundantes e fundadas, defendendo porque estruturas cognitivo-teóricas não podem ser garantidoras de um acesso e descoberta primários da inteligibilidade que qualifica os entes. E, além disso, mostra também mais propriamente o enraizamento e dependência estrutural dos processos teóricos relativamente ao horizonte do ser-no-mundo.

Como sabemos, a concepção de fenomenologia que Heidegger elabora remete a um objetivo básico que diz respeito à fundamentação de todo saber e conhecimento, de ordem teórica, a partir do mundo da vida (ser-no-mundo). Ao falar das estruturas teóricas que sofrem modificações redutivas, Heidegger intenciona mostrar, entre outros aspectos, a derivação das mesmas relativamente à dimensão antepredicativa atinente ao mundo da vida e, da mesma forma, o caráter inapropriado das mesmas no que tange a uma reconstrução da experiência originária de sentido. Desse modo, tal discussão não somente aprofunda as explicações de uma problemática que já Husserl esteve empenhado em resolver (a fundamentação do teórico no mundo da vida), como também procura dar continuidade ao desdobramento da tematização sobre o sentido que se manifesta originariamente através da abertura pré-lógica, pré-temática do ser-no-mundo.

Assim, ao falar em origem ontológica, Heidegger está voltado para uma estratégia de explicação que procura dar conta de fenômenos ou modos de aparecer que, segundo ele, devem ser considerados a partir de uma derivação estrutural em relação a fenômenos primários (fundantes). Como é possível apreender a partir das investigações, Heidegger despotencializa o que ele denomina de tese do primado teórico como modo fundamental de acesso ao ente e ao mundo propondo que tal acesso se realiza através de fenômenos ou modos de encontro mais básicos, que se situam no nível pré-científico de acesso<sup>317</sup>. Desse modo,

---

<sup>317</sup> Já na preleção de 1919, Heidegger está empenhado em defender a tese de que estruturas derivadas não permitem um adequado acesso à dimensão originária da experiência de sentido visto que não dão conta de explicar as condições de possibilidade de fenômenos que são próprios da vivência do mundo circundante

através da apresentação de um horizonte bidimensional composto por estruturas originárias-fundantes e estruturas derivadas-fundadas, as estruturas teóricas são incluídas na segunda ordem categorial. Com isso, não só se coloca em xeque a prerrogativa que tradicionalmente foi atribuído ao universo teórico no que diz respeito a um acesso adequado à experiência originária de sentido, mas se procura mostrar que tal universo é sempre construído, enraizado no mundo da vida, no *ser-em* do ser-no-mundo e na significatividade do mundo que este constructo sempre supõe.

### 3.1 O conhecimento teórico como modo derivado do ser-em

Através do paradigma do ser-no-mundo prático, Heidegger instaura um cenário para pensar as condições de possibilidade do conhecimento, da diversidade de teorias científicas a partir de uma dimensão antepredicativa. Ou seja, através de uma dimensão ou camada caracterizada pelos pressupostos, pelos *actus exerciti*, tal como designaram os escolásticos, que estão na origem do pensar teórico e do discurso significativo, mas que permanecem encobertos a toda reflexão. Temos, assim, com essa nova abordagem, a emergência de um conhecimento não de ordem inferencial, mas um saber prático operativo, um *conhecimento transcendental* que se traduz como conhecimento existencial<sup>318</sup>, que, aliado à ideia de compreensão de ser, está à base de todo saber teórico. Esse aspecto consolida-se particularmente com a afirmação de que o conhecimento teórico “é uma modalidade de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo, isto é, que tem seu fundamento ôntico nessa constituição”<sup>319</sup>. Heidegger ressalta, portanto, justamente o fato de que todo o conhecimento de ordem inferencial deriva desse conhecimento existencial prático do ser-no-mundo que está sempre em operação por meio da dinâmica da compreensão, que não se resolve por princípios de evidência da lógica ou por algum método rigoroso. A compreensão:

constitui aquela condição humana sem a qual não teríamos a compreensão no sentido metódico, sistemático, gnosiológico, epistemológico, etc. [...] Quer dizer, não haveria conhecimento científico de qualquer tipo se nós já não estivéssemos sempre compreendendo o mundo no qual estamos e compreendendo-nos neste mundo, enquanto nele situados. Nesse sentido, a compreensão seria uma espécie de espaço que se articula a partir de uma série de atividades pré-conscientes, pré-

---

qualificados por sua intrínseca significatividade. Cf. HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (Gesamtausgabe 56/57).

<sup>318</sup> Diferentemente das tematizações tradicionais, esse saber prático é considerado segundo sua estrita vinculação à estrutura existencial do ser humano.

<sup>319</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 82; SZ, § 13, p. 61.

críticas, que somadas formam uma rede na qual o conhecimento pode cair, na qual o conhecimento, que vem por intermédio dos objetos, pode cair<sup>320</sup>.

Assim, ao falar do conhecimento, via fenomenologia hermenêutica, não estamos mais estritamente presos a um sistema inferencial fechado e rigoroso, regrado segundo os moldes da díade sujeito-objeto, da sensibilidade e inteligibilidade, esquemas esses depositários da problemática transcendental tradicional. Não estamos, do mesmo modo, limitados aos pressupostos do conhecimento físico-matemático como modo de apreensão de entes em seu caráter de pura constância, de subsistência. Através das discussões heideggerianas, lidamos com um horizonte de pressuposições, com um fundo de inteligibilidade que não se esgota e que está sempre latente à base de todo pensar reflexivo. Heidegger identifica justamente este fundo, esta camada antepredicativa de inteligibilidade ligada ao mundo da vida, ao ser-no-mundo, aos processos de estruturação do sentido, como uma base de fundamentação para o conhecimento.

Com isso, aponta-se para algo que nenhuma epistemologia dá conta ou procura resolver, que é justamente a estrutura prévia do compreender da qual o ser humano mesmo quando conhece teoricamente, quando faz ciências, não consegue se libertar. Através dessa estrutura prévia é possibilitada a antecipação do sentido que emerge da estrita interconexão da matriz de significatividade do mundo com a existência, a partir da relação entre afecção, compreensão e discurso. É essa liberação prévia de uma base de inteligibilidade ou sentido que nos permite compreender os entes nas ocupações da práxis cotidiana ordinária e que representam também as condições hermenêuticas de possibilidade do conhecimento das investigações teóricas em geral.

Heidegger procura mostrar que esse saber ou conhecimento prático, que antecede ontologicamente o conhecimento teórico, situa-se no nível *a priori* das condições de possibilidade. Portanto, não é no universo justificacional, no universo das razões que seu projeto está alocado, mas em um plano mais originário do que aquele das práticas epistêmicas, do que o universo que a epistemologia em sentido tradicional se depara. É através do *ser-em* do ser-no-mundo que se encontram formuladas as condições hermenêuticas de possibilidade de todo conhecimento teórico-científico.

A concreção fática do ser-em, do exercício da familiaridade do *Dasein* com o mundo, ocorre através da ocupação (*Besorgen*) com os entes em geral e da preocupação (*Fürsorge*) consigo e com os outros existentes humanos. Nessa investigação, nos detemos no exame dos

---

<sup>320</sup> STEIN, E. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 67.

modos ocupacionais de relação com entes intramundanos. Entre estes modos estão incluídos, de acordo com o entendimento de Heidegger, não somente atividades manuais como o trabalho prático ou a produção de algo, de uma obra em particular, mas igualmente atividades intelectivas como o contemplar, discutir, interrogar, determinar, etc<sup>321</sup>. A ocupação, portanto, corresponde a uma das determinações ontológicas do ser-*em-um-mundo* ou, em outras palavras, à relação originária com o mundo.

Essa constatação representa, da parte de Heidegger, uma forte investida contra toda tradição metafísica do conhecimento para a qual a relação primária com o mundo era entendida como uma relação cognoscitiva. O fator originariamente doador de mundo, no plano das discussões da fenomenologia hermenêutica, não corresponde a um ato de percepção, mas é dado pelo elemento da compreensão. A partir disso, “todas as teorias, todo o conhecimento, todo o tipo de contato com os entes no nível da representação são possibilitados pelo fato de estarmos enraizados neste modo de ser-no-mundo”<sup>322</sup>, de estarmos originariamente envolvidos compreensivamente em situações ocupacionais de manuseio com entes, guiados por uma visão ou saber prático, e não primariamente voltados para o mundo através de relações cognitivas.

Para mostrar essa inversão e esclarecer o fenômeno do conhecimento em sentido teórico, Heidegger primeiramente caracteriza a intencionalidade que constitui o modo de ser cognoscente e procura mostrar em que medida esta representa uma transformação e derivação da intencionalidade concernente aos modos originários de ocupação. Inicialmente, entretanto, é necessário dizer que, em *Ser e Tempo*, o termo conhecimento é empregado como sinônimo de saber teórico. De outro modo, trata-se de um saber teórico de acesso aos entes, ou seja, de acesso e conhecimento do mundo. O modelo exemplar do conhecimento teórico do mundo, analisado crítica e destrutivamente por Heidegger, como sabemos, é aquele formulado, sobretudo, por Descartes e Kant, que se consubstancia na fórmula sujeito-objeto.

Heidegger não invalida essa possibilidade de interpretação que se concretizou através da polaridade sujeito-objeto, mas ressignifica as orientações dada pela matriz tradicional acerca do conhecimento do mundo. Em primeiro lugar, o sujeito de tal relação passa a ser compreendido não mais como o polo superavitário da relação de conhecimento, mas tão somente como um modo de ser do *Dasein* finito, ou seja, um ser-no-mundo que conhece<sup>323</sup>. Por outro lado, Heidegger compreende o objeto como ente intramundano que, no contexto de

<sup>321</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §12, p. 78; SZ, § 12, p. 56.

<sup>322</sup> STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 67.

<sup>323</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 81; SZ, § 13, p. 60.

determinada investigação teórica, é tomado como tema a partir do modo específico de ser da *Vorhandenheit* que o mesmo vem ao encontro nas investigações<sup>324</sup>.

A partir dessas observações sintéticas, é possível afirmar que a interpretação que Heidegger faz é que o estar voltado intencionalmente, em termos cognoscitivos, do sujeito em direção aos entes que vêm ao encontro nas experiências de conhecimento tem o caráter do mero *demorar-se junto* a. Nesse sentido, a intencionalidade que demarca o modo de ser cognoscente pode ser qualificada como contemplação entendida segundo a acepção de observação contemplativa teórico-científica dos entes intramundanos. Heidegger elenca a contemplação como um modo ocupacional de ser-em<sup>325</sup>. Contudo, devemos levar em consideração que nos modos originários de ocupação, o ente vem ao encontro em seu caráter de disponibilidade. Na contemplação que ocorre no conhecimento teórico, no entanto, os entes são observados segundo o caráter exclusivo da subsistência. Portanto, se a contemplação, enquanto comportamento cognoscitivo, pode ser tomada como um modo de ocupação, isso somente é possível em um sentido derivado, e não originário.

A possibilidade do conhecimento teórico como determinação do ente em seu caráter de subsistência, que procura através da observação contemplativa esmiuçar tão somente propriedades isoladas do mesmo, decorre justamente de uma modificação da compreensão que norteia a ocupação do ser-em originário. É necessária uma espécie de abstenção de qualquer manuseio ocupacional como condição para que, de fato, ocorra a estrita concentração contemplativa que assume a forma de um *demorar-se junto* ao ente em seu puro caráter de subsistência, em seu puro *eidós* desligado de toda e qualquer relação com a significatividade do mundo<sup>326</sup>. Nessa abstenção do manusear, é possível aferir o desvio ou descolamento de uma situação em que a disponibilidade do ente intramundano é mantida e pode ser concebida em seu caráter relacional-significativo com o mundo, para uma situação em que são visualizados e tematizados tão somente pontos de vista isolados acerca do ente. Na demora junto ao ente, despida de todo manuseio e utilização, o mesmo é apreendido como um ente simplesmente subsistente<sup>327</sup>. Assim, o ente que, em dado momento, figurava como disponível, dotado de uma qualificação significativa mais ampla, passa a ser visto como desprovido do caráter relacional referencial que constitui sua identidade ontológica<sup>328</sup>.

<sup>324</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69b, p. 376ss; SZ, § 69b, p. 362ss.

<sup>325</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §12, p. 78; SZ, § 12, p. 56.

<sup>326</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 83; SZ, § 13, p. 61.

<sup>327</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 83; SZ, § 13, p. 62.

<sup>328</sup> Esse caráter relacional referencial do ente disponível é assaz relevante, pois é um dos aspectos chave que Heidegger lança mão como crítica às metafísicas da presença subsistente.

A partir dessa modificação do *ser-em* originário, que se dá como modificação da compreensão de ser, abre-se caminho, então, para o processo de enunciação que, como veremos, também é considerado em sua derivação relativa ao ser-no-mundo através de modificações redutivas da interpretação originária: o como apofântico do enunciado é articulado através do como hermenêutico da estrutura da compreensão. Assim, ao conhecer, o *Dasein* atinge uma nova possibilidade de ser, ou em outras palavras, ao direcionar-se para o mundo previamente desvelado, opera com uma compreensão de ser modificada que projeta o ente como um objeto subsistente. Essa nova possibilidade, como diz Heidegger:

pode se desenvolver de forma autônoma, converter-se em tarefa e assumir, enquanto ciência, a direção do ser-no-mundo. Todavia, o conhecimento não *cria* pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com um mundo, nem este *commercium surge*, tampouco, por uma atuação do mundo sobre um sujeito. O conhecimento é um modo do existir [do *Dasein*] que se funda no ser-no-mundo<sup>329</sup>.

O comportamento cognoscente, portanto, tem sua gênese no ser-no-mundo, ele se “funda antecipadamente em um já-estar-em-[junto-ao]-mundo que constitui essencialmente o *Dasein*”<sup>330</sup>. Contudo, a ideia de derivação do modo de ser do conhecimento relativamente ao ser-no-mundo ocupacional não diz respeito a uma modificação apenas do olhar que encontra entes desprovidos de disponibilidade. O desdobramento de outros fatores, que estão implicados na caracterização de tal derivação e da modificação do ser-no-mundo originário em ser-no-mundo que conhece será apresentado nas seções subsequentes acerca da derivação enunciativa e da origem do comportamento teórico.

### **3.2 O enraizamento do enunciado no âmbito aberto da experiência antepredicativa: a derivação em relação à interpretação**

A interpretação fenomenológica considera o enunciado-proposicional como um comportamento intencional do *Dasein* dirigido para o descobrimento de entes<sup>331</sup> visados apofanticamente em seu caráter subsistente. Embora a compreensão presente no trato prático-operativo seja dotada da prerrogativa de descobrir entes, tal descoberta é primária e não pode ser qualificada como apofântica, pois, nesse contexto, não necessariamente ocorrem juízos predicativos determinantes de propriedades a partir da subsistência do ente. Como Heidegger

<sup>329</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 84; SZ, § 13, p. 62.

<sup>330</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §13, p. 82; SZ, § 13, p. 61.

<sup>331</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 129; GA 21, § 12, p. 155. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 17, p. 302; GA 24, § 17, p. 295.

bem enfatiza: “o modo originário como se realiza a interpretação não consiste na proposição enunciativa teórica, mas no fato de que na circunspeção da ocupação se deixa de lado ou muda a ferramenta inapropriada ‘sem dizer uma só palavra’”<sup>332</sup>. E ainda que Heidegger credite a possibilidade de expressão linguística à explicitação interpretativa, há uma singular diferença entre esta e a expressão linguística que se desdobra no plano enunciativo.

No § 33 de *Ser e Tempo*, Heidegger defende a possibilidade de um remetimento da estrutura do enunciado ao plano antepredicativo das experiências prático-operativas. O filósofo faz isso lançando mão de um esquema derivacional através do qual estabelece que os momentos estruturais do enunciado realizam-se segundo modificações que se resumem e podem ser apresentadas a partir de dois fatores: a) a modificação da estrutura de antecipação e b) uma vez que o produto final do desdobramento da interpretação, pela *Vorstruktur*, pode ser caracterizado pelo como hermenêutico (*hermeneutische Als*), o surgimento do enunciado também implica uma modificação da estrutura como da interpretação.

De modo mais preciso, as modificações nos momentos da estrutura prévia e na estrutura como hermenêutica, que possibilitam o enunciado, estão subordinadas a uma mudança integral da compreensão de ser pressuposta em toda relação com entes. A compreensão de ser que, no plano das operações práticas, descobre o ente como disponível (*Zuhanden*) transforma-se, no plano enunciativo-teórico, em uma compreensão que descobre entes na condição de algo puramente subsistente (*Vorhanden*). Através do desdobramento dessas discussões, em suma, está a pretensão de mostrar que o enunciado não pode ser creditado como um modo primário de descobrir entes visto que sua própria concretização é colocada na dependência de um desvelamento mais básico realizado por estruturas antepredicativas.

Heidegger, portanto, analisa o enunciado de modo a mostrar que a compreensão e interpretação (condições estas de possibilidade de acesso aos entes e ao mundo) manifestam-se como estruturas que subjazem todo processo judicativo visto que implicam um desvelamento primário que é pressuposto pelo descobrimento enunciativo. No entanto, desenvolve uma análise voltada apenas para enunciados declarativos<sup>333</sup>. Quanto a esse modelo de enunciado-proposicional são considerados, então, três determinações que o caracterizam de

<sup>332</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 176; SZ, § 33, p. 157.

<sup>333</sup> Heidegger não direciona sua análise aos mais diversos tipos de enunciados proposicionais nem a casos intermediários entre a interpretação e enunciados predicativos. Também não encontramos uma tematização dos enunciados científicos ou mesmo filosóficos. A realização de tal empreitada ficou na dependência da exposição integral do conceito existencial de ciência que, como é sabido, não foi concluída. O tipo de enunciado analisado por Heidegger, embora apofântico e predicativo, guarda uma identificação (derivada) com o contexto prático-operativo da lida cotidiana.

maneira apofântica: mostração indicativa (*Aufzeigung*), predicação (*Prädikation*) ou determinação (*Bestimmung*) e comunicação (*Mitteilung*)<sup>334</sup>.

Em seu primeiro momento estrutural, o enunciado significa mostração indicativa, um fazer ver o ente a partir dele mesmo e como é em si mesmo. Nessa acepção, o enunciado diz respeito a um permitir ver (*Sehenlassen*) que conserva o sentido grego aristotélico de *logos* como *apofansis*<sup>335</sup>. É sobre a mostração que se constroem todos os outros momentos do enunciado e, nesse sentido, o que primariamente é visado é o ente mesmo que é descoberto em sua disponibilidade (por exemplo, “o martelo é pesado”).

No segundo momento, o enunciado é apresentado no sentido de determinação predicativa. Não só o sujeito, mas também o predicado, ambos requeridos pela articulação predicativa, surgem justamente no núcleo da mostração indicativa<sup>336</sup>. A determinação predicativa, portanto, refere-se a um ente já desvelado, pois ela explicita tornando visível aquilo que se encontra previamente dado na mostração indicativa. Através da determinação predicativa, portanto, simplesmente se atribui um predicado a um sujeito.

Quanto à terceira determinação do enunciado, o autor o expõe em seu significado de comunicação. O enunciado enquanto comunicação encontra-se relacionado à mostração indicativa e à determinação predicativa, sendo um modo de partilhar expressamente o ente com outros existentes humanos. “Um [Dasein] se comunica com o outro, exprimindo-se, isto é: enunciativamente mostrando algo, ele compartilha com o outro [Dasein] a mesma relação compreensiva com o ente sobre o qual se constrói um enunciado”<sup>337</sup>.

Com base na análise dos três momentos estruturais que a noção de enunciado comporta, Heidegger formula uma definição que engloba as três significações: o enunciado é uma mostração indicativa que partilha comunicativamente no modo da determinação predicativa<sup>338</sup>.

Conforme já foi parcialmente expresso, para que todos os momentos estruturais do enunciado possam se realizar, ele necessita da estrutura prévia da compreensão (*Vorstruktur*) em seus momentos fundamentais. No entanto, a estrutura global do enunciado é fruto de uma modificação redutiva das estruturas fundamentais da compreensão através das quais a interpretação se desenvolve e a articulação explicitativa do sentido se torna possível.

<sup>334</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 173-174; SZ, § 33, p. 154-155.

<sup>335</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 173; SZ, § 33, p. 154.

<sup>336</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 173; SZ, § 33, p. 154.

<sup>337</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 17, p. 305; GA 24, § 17, p. 299.

<sup>338</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 156.

Para que a indicação mostrativa seja possível, para que o ente possa mostrar-se em si mesmo e a partir de si mesmo, é necessário que ele já tenha sido descoberto circunspectivamente em uma aquisição prévia (*Vorhabe*) e articulado intepletivamente sobre a base da abertura originária do ser-no-mundo. Ou seja, o enunciado em sua determinação de mostração indicativa descobre o ente a partir do contexto prático-operativo no qual se encontra inserido. O que se verifica, a partir disso, é que o *como* hermenêutico do mundo possibilita o enunciado em seu caráter de mostração indicativa. Por estar ontologicamente fundado no mundo, então, o enunciado pode descobrir e fazer ver em uma mostração indicativa o ente, que será caracterizado como sujeito de uma oração, conforme o sentido que o mundo lhes determina. “O enunciado [...] se move já sempre sobre a base do ser-no-mundo”<sup>339</sup>. No entanto, o ente *com o qual* (*Womit*) se lida no plano do trato prático-operativo, apreendido a partir de uma aquisição prévia, converte-se no *sobre o quê* (*Worüber*) do enunciado mostrativo. A transformação que a aquisição prévia sofre diz respeito ao fato de que, nessa perspectiva, ela é vinculada a um ente como objeto (*Gegenstand*) temático. Com isso, oculta-se o que está disponível e destaca-se o que nele subsiste, abrindo o acesso para a posterior determinação de propriedades<sup>340</sup>.

O enunciado necessita igualmente de uma visão prévia (*Vorsicht*) que permita que se extraia, de um determinado recorte aspectual, o predicado a ser atribuído ao ente, ou seja, a determinação a ser declarada do sujeito. Do mesmo modo como a mostração indicativa, em um primeiro momento, provê a origem do sujeito do enunciado a partir da aquisição prévia, a determinação predicativa necessita de uma visão prévia para explicar a origem do predicado através do qual se determina o sujeito. O ver prévio situado no plano da experiência antepredicativa destaca, de modo não expresso, o aspecto que assumirá a função de predicado no enunciado<sup>341</sup>. É a própria interpretação, na medida em que explicita o aberto pelo compreender, que põe em evidência o aspecto predicado. Toda articulação linguística, processada via enunciado, do que é aberto pelo compreender, é dependente da articulação compreensivo-interpretativa. Pela mesma razão, toda operação de determinação predicativa também pressupõe, portanto, a interpretação (*Vorsicht*). No entanto, com o enunciado, a visão prévia intenciona o ente estritamente a partir dele mesmo voltando-se para aquilo que subsiste

<sup>339</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 156.

<sup>340</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 176; SZ, § 33, p. 158.

<sup>341</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 157.

em sua disponibilidade. Abre-se, com isso, a possibilidade de que o ente venha a ser caracterizado somente por propriedades<sup>342</sup>.

Isto comporta uma modificação paralela do “ver prévio”, na medida em que dito “ver” aponta agora para o que “subsiste” no “disponível”. O “ver” que descobre o que está presente “subsistentemente” já não é o “ver em torno” que ilumina imediatamente o trato prático-operativo, mas é o puro “dirigir o olhar” (*Hinsicht*) do acesso teórico-contemplativo<sup>343</sup>.

Por último, do mesmo modo que o enunciado está remetido à aquisição e visão prévias, tal processo demanda igualmente uma conceituação prévia (*Vorgriff*). Enquanto comunicação todo enunciado envolve uma articulação significativa daquilo que é mostrado indicativamente e determinado predicativamente. Tal articulação significativa, do que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo<sup>344</sup>, é desdobrada necessariamente a partir de um determinado aparato conceitual, possibilitando, assim, que a comunicação possa se desenvolver no modo da partilha com outrem.

Ao afirmar que todo enunciado é circunscrito por pré-concepções, Heidegger tem em vista que uma experiência com entes disponíveis realizada no nível da lida prática, ao ser transposta para o nível predicativo, pode ser articulada de modos diversos a partir do repositório pré-conceitual à disposição. Por exemplo, quando Heidegger faz alusão aos seguintes enunciados: “o martelo é pesado”, “o peso é do martelo” e “o martelo tem a propriedade de ser pesado”<sup>345</sup>, o que está implícito nesses três modos de expressão é que eles articulam, recorrendo a possibilidades diferentes de conceitualização, uma única e exclusiva experiência significativa desencadeada em nível antepredicativo.

As conceituações que são empregadas, no nível predicativo de articulação, são sempre, de algum modo, configuradas previamente e determinadas por uma articulação compreensivo-interpretativa equivalente, no entanto, não expressa através de palavras, visto que a interpretação (embora possa vir a ser) não corresponde a uma elaboração predicativo-proposicional da compreensão<sup>346</sup>. O enunciado em seu caráter comunicativo representa, assim, a concretização de apenas uma das múltiplas possibilidades de conceitualização que, de certa maneira, já se encontram previamente delineadas através da trama de elementos expressivos como os quais é possível contar através das linguagens histórico e faticamente

<sup>342</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 176; SZ, § 33, p. 158.

<sup>343</sup> VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 110.

<sup>344</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 157.

<sup>345</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 157.

<sup>346</sup> No contexto da lida prática ocupacional, o pronunciamento de uma proposição não tem o sentido de uma articulação apofântica, mas é tão somente uma expressão explicitativa dessa mesma lida ou de um comportamento do existente humano.

constituídas<sup>347</sup>. Nesse sentido, todo enunciado pressupõe a totalidade de uma linguagem visto que esta abriga em si uma conceitualização sempre já elaborada<sup>348</sup>. Contudo, aquilo que é comunicado pelo enunciado não necessita ter o ente mostrado indicativamente e determinado predicativamente ao alcance da mão e da visão para que possa ser compartilhado. O ente vem ao encontro em uma maneira diversa relativamente ao modo como originariamente se mostra na experiência direta e imediata com ele onde se encontra a fonte originária de toda significatividade à qual se acha remetido. Assim, esta nova forma de vir ao encontro pode ser a causa de um progressivo encobrimento do ente visto que propicia um acesso de segunda ordem, um acesso análogo, mas não igual à experiência originária antepredicativa com o ente<sup>349</sup>.

Assim sendo, “do mesmo modo que a interpretação em geral, o enunciado também tem necessariamente seus fundamentos existenciais na [aquisição prévia], no modo prévio de ver e no modo prévio de [conceber]”<sup>350</sup>. Conforme se verifica, somente ao se resgatar o momento antepredicativo da estrutura do enunciado, ou seja, somente com base em um retorno à dimensão do como hermenêutico, é possível explicitar seu alcance ontológico. Sem o contato compreensivo, contato primeiro com todo o ente do qual não se pode separar a referência ao mundo que constitui todo *Dasein*, não é possível a realização do enunciado.

A partir da apresentação dos momentos do processo enunciativo, podemos perceber além das modificações na estrutura prévia do compreender que o possibilitam, conseqüentemente, uma modificação na estrutura *como* da interpretação que torna possível a exibição apofântica do ente. O como hermenêutico da interpretação, ao atingir o nível enunciativo, é nivelado à condição de como apofântico. Ou seja, “ao realizar o enunciado na forma da predicação e, concretamente no sentido do enunciado categórico, o ‘como’ primariamente compreendido se nivela, por sua vez, com a pura e simples determinação da coisa”<sup>351</sup>.

O que desencadeia tal nivelamento é uma descontextualização individualizante do ente provocada por uma mudança na compreensão de ser quando da passagem do nível interpretativo, do trato prático-operativo, para o nível do enunciado teórico. No nível da interpretação, a partir da totalidade de conformidade, o ente é compreendido como utensílio

<sup>347</sup> Cf. VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 108.

<sup>348</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 157.

<sup>349</sup> No caso da concepção prévia quando elevada ao nível enunciativo e vinculada ao aspecto comunicativo, Heidegger não apresenta modificações específicas que, porventura, ocorrem.

<sup>350</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 175; SZ, § 33, p. 157.

<sup>351</sup> HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 127; GA 21, § 12, p. 153.

disponível e em função do cumprimento de uma possibilidade existencial do *Dasein*. Nesse caso, como Heidegger procurou deixar claro, a não tematicidade do ente é essencial para que ele possa ser tomado como algo disponível *para* o trato prático operativo<sup>352</sup>. Já na tematização proposicional, o ente é deslocado, por assim dizer, do contexto significativo abrangente no qual se encontra primariamente inserido para se tornar objeto individualizado da determinação predicativa.

O resultado final desse processo não é equivalente à experiência original visto que o ente que vem ao encontro é compreendido a partir de um novo modo de ser. O descobrimento temático compreende o ente no modo de ser da subsistência acarretando, assim, um encobrimento do modo de ser utensiliar e disponível desse mesmo ente do mundo circundante que é significativamente interpretado em sua estrutura como hermenêutica<sup>353</sup>. Além disso, a subsistência implica uma interrupção da referencialidade que vincula a funcionalidade do ente à satisfação de propósitos existenciais do *Dasein*. Toda a estrutura enunciativa encontra-se, então, retida única e exclusivamente no estado subsistente do ente apofanticamente visado e, conseqüentemente, desvinculada de formas fáticas de existência, de modos concretos de estar no mundo. Desse modo, o acesso ao ente em nível predicativo, por ocasião da tematização e objetificação, traz como consequência uma espécie de empobrecimento significativo, uma perda do solo originário de manifestação do ente.

Uma vez que o ente fica desvinculado do complexo referencial significativo antepredicativo, ele deixa de vir ao encontro circunspectivamente como algo disponível para ser, então, apreendido por um puro ver (*Hinsicht*) no marco do acesso teórico-contemplativo. O como hermenêutico é, portanto, separado dos complexos de referências utensiliares, do todo de conformidades do mundo. Em vista disso, o como apofântico, decorrente da transformação da interpretação em enunciado, realiza sua função de apropriação e descobrimento não a partir do complexo de referências utensiliares, mas do próprio ente subsistente sobre o qual (*Worüber*) a proposição enuncia. Por meio do como apofântico, o enunciado, então, nivela a totalidade dos entes ao status de coisas subsistentes dotadas de propriedades (peso, tamanho, cor...) que se tornam conteúdo para a determinação predicativa<sup>354</sup>. Este determinar tematizante que ocorre no enunciado é, portanto, ele mesmo um modo de descobrir dotado necessariamente da estrutura do como, mas que deve ser

---

<sup>352</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §15, p. 91; SZ, § 15, p. 69.

<sup>353</sup> Cf. VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 110.

<sup>354</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 128-131; GA 21, § 12, p. 153-158.

entendido enquanto uma modificação niveladora da originária estrutura como hermenêutica<sup>355</sup>.

O como apofântico, que é a estrutura nuclear de articulação própria do plano da determinação predicativa, portanto, não se apropria do compreendido a partir da totalidade de conformidade do mundo, que em sua trama de significatividade confere a identidade ontológica do utensílio enquanto disponível.

O “como” já não chega em sua função de apropriação até uma totalidade [conformativa]. Ele foi separado de suas possibilidades de articulação das relações referenciais da significatividade que constitui a circummundaneidade. O “como” é repellido ao plano indiferenciado do que somente subsiste<sup>356</sup>.

Isso demonstra que a trama total de referencialidade e significatividade, que constitui o mundo, não é acessível quando se considera o ente intramundano segundo a modificação redutiva que o compreende e apresenta como subsistente. Já a disponibilidade de qualquer utensílio, conforme reiteradamente salientamos, é sempre considerada a partir da ligação que este mantém com a totalidade referencial-relacional em conformidade na qual está inserido. A inteligibilidade do ente depende de certa compreensão, ainda que não explícita, do todo significativo no qual se situa. Contudo, na medida em que se confere uma determinação temática a um ente, ele é deslocado do contexto que o torna inteligível e, do mesmo modo, não mais vinculado à satisfação de possibilidades existenciais do ser humano. O caráter original de ser do ente é, então, ocultado “na medida em que já não existe imediatamente como utensílio, mas como mera coisa presente na qual eu constato uma *propriedade* e lhe atribuo de modo que na própria atribuição determino a coisa”<sup>357</sup>.

Concentra-se, com isso, a atenção no que se determinou predicativamente, e, ao mesmo tempo, encobre-se o contexto relacional-referencial, o horizonte significativo no qual primariamente o ente se manifesta, de modo que já não é possível diferenciá-lo como um utensílio disponível para a satisfação de determinadas funções práticas. Esse encobrimento causado pelo nivelamento do complexo significativo do mundo, contudo, é justamente a condição de possibilidade para que ocorra a determinação do ente de modo predicativamente articulado. Somente a partir de tais modificações estruturais, portanto, que tem origem o *logos* apofântico.

<sup>355</sup> “Esta modificação da estrutura do ‘como’ no enunciado pressupõe sempre a estrutura originária do ‘como’, a saber, a compreensão subjacente daquilo que se nivela no enunciado e graças a este”. HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 132; GA 21, § 12, p. 159.

<sup>356</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 176; SZ, § 33, p. 158.

<sup>357</sup> HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 132; GA 21, § 12, p. 159.

Na medida em que, via tematização, o ente torna-se objeto da predicação enunciativa, o complexo referencial significativo do mundo é relegado a um segundo plano. Essa transição acarreta, portanto, o que Heidegger procura mostrar, através do rol de discussões referente à mundaneidade do mundo, passando pela tematização do conhecer como um modo derivado de ser-no-mundo, que é o que ele chama de desmundanização do mundo<sup>358</sup>. A desmundanização é consequência da dissolução do complexo referencial de significatividade do mundo da vida, uma subversão que vê coisas subsistentes sem possibilidades de se alcançar a síntese hermenêutica que deixa os entes ser ou vir à tona na forma de algo como algo revestido pelo caráter do significado, dotado de sentido. Desse modo, mostra-se “o fato de que a partir das meras coisas, despojadas de todo significado, é impossível recuperar metodicamente o mundo e o ente intramundano, tal como estes se manifestam em toda sua riqueza significativa, antes de toda teoria, já no acesso prático operativo”<sup>359</sup>.

No entanto, mesmo que o mundo não possa ser recuperado, no nível predicativo, em sua integralidade significativa, ele permanece operando como um suposto, pois é pelo fato de o *Dasein* ser em um mundo que ele pode fazer enunciados acerca de si mesmo, dos entes intramundanos e do próprio mundo. E isso somente é possível sob a pressuposição de que o *Dasein* como ser-no-mundo pode já sempre abrir a significatividade do mundo.

*O comportamento intencional no sentido do enunciar algo funda-se, segundo sua estrutura ontológica, na constituição fundamental do [Dasein], que caracterizamos como ser-no-mundo. É só porque o [Dasein] existe sob o modo do ser-no-mundo que o ente lhe é desvelado com sua existência; e isto de tal modo que este ente desvelado pode se tornar objeto de um enunciado*<sup>360</sup>.

Como foi possível verificar, a possibilidade do enunciado, de certo modo, depende de que o ente não compareça tal como aparece no compreender originário. Ou seja, o ente deve revelar-se como um ente subsistente, objetificado, e não como um ente disponível. Desse modo, com a transformação da estrutura *como*, os entes tornam-se objeto de um enunciado. Se na compreensão e interpretação, os entes são desvelados em toda sua complexidade significativa, ao se alcançar o estatuto enunciativo, os entes passam a ser determinados em suas propriedades. Podemos melhor verificar todos esses aspectos, concernentes à

---

<sup>358</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 14, p. 87; SZ, § 14, p. 65.

<sup>359</sup> VIGO, A. G. *Juicio, experiencia, verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2013, p. 260.

<sup>360</sup> HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a, § 17, p. 302; GA 24, § 17, p. 296.

transformação da estrutura hermenêutica em estrutura apofântica-enunciativa, na afirmação de Heidegger que segue:

O ente mantido [na aquisição prévia], o martelo, por exemplo, está como utensílio, imediatamente [disponível]. Se este se torna “objeto” de um enunciado, com a atitude enunciante já se produz antecipadamente e de um só golpe uma mudança [na aquisição prévia]. O *com-quê* – do caráter disponível – do ter que fazer ou da realização, converte-se em um “*acerca-de-quê*” do enunciado mostrativo. A maneira prévia de ver aponta a algo que [subsiste] no disponível. *Por meio* do olhar contemplativo e *para* ele, o [disponível] se oculta enquanto [disponível]. [...] Agora, pela primeira vez, abre-se o acesso a algo assim como as *propriedades*. O “quê” [da enunciação] determinante do que [subsiste] é extraído do [subsistente] enquanto tal. A estrutura do “como” da interpretação experimenta assim uma modificação<sup>361</sup>.

Com base nos aspectos explanados, que mostram o processo de derivação do enunciado em relação à interpretação e a modificação da estrutura como hermenêutica em apofântica, é preciso ressaltar que Heidegger, ao abordar essa discussão, inaugura um novo modo de tratar o enunciado em que não se sobressai somente seu aspecto apofântico, mas, sobretudo, evidencia-se sua gênese a partir do universo hermenêutico ligado à práxis cotidiana, ligada ao como do ser-no-mundo. Através da recondução do enunciado proposicional a suas origens na experiência antepredicativa, Heidegger propõe-se a mostrar que o modo de relação predicativa com o ente pressupõe um acesso ao mundo e ao ente intramundano que não é possível prover de modo teórico. “Por isso, o determinar enunciando nunca é um descobrir primário, o determinar enunciando nunca determina uma relação primária e original com o ente. Este logos jamais pode chegar a ser o fio condutor para a pergunta acerca do que é o ente”<sup>362</sup>.

Portanto, é o mundo aberto compreensivamente na experiência antepredicativa que sustenta o enunciado, que é condição de possibilidade da própria afirmação. Toda potencialidade significativa e de descoberta do enunciado não é possível a não ser em uma estrita conexão ao complexo total de referencialidade e significatividade constitutivo do mundo. Com isso, conforme afirma Stein:

É como se o ser humano se movesse num mundo em que ele se comunica por meio de enunciados afirmativos ou negativos, mas ao mesmo tempo depende de uma estrutura que precede esse discurso, acompanhando um modo de ser no mundo prático, no qual ele opera desde sempre enquanto se compreende como ser<sup>363</sup>.

<sup>361</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §33, p. 176; SZ, § 33, p. 158.

<sup>362</sup> HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b, § 12, p. 132; GA 21, § 12, p. 159.

<sup>363</sup> STEIN, E. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2013, p. 165.

### 3.3 A origem ontológica do comportamento teórico

Se na discussão fenomenológica a primazia do ontológico em relação ao epistemológico é defendida, isto ocorre na medida em que, para Heidegger, a constituição ontológica dos entes deve ser o ponto de partida a ser considerado por qualquer investigação teórica. E se, nesse sentido, a práxis cotidiana de operações compreensivas é tomada em primeiro plano nas investigações, esse aspecto não representa, contudo, por parte da fenomenologia hermenêutica, uma recusa aos modos epistemologicamente especializados de investigação. Antes, o que Heidegger reivindica, através do método fenomenológico e remetendo a discussão ao nível antepredicativo de realização do sentido, é um mostrar, um fazer ver que os modos teóricos não conseguem dar conta. E, para além disso, que o comportamento teórico, enquanto uma modalidade de ser-no-mundo, não consiste em uma atividade meramente intelectual<sup>364</sup>, mas também deve ser reconhecido como um modo de existência do ser humano.

Como procuramos ressaltar, as discussões heideggerianas a respeito do comportamento teórico, conhecimento, ciências, concentram uma crítica à interpretação do conhecimento do mundo externo consolidada pelo paradigma cartesiano. Na perspectiva cartesiana, a única e autêntica via de acesso a esse ente, ao mundo, é o conhecimento, a *intellectio*, especialmente no sentido do conhecimento físico-matemático. Tal interpretação, orientada ontologicamente pelo ser enquanto “constância daquilo que simplesmente subsiste”, modelou não apenas a epistemologia, mas foi decisiva quanto ao modo de conceber o comportamento teórico, uma vez que o ser do existente humano é apreendido do mesmo modo que o ser da *res extensa*<sup>365</sup>.

Nesse sentido, com a fenomenologia, Heidegger trabalha para desinflar o conjunto de ideias pressuposto pelo modelo cartesiano, buscando mostrar que todo o conhecimento funda-se no modo de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Trata-se, portanto, de um diagnóstico que toma a noção de ser-no-mundo, ou seja, uma instância existencial como ponto de partida ou condição de possibilidade para toda e qualquer explicação epistemológica. Assim sendo, o comportamento teórico das ciências, na medida em que derivado do comportamento prático cotidiano orientado circunspectivamente, é interpretado como um modo do ser humano

<sup>364</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 372; SZ, § 69, p. 358.

<sup>365</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, §21, p. 117; SZ, § 21, p. 95.

comportar-se<sup>366</sup> no mundo, e não apenas com base em uma perspectiva proposicional e justificacional.

Ao descrever a cotidianidade do existente humano, Heidegger destaca que este é constituído por uma estrutura hermenêutica, ou seja, uma estrutura compreensiva interpretativa que possibilita que os entes sejam descobertos a partir de uma totalidade significativa que corresponde ao mundo. A condição de possibilidade de apreensão de tal totalidade efetiva-se pela compreensão própria do *Dasein* da situação em questão que já sempre se encontra. Resulta disso que toda possibilidade de inteligibilidade se radica em um horizonte compreensivo originado de nosso envolvimento prático ocupacional no mundo como uma matriz de significatividade.

Heidegger, com base na sua abordagem do *Dasein*, estabelece como modos de acesso pré-científicos aquilo que terminologicamente descreve como modos de comportamento da ocupação circunspectiva – do trato ocupado com o ente, junto ao qual, em cada caso, residimos<sup>367</sup>.

A intenção por trás da tematização da origem ontológica do comportamento teórico é compreender como a ocupação prática, guiada pela circunspeção (*Umsicht*), transforma-se em descoberta teórica. Além disso, consta igualmente no escopo dessa problemática responder a questão sobre as condições de possibilidades, inerentes à constituição de ser do *Dasein* e existencialmente necessárias, para que ele possa existir no modo da pesquisa científica<sup>368</sup>. A finalidade desse questionamento é, no círculo interno da ontologia fundamental, chegar a um conceito existencial de ciência, deixando claro que deste “difere o conceito ‘lógico’, que compreende a ciência em função de seus resultados, e a define como ‘um conjunto de proposições verdadeiras, isto é, válidas’<sup>369</sup>”.

Com tal conceito existencial de ciência, Heidegger percorre outra via de compreensão, passando, portanto, como já foi dito, a considerar as ciências como um modo de existir, isto é, “como modo de ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e o seu ser”<sup>370</sup>. Todavia, os modos de existência uma vez que são modos de abertura de mundo e de encontro com entes caracterizam-se a partir de projeções compreensivas do ser. As condições de possibilidade do comportamento teórico, portanto, são referidas à abertura (*Erschlossenheit*) e à projeção (*Entwurf*) dos diferentes sentidos de ser. Desse modo, a projeção do ser do ente

<sup>366</sup> “Todo comportamento científico assenta-se sobre a base de um comportamento já existente em relação ao ente”. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 211.

<sup>367</sup> VON HERRMANN, F.W. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann, 1981, p. 22.

<sup>368</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 371; SZ, § 69, p. 357.

<sup>369</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 371; SZ, § 69, p. 357.

<sup>370</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 371; SZ, § 69, p. 357.

enquanto sentido “torna possível a atitude teórica, ou seja, o tornar manifesto o ente exclusivamente em virtude de seu desvelamento”<sup>371</sup>.

A tese heideggeriana, portanto, é de que os modos teóricos de comportamento encontram-se ancorados em condições estruturais que são concernentes à natureza existencial do *Dasein*. O surgimento do comportamento teórico, nesse sentido, é compreendido como modificação a partir dos modos de existir referentes ao trato prático cotidiano. Contudo, tal modificação não implica uma suspensão da práxis, uma abstenção de todo manejo, pois “assim como a prática possui seu ver específico (‘teoria’), assim também não há investigação teórica que não tenha sua prática própria”<sup>372</sup>. O que ocorre, nesse processo, é que a intencionalidade do comportamento teórico está direcionada exclusivamente para o descobrimento expreso dos entes. Ou seja, nessa modificação da finalidade do comportamento teórico, verifica-se um descobrimento de entes voltado para o puro descobrimento. O elemento que regula a investigação deve ser tão somente o ente considerado em si mesmo e não em uma vinculação à totalidade significativa na qual se insere. Assim sendo:

a atitude teórica negligencia as projeções nas quais está fundada acreditando que ela realmente encontra fatos nus e não mediados, ou, além disso, ela supõe que essas projeções podem em si mesmas ser explicadas propriamente em termos simplesmente dados<sup>373</sup>.

Quando se fala, por exemplo, o martelo é pesado, esta frase pode expressar uma reflexão resultante do uso da ferramenta martelo em uma ocupação que ao manejar tal utensílio percebe que seu peso dificulta ou facilita o manejo. Porém, a mesma frase pode significar que o ente descoberto circunspectivamente como martelo tem a propriedade de ser pesado. Nesse último caso, o martelo já não é mais visto como uma ferramenta que possui alguma serventia para o existente humano e a partir de uma totalidade de utensílios, mas tão somente como um corpo dotado da propriedade do peso. “O ente que se acha a nossa frente não é mais tomado como uma coisa de uso [...], não é mais tomado como objeto do processamento e do zelo técnicos, mas como um corpo material por si subsistente”<sup>374</sup>. Esse aspecto consiste, como afirma Heidegger, em um modo novo de ver o ente que primariamente encontrado como disponível vem ao encontro como subsistente<sup>375</sup>.

<sup>371</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 213.

<sup>372</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, § 69, p. 971; SZ, § 69, p. 358.

<sup>373</sup> RICHARDSON, J. *Existencial epistemology: a heideggerian critique of the cartesian project*. New York: Oxford University Press, 1986, p. 51.

<sup>374</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 199.

<sup>375</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 375; SZ, § 69, p. 361.

A pura descoberta dos entes em seu caráter subsistente (*Vorhandenheit*), realizada pelos modos teóricos de investigação, resulta de uma modificação do sentido de ser projetado compreensivamente. O sentido de ser projetado pela compreensão como algo disponível (*Zuhandenheit*) passa a ser projetado como algo subsistente (*Vorhandenheit*). Ou seja, os entes inicialmente considerados quanto a sua serventia e inseridos em uma trama significacional, passam a ser vistos pelas suas propriedades isoladas, em seu caráter de subsistência. A modificação da compreensão de ser do ente intramundano torna-se mais clara quando este é tomado a partir de sua natureza física. No exame da natureza física do ente temático da pesquisa científica, não só a serventia do ente é preterida, como se torna indiferente o lugar ocupado por ele no mundo circundante (*Umwelt*)<sup>376</sup>. “O lugar próprio converte-se em uma mera posição no espaço e no tempo, em um ‘ponto dentro do mundo’ que em nada se distingue dos demais”<sup>377</sup>. Com a modificação da compreensão de ser, o próprio mundo circundante já não tem mais limites para que se queira reivindicar que o lugar do ente no mundo seja delimitado. Interessa apenas a tematização do todo de um ente subsistente, de modo que mais segura será a investigação metodológica “quanto mais adequadamente fique compreendido, na compreensão de ser direcionadora, o ser do ente que deve ser investigado e, por fim, quanto mais adequadamente fique articulado, em suas determinações fundamentais, o conjunto dos entes como possível domínio objetivo de uma ciência”<sup>378</sup>.

Todavia, esse aspecto não é decisivo para que ocorra o comportamento teórico. O ente não precisa perder seu caráter de disponibilidade para tornar-se objeto de uma investigação teórica. É o caso, por exemplo, tanto da história quanto da economia, em que o caráter disponível do ente pode ser considerado nas investigações por elas realizadas.

A modificação da compreensão de ser não parece necessariamente constitutiva da gênese do comportamento teórico “em relação às coisas”. Certamente, que não – se “modificação” quer dizer: mudança naquilo que a compreensão compreende como o modo de ser do ente que está diante<sup>379</sup>.

Decisivo para a origem do comportamento teórico é a modificação da elaboração explicitativa da compreensão de ser constitutiva dos modos prático-cotidianos do *Dasein*, ou seja, a modificação da maneira como se realiza a investigação. A possibilidade da atitude de objetificação, estruturalmente necessária ao comportamento teórico, é decorrente de tal transformação da compreensão de ser. O processo de objetificação origina-se de uma

<sup>376</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 376; SZ, § 69, p. 361.

<sup>377</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 376; SZ, § 69, p. 362.

<sup>378</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 376; SZ, § 69, p. 362.

<sup>379</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 375; SZ, § 69, p. 361.

modificação que consiste na efetivação elaborada e explícita do projeto, concernente à compreensão, não apenas para um único sentido de ser. A compreensão de ser projetada, de modo explícito e elaborado, instaura a possibilidade de um domínio ôntico de investigação, abrindo modos diversos de acesso à pura descoberta. “O projeto científico do ente com o que, de alguma maneira, já sempre nos encontramos faz compreender explicitamente o seu modo de ser, e de tal forma que com isso tornem-se manifestos os diferentes caminhos para o puro descobrimento do ente intramundano”<sup>380</sup>. Portanto, a condição necessária para a origem ontológica dos modos teóricos de investigação não é a projeção do ente em seu caráter de subsistência, mas a projeção explícita e elaborada do sentido de ser do domínio de referência teórica em questão.

A partir da análise e explicitação dessa modificação, Heidegger busca apresentar as condições necessárias para a origem ontológica da ciência, enquanto comportamento teórico que descobre entes, bem como delinear um conceito de ciência baseado na existência autêntica compreendida como decisão em função da verdade. Tal tarefa guarda um compromisso com a estruturação dos conceitos fundamentais da compreensão de ser da qual são dependentes:

os fios condutores dos métodos, a estrutura do aparato conceitual, a correspondente possibilidade de verdade e certeza, o modo de fundamentação e demonstração, a modalidade do caráter vinculativo e o modo de comunicação. O conjunto desses momentos constitui o conceito existencial pleno da ciência<sup>381</sup>.

Na elaboração do conceito existencial de ciência, o comportamento teórico é também caracterizado, por Heidegger, em sua estrutura fundamental, pelos procedimentos de tematização e objetificação. A tematização corresponde à totalidade do projeto científico, ao qual “pertence a articulação da compreensão de ser, a delimitação do domínio de objetos guiada por essa compreensão de ser, e o delineamento do aparato conceitual adequado ao ente”<sup>382</sup>. Em outras palavras, esse procedimento, através da elaboração e articulação de conceitos fundamentais, abre um domínio de objetos que servirá de base para a realização da descrição teórica.

A tematização deixa livre os entes intramundanos para serem tornados objetos da investigação, para que possam ser projetados para uma pura descoberta. Todavia, a tematização somente é possível a partir de um transcender, de uma ultrapassagem do ser

---

<sup>380</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 377; SZ, § 69, p. 363.

<sup>381</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 377; SZ, § 69, p. 362.

<sup>382</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 377; SZ, § 69, p. 363.

humano para além das fronteiras do ente<sup>383</sup>, em direção às significações em que algo é identificado como algo determinado. Por exemplo, algo identificado como objeto temático da investigação; algo identificado como prática científica ou como aparelhamento de pesquisa, etc. Portanto, a apropriação de *algo como algo* só é possível enquanto apoiada na condição de transcendência do *Dasein*, isto é, no *factum* da compreensão de ser que já sempre nos acompanha seja nas ocupações cotidianas, seja no modo da pesquisa teórica.

Consoante a isso, a partir da projeção realizada tematicamente decorrem diferentes caminhos de realização do descobrimento científico orientado para a objetificação. Assim, a tematização objetifica, na medida em que torna o ente um objeto. Não é a existência em si do ente que é posta como objeto, mas o ente é tornado objeto para a investigação como um polo suscetível à interrogação e determinação. A objetificação, desse modo, consiste em uma possibilidade que produz a compreensão explícita de ser que permite o comportamento científico enquanto tal. Uma vez que a finalidade do comportamento teórico é a descoberta e delimitação de um determinado domínio ôntico, a objetificação efetiva expressamente uma projeção de ser em conformidade com tal finalidade. Ou seja, efetiva uma projeção do ente como um objeto portador de propriedades, em que a enunciação descritiva e a justificação são compreendidas como os processos apropriados na relação com esse ente. Assim sendo, os entes deixam de ser projetados em virtude de seus propósitos práticos relacionados a interesses e projetos humanos, para serem apreendidos, exclusivamente, em sua remissão a domínios de objetos.

Tanto a tematização como a objetificação têm sua origem em uma modificação que consiste na elaboração explicitativa da compreensão de ser que rege as ocupações cotidianas. É a partir da análise e explicitação dessa modificação, que Heidegger busca apresentar as condições necessárias para a origem ontológica da ciência, enquanto comportamento teórico, bem como delinear um conceito de ciência baseado na existência autêntica compreendida como decisão de existir em função da verdade. A decisão de existir em função de uma possibilidade existencial remetida à verdade, ou seja, em função do desvelamento de entes em que o ente é manifesto nele mesmo, como algo totalmente específico<sup>384</sup>, diz respeito a um existir voltado para a pura descoberta, tematização e objetificação de entes<sup>385</sup>. E é, nesse sentido, que o comportamento teórico referido à verdade pode ser entendido em seu vínculo a enunciados verdadeiros e de descoberta de entes de um determinado campo de referência

<sup>383</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69, p. 378; SZ, § 69, p. 363.

<sup>384</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, p. 212.

<sup>385</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c, § 69b.

teórica. Verdade, nesse sentido, como é possível verificar, não diz respeito à noção ontológica vinculada à abertura (*Erschlossenheit*), mas se funda nessa verdade originária e no caráter de transcendência do *Dasein*. Assim, este existir que se projeta para o poder-ser na verdade tem como condição necessária que o *Dasein* seja constituído pelo modo de ser da abertura, como ente que enquanto ser-no-mundo descobre entes em geral, e não apenas no modo da pesquisa teórica.

Tal discussão leva ao reconhecimento de uma dimensão filosófica nos fundamentos da investigação teórico-científica. Ginev designa esta dimensão como contexto de constituição e defende que a fenomenologia heideggeriana, em sua reformulação da fenomenologia transcendental husserliana, fez surgir um novo paradigma que é o da análise constitucional. Nesse novo paradigma, instaurado através da reformulação hermenêutica da fenomenologia, a interpretação passa a ser compreendida como uma realização intrínseca a todas as atividades humanas, inclusive teóricas. Ginev busca mostrar, dentro de uma concepção fenomenológico-hermenêutica da pesquisa científico-natural, que é possível uma interpretação da racionalidade científica para além de um “fundacionalismo epistemológico”. Seu objetivo, porém, é tão somente “delinear um contexto de estudo da pesquisa científico-natural na qual a estrutura prévia hermenêutica específica do fazer tal pesquisa pode ser revelada”<sup>386</sup>. Ao ser interpretada nessa perspectiva, a estrutura prévia hermenêutica da pesquisa científica permite que se compreenda mais precisamente a ciência como um modo particular/característico de ser-no-mundo.

As problematizações até aqui expostas nos fazem ver que a fundação de uma ciência traz presente em si uma série de conceitos e condições que não dizem respeito a questões instauradas pelas próprias ciências, pois são questões de natureza filosófica. A tematização desses supostos pode ser caracterizada como uma fundamentação que, por ser filosófica, compreende investigações sobre a objetificação e tematização específicas de cada disciplina científica. É nesse sentido que a filosofia “pode abrir um nível de compreensão que é em princípio fechado às ciências”<sup>387</sup> e que recupera, sobretudo, seus laços com a vida, com a existência fática. Aqui, um comentário de Merleau-Ponty reforça o que desde o início nos empenhamos em mostrar: o filósofo da fenomenologia da percepção afirma que “se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos

---

<sup>386</sup> GINEV, D. On the hermeneutic fore-structure of scientific research. *Continental Philosophy Review*, Holanda, n. 32, pp. 143-168, 1999.

<sup>387</sup> GUIGNON, C.B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, p. 183.

primeiramente despertar essa experiência do mundo do qual ela é expressão segunda”, pois “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo da vida”<sup>388</sup>.

---

<sup>388</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 3.

## CAPÍTULO 4 – KARL-OTTO APEL E A COMPLEMENTARIDADE ENTRE CONSTITUIÇÃO DO SENTIDO E JUSTIFICAÇÃO DA VALIDADE

### 4.1 Apel e as possibilidades de um debate epistemológico que emerge do horizonte do ser-no-mundo

É sabido que o método fenomenológico, tal como Heidegger o expõe em *Ser e Tempo*, está amalgamado à própria dinâmica de exposição e desdobramento dos existenciais, ou seja, às condições hermenêuticas, com elas confundindo-se. Nesse sentido, tais condições podem ser pensadas como uma espécie de “conhecimento do conhecimento (*episteme epistemes*)”<sup>389</sup> ou mesmo como condições hermenêuticas que podem, em certo grau, ser equiparadas a condições epistêmicas.

Na medida em que o conceito de ser-no-mundo pode ser compreendido como um desdobramento conceito de mundo da vida, “como o lugar último ao qual remetemos quando enunciamos proposições acerca da realidade, como o ponto último além do qual não podemos retroceder no conhecimento, como aquilo que dá critérios de conhecimentos e caráter de teoria às ciências”<sup>390</sup>, de certo modo, é possível afirmar que ele comporta um sentido epistemológico. Taylor Carman, em *Heidegger’s analytic*, reforça essa interpretação ao realizar uma aproximação daquilo que, em *Ser e tempo*, aparece como condições hermenêuticas de acesso aos entes (a dinâmica de desdobramento dos existenciais) às condições epistêmicas tal como Henry Allison apresenta em sua interpretação do idealismo transcendental de Kant.

Allison elenca uma série de determinantes que qualificam as condições epistêmicas kantianas. Carman não defende uma equiparação integral entre ambas as condições (epistêmicas e hermenêuticas), mas se apropria de um fator em particular, qual seja: de que o conhecimento teórico, embora todos processos e operações sofisticadas que envolve, em última instância, é um modo de relação com entes. A interpretação compreensiva, por sua vez, também corresponde a um modo de relação com entes. A partir disso, Carman conclui que “condições hermenêuticas devem elas mesmas ser condições epistêmicas uma vez que o

---

<sup>389</sup> Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Sobre a fundamentação. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 19.

<sup>390</sup> Cf. STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012, p. 47.

conhecimento é uma forma de interpretação e condições de interpretação são a fortiori condições de conhecimento”<sup>391</sup>.

Compreendemos, no entanto, que defender o conceito de ser-no-mundo como um conceito epistêmico, não só na medida em que é um correlato do conceito de mundo da vida, mas também enquanto modo de ser que pode ser caracterizado como condição hermenêutica, requer, do mesmo modo, um conceito ampliado de epistemologia que reconheça não só o universo antepredicativo enquanto tal, assim como sua interferência no universo teórico. Talvez um passo significativo, quanto isso, são as discussões provenientes da corrente intitulada como epistemologia hermenêutica, que tem Dimitri Ginev, da Universidade de Sofia na Bulgária, entre seus principais representantes. Contudo, as discussões de tal corrente se mantêm, até onde é possível verificar, no círculo interno da fenomenologia hermenêutica e hermenêutica filosófica, sendo necessário, portanto, precisar até que ponto correspondem a uma tentativa de diálogo com as posições da epistemologia contemporânea.

Embora Heidegger, em toda a elaboração de sua filosofia, não tenha tido a intenção de formular uma epistemologia, sabemos que seus debates em grande medida são frutos de uma reabilitação de tematizações tradicionais da epistemologia. Mesmo que predominem contrapontos crítico-destrutivos representativos de uma abordagem de matiz ontológico-existencial, a fenomenologia hermenêutica concentra-se em uma proximidade bastante grande da epistemologia. Com a questão do sentido, por exemplo, Heidegger proporcionou uma mudança paradigmática que permitiu repensar a natureza e os limites do conhecimento, das ciências de um modo completamente diverso daquelas discussões que comumente tivemos acesso na história da filosofia. Ao desenvolver sua discussão sobre como o sentido está constituído e explicitado para nós, através e em torno da estrutura prévia (*Vorstruktur*) da compreensão, Heidegger descobriu, na verdade, uma estrutura de pressuposições antecipatória de toda significatividade do mundo e, por conseguinte, das questões de fundo das epistemologias. Ou seja, uma estrutura prévia para todo inteligir que poderia ser pensada como uma estrutura epistemológica, como uma estrutura que está à base de toda epistemologia dada sua pressuposição pelo universo teórico, conforme procuramos ressaltar através do esquema de derivação teórica (Capítulo 3).

Desse modo, ligando conhecimento e ciências à compreensão, ao círculo hermenêutico, em suma, a um conjunto de elementos histórico-contingentes, Heidegger direcionou-se não para uma supressão da epistemologia entendida aqui em um sentido mais

---

<sup>391</sup> CARMAN, T. *Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 24.

amplo que engloba as teorias do conhecimento e teorias das ciências. Ao contrário, o filósofo procurou mostrar como a epistemologia mesma se funda no *ser-em* do ser-no-mundo do *Dasein*, no entrelaçamento de tais estruturas em torno da *Vorstruktur*. Disso decorre que se não podemos retirar uma epistemologia no sentido lato do termo das descrições fenomenológico-hermenêuticas, não é desarrazoado, no entanto, falar em um debate epistemológico com possibilidades de emergir do cerne da analítica existencial, dos elementos estruturais que constituem o horizonte mesmo do ser-no-mundo.

Essa possibilidade se justifica, além do mais, não só pelo fato de uma severa crítica a toda ideia tradicional de conhecimento ser, nas elaborações heideggerianas, desenvolvida, mas também porque toda gênese e estruturação primária dos processos teórico-científicos se encontram *a priori* remetidas ao horizonte do ser-no-mundo, especificamente à estrutura prévia da compreensão. Assim sendo, se a epistemologia, entre suas múltiplas facetas, pode ser pensada como uma disciplina que define seu estatuto ao voltar-se para a crítica do conhecimento e também para os processos de gênese e estruturação teórico-científica, então, esse caráter corrobora a hipótese que aqui estamos tentando defender.

Aproveitando justamente este vasto campo de possibilidades, suscitado pela ontologia fundamental, podemos conferir o gesto filosófico de Karl-Otto Apel em direção à instauração de um debate ou programa epistemológico a partir de elementos da filosofia heideggeriana do período de *Ser e Tempo*. A suspeita de Apel de que a *Vorstruktur* compreensiva desfruta de uma função central na composição do núcleo de estruturas constitucionais do sentido, no interior da ontologia fundamental, podendo representar a possibilidade de delineamento de uma nova teoria do conhecimento, começou a ganhar corpo já em sua tese doutoral intitulada *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heidegger* (1950). Embora essa tese não tenha sido publicada, não permitindo, assim, que os intérpretes da obra de Apel pudessem conferir os resultados dessa problematização em todos os seus termos, muitos dos ensaios posteriores do autor, de alguma forma, tentam ratificar essa possibilidade.

O que fica premente, em primeiro lugar, é a confirmação, da parte de Apel, de que o conceito de ser-no-mundo, enquanto desenvolvimento e ampliação da proposta husserliana de mundo da vida, representa um reduto último de racionalidade, o ponto de partida primevo ao qual todo conhecimento teórico-científico deveria ser sempre remontado<sup>392</sup>. Consoante a isso,

---

<sup>392</sup> Essa representa a ideia central da presente dissertação, o ponto de partida para toda estruturação da investigação que nos propomos fazer e que procuramos elaborar e explicitar através dos Capítulos 1, 2 e 3. Ou seja, entendemos que tudo que, até aqui, buscamos apresentar constitui-se como o foco temático principal para o

o filósofo reconhece que a estrutura prévia compreensiva do ser-no-mundo, que em seu movimento interpretativo instaura o círculo hermenêutico, proporcionando a constituição do sentido, ou, em outros termos, manifestando o horizonte de inteligibilidade relativo ao sentido do ser-no-mundo, foi um dos grandes ganhos proporcionados pelas discussões da fenomenologia hermenêutica que repercutiu como uma radicalização da problemática transcendental moderna do conhecimento.

Assim, quando Heidegger afirma que o conhecimento dos entes, dos objetos em geral, e, por essa razão, também a prática científica, está sempre na dependência de um processo de compreensão que remete ao mundo da vida (ser-no-mundo), isto é, ao universo *a priori* existencial da constituição do sentido, ele teria proporcionado não somente uma virada paradigmática que permitiu repensar as mais variadas questões caras à epistemologia tradicional. Antes, o que Apel defende é que, ao oferecer uma nova e ampliativa resposta à questão da constituição do sentido e do mundo (*Welt-Sinnkonstitution*) através da estrutura da compreensão, Heidegger teria possibilitado, sobretudo, uma transformação fenomenológico-hermenêutica da filosofia transcendental kantiana relativamente à questão do conhecimento<sup>393</sup>. Em seu entendimento, tanto Kant quanto Heidegger estariam se confrontando em torno de um problema comum, a saber: a procura por responder a pergunta sobre as condições de possibilidade do compreender (conhecer) de mundo e, do mesmo modo, da constituição do sentido do mundo.

Como sabemos, Kant procurou, em grande medida, elaborar a *Crítica da Razão Pura* em torno da pergunta de como podemos conhecer objetivamente as coisas, direcionando, então, sua filosofia transcendental no sentido de “determinar ‘a possibilidade, princípios e âmbito de todo o conhecimento a priori’ através da análise das condições sob as quais os objetos do conhecimento humano podem ser dados e pensados”<sup>394</sup>. Heidegger, por sua vez, repensa o problema do conhecimento, restringido por Kant à fundação das ciências positivas, passando a entendê-lo a partir da pressuposição da compreensão. Ou seja, enquanto um modo de relação intencional com entes, o conhecimento também deve ser concebido, conforme já referimos, a partir da estrutura prévia do sentido constitutiva de um universo antepredicativo de compreensibilidade. É desse âmbito *a priori* de inteligibilidade que, para Heidegger, tem origem o fazer científico e a partir do qual é possível erigir as mais variadas teorias. Em

---

qual Apel acena para estruturar o que interpretamos como as possibilidades de um debate epistemológico a partir do horizonte do ser-no-mundo.

<sup>393</sup> Cf. APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 416.

<sup>394</sup> Cf. DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 409.

outras palavras, a tese explícita na proposta heideggeriana é de que as condições de possibilidade da compreensão devem ser pressupostas em todo e qualquer modo de relação intencional com entes, inclusive os de ordem teórica.

Apel defende que as considerações heideggerianas acerca do compreender significaram justamente uma reformulação renovada do programa epistemológico kantiano especificamente no que tange à tentativa do filósofo prussiano de resolver a questão das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos e da objetividade como tal. No entanto, “quando Kant pergunta-se pelas condições que fazem possível a objetividade, isto é, a constituição dos objetos com sentido, está interrogando-se acerca das condições que conferem validade objetiva à experiência, isto é, verdade”<sup>395</sup>. A questão da constituição do sentido da objetividade está, portanto, estritamente entrelaçada à resposta que Kant conferiu à questão da validade objetiva do conhecimento, ou melhor, representa a condição de possibilidade dessa última.

Através dessa manobra, Kant unificou condições constitucionais e condições validativas do conhecimento em apenas uma dimensão de transcendentalidade. Não percebeu como necessária, contudo, a construção de uma teoria onde fosse possível estabelecer um duplo plano de transcendentalidade de modo a articular, por um lado, processos constitucionais do conhecimento e, por outro, processos de validação<sup>396</sup>. Desse modo, na epistemologia kantiana, as condições *a priori* da experiência já contém sempre incorporadas em si as condições de validade dos enunciados teóricos sobre os objetos da experiência<sup>397</sup>.

Apel pensa que, através dessa abordagem, Kant pôde tornar razoável a solução para o problema das condições de possibilidade da validade justamente porque estabeleceu a constituição da forma da objetividade como sua condição de possibilidade<sup>398</sup>. Examinada mais a fundo, no entanto, a explicação kantiana estaria confinada a limites. Em primeiro lugar, porque Kant somente perguntou pelas condições da constituição, válidas a prioristicamente, da forma da experiência de mundo, porém olvidou de um questionamento a

---

<sup>395</sup> NICOLÁS, J. A. Con Apel al borde de la modernidade. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 37.

<sup>396</sup> Pode-se afirmar que Heidegger amplia essa questão na medida em que ele estabelece uma dupla camada ou um esquema derivacional distinguindo entre estruturas fundantes, incluindo nessas as estruturas hermenêuticas constitucionais, e estruturas fundadas que no caso abarcam as estruturas apofânticas justificacionais. No entanto, Heidegger apenas discriminou entre umas e outras mostrando a derivação das últimas relativamente às primeiras. Não desenvolveu, contudo, uma discussão sobre a possibilidade de justificação da validade da constituição do sentido uma vez que via essa problemática como atrelada às filosofias do esquecimento do ser.

<sup>397</sup> Cf. BAYÓN, J. R. *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 248.

<sup>398</sup> Cf. APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 445.

respeito da “constituição do *conteúdo concreto do sentido* da possível experiência (e assim também pelas condições de verdade ou falsidade de juízos concretos da experiência”<sup>399</sup>. Segundo, pelo fato de que Kant perguntava pelas condições de possibilidade da constituição da objetividade (e validade objetiva) das ciências da natureza, em especial da física clássica e da matemática, e não pelas condições de objetividade das *Geisteswissenschaften*<sup>400</sup>. No entanto, como sabemos, através de Dilthey e de toda hermenêutica posterior, a constituição do objeto das ciências do espírito distingue-se terminantemente da constituição do objeto das ciências naturais. Se quisermos, portanto, falar da objetivação dos fenômenos do ser-no-mundo e, na esteira de Apel, também dos fenômenos da experiência comunicativa, seguir uma orientação exclusivamente pelo viés kantiano, da objetivação dos fenômenos experienciáveis da natureza, nos coloca dentro de uma série de dificuldades incontornáveis.

Assim, se na filosofia transcendental de Kant, acrescido ao fato de estar fundada no sujeito transcendental, a problemática da constituição do sentido e do mundo se vê presa aos limites acima referidos, a fenomenologia transcendental, por sua vez, teria permitido certo avanço na medida em que Husserl vincula a questão das condições de constituição do sentido à concretude plena do conteúdo de todos os noemas do mundo da vida. No entanto, Husserl, ainda como herdeiro das filosofias da representação e da consciência, defendeu que a constituição do sentido no plano do mundo da vida deveria ser retrocedida ao desempenho intencional de uma consciência transcendental solipsista, não levando em conta que tal constituição já é sempre mediada linguisticamente e condicionada sócio-cultural e historicamente<sup>401</sup>.

Husserl conservou a mesma estratégia de Kant, e, desse modo, incorreu em um equívoco semelhante ao também atrelar a resposta da pergunta pela validade intersubjetiva do conhecimento à resposta da pergunta pela constituição do sentido fundada no sujeito transcendental. Além disso, ao evitar uma problematização da constituição do sentido em termos histórico-temporais, o filósofo não teria feito mais do que enfraquecer sua própria descoberta do mundo da vida como instância pré-teórica da constituição do sentido.

---

<sup>399</sup> APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 445.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant tematizou a questão das condições de possibilidade da objetividade do conhecimento verdadeiro e não exatamente as condições que tornam possíveis juízos verdadeiros e falsos que em Heidegger ganha corpo através da noção de verdade como desvelamento (*aletheia*) e que está impressa em todo sentido.

<sup>400</sup> Cf. APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 445/446.

<sup>401</sup> Cf. APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 71/72.

Em termos gerais, a filosofia transcendental, tanto kantiana quanto husserliana, estaria insuficientemente fundada para resolver a problemática de uma constituição transcendental do sentido, sobretudo porque no tocante à questão da significatividade:

Uma *consciência pura* (i.é, no sentido de Kant: uma consciência transcendental, que está equipada com faculdades como “intuição pura” e “entendimento puro”, ou também uma consciência pura intencional no sentido de Husserl), não seria capaz de conferir ao mundo qualquer [significatividade], i.é não seria capaz de constituir qualquer *Lebenswelt* como *mundo de conexões de [significatividade]*<sup>402</sup>.

Nesse quesito, a fenomenologia hermenêutica dá um passo explicativo que pode ser considerado mais abrangente se comparado a tais resultados da filosofia transcendental. O que Heidegger perceberá inicialmente de modo mais claro foi que pela via de uma consciência pensada nos padrões da filosofia transcendental tradicional, todo e qualquer esclarecimento acerca da estruturação da pré-compreensão de mundo se via, de antemão, enredado em uma série de dificuldades e problemas. Com base nessa inépcia detectada nas filosofias da representação e da consciência e através de um contraponto fenomenologicamente construtivo, Heidegger insiste que “a compreensão de ser não pode ser atingida por meio da representação e da consciência, mas somente pode ser descrita como um modo de se dar no mundo”<sup>403</sup> ou, em outros termos, um modo de ser-no-mundo do *Dasein* histórico e temporal.

Heidegger, conforme afirmamos ao longo dessa discussão, apresenta no cerne da analítica existencial, com um status privilegiado, a noção da estrutura prévia (*Vorstruktur*)<sup>404</sup> compreensiva do ser-no-mundo. Nessa instância relativa à estrutura de pressuposições, encontram-se pré-configuradas as condições de estruturação do sentido através da matriz de significatividade do ser-no-mundo. Portanto, a análise do ser-no-mundo não se orienta por uma consciência reflexiva objetivante, e sim pela estrutura prévia compreensiva que já é sempre antecipação e projeção de um horizonte de significatividade que possibilita que nos movimentemos em direção aos entes, aos objetos com a intenção de compreendê-los segundo o sentido que os caracteriza. O que de modo mais veemente ainda Heidegger procurou deixar claro, em grande medida através do esquema de derivação teórica, é que essa expectativa de compreender a partir de um horizonte de pressuposições significativas, que se entrelaçam na composição do sentido, não nos abandona quando conhecemos objetivamente o mundo. Não

<sup>402</sup> APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 419.

<sup>403</sup> STEIN, E. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011, p. 68.

<sup>404</sup> É exatamente essa estrutura e o campo temático que a circunscreve que se pretende transpor para o campo das ciências sociais e humanas e muito já se fala também de sua possibilidade de inserção no campo das ciências naturais, de modo tal que inclusive é caracterizada como a estrutura epistemológica do ser-no-mundo. Nessa direção interpretativa, encaminham-se as discussões realizadas pela epistemologia hermenêutica.

precisamos saltar de uma esfera interna subjetiva para alcançar o plano externo da significatividade do mundo.

Heidegger, no entanto, diferentemente de Kant, desligou a validade da questão de como o sentido se constitui através da compreensão. Para ele, nos direcionamos para as coisas com a intenção de compreender o sentido das mesmas sem que precisemos assumir uma postura validativa. Se para Kant, conhecimento verdadeiro é aquele que pode ser demonstrado como objetivamente válido, para Heidegger, aquilo que é desvelado compreensivamente já sempre comporta uma verdade (*aletheia*) que não carece de comprovação da sua validade dado que é justamente a condição de possibilidade da verdade em sentido normativo.

Desse modo, a validade pode ter sentidos diversos, para Heidegger, porém, todos eles no horizonte de uma teoria do juízo. Esse aspecto pode ser confirmado na discussão que o mesmo realiza acerca da estrutura e função do enunciado que, em grande medida, volta-se para desconstruir a ideia do sentido como conteúdo válido dos juízos. Aliás, esse vai ser exatamente o diferencial de Heidegger: ele aborda o sentido não mais no marco de uma teoria do juízo e sim no horizonte da fenomenologia hermenêutica que não se desenvolve segundo critérios justificacionais. Seus esforços foram canalizados tão somente para tirar a problemática do sentido do universo das teorias do juízo, herdeiras das filosofias da consciência. Não se pensou, no entanto, em uma possibilidade de abordar a questão da validade, que historicamente esteve vinculada ao sentido, de um modo radicalizado onde fosse possível concebê-la a partir dos pressupostos de fundo da fenomenologia hermenêutica.

Desse modo, Apel, ao procurar construir seu programa epistemológico, enfrenta toda essa contextura significativa da fenomenologia hermenêutica, ratificando a posição de Heidegger de que o sentido que emerge do horizonte prático-operacional relativo ao mundo da vida (*ser-no-mundo*) não pode ser reduzido, tal como na matriz kantiana ou husserliana, a uma consciência que não consegue recuperar ou alcançar o mundo. Apel, no entanto, não concorda que não seja necessário validar o sentido, a compreensão que emergem de nossa experiência antepredicativa com as coisas, dado que, para ele, tudo que pode ser compreendido como sentido deve também poder ser validado. Ou seja, não basta dizer como o sentido dos entes, das coisas em geral está para nós disponível em uma perspectiva antepredicativa. São também necessários critérios normativos que permitam validar esse mesmo sentido e compreensão, ainda que originários de nossa experiência pré-teórica com os entes, com o mundo, pois disso decorre a própria possibilidade de falarmos no progresso da compreensão hermenêutica e, por conseguinte, também do progresso cognoscitivo científico.

O núcleo da estruturação prévia do compreender referente ao ser-no-mundo que, no sentido atribuído por Heidegger, também condiciona a constituição do conhecimento, da ampla gama de teorias científicas, nesse caso, seria estruturalmente deficitário no tocante ao estabelecimento de todas as condições do conhecimento, em específico, das condições de normatividade. Ao centrar sua análise nas estruturas histórico-contingentes do ser-no-mundo, Heidegger tematizou as exigências de sentido, mas desconsiderou que justamente a estrutura prévia poderia conter a dimensão detentora das exigências de validade. De acordo com Apel:

é permitido buscar o aprofundamento ou a transformação do problema do *a priori* não apenas na direção dos pressupostos pré-reflexivos da facticidade do ser-no-mundo, ou seja, na direção do *a priori* do mundo da vida contingente. Embora se deva notar que o mundo da vida histórico-contingente seja idêntico ao *a priori* da constituição de sentido, sobre o qual a consciência pura não tem nenhum poder, o *a priori* da constituição de sentido permanece, assim, enquanto *a priori* da *reflexão sobre a validade*, incólume, pois sobre ele o *a priori* do mundo da vida histórico-contingente não tem, por sua vez, nenhum poder<sup>405</sup>.

É premente que, para Heidegger, conforme já afirmamos, a constituição histórico-temporal do sentido tem precedência perante a questão de como justificar a validade de tal sentido. Apel, por sua vez, considera que se não somos capazes de discriminar entre a questão de como o sentido é constituído na experiência antepredicativa e a questão de como justificar sua validade, também não há possibilidade de que diferentes pessoas, através de critérios objetivos, possam chegar a um acordo intersubjetivo acerca da validade da compreensão do mundo. O sentido, na visão de Apel, portanto, deveria estar sempre sujeito à crítica, que o refuta ou confirma, baseada em critérios universais de validade. Isso implicaria, no entanto, que se antepusesse a pergunta, relevante em termos ético-epistêmicos, pela validade da compreensão como uma condição necessária para o estabelecimento de critérios para seu possível progresso.

Desse modo, mesmo que Heidegger tenha defendido que a ciência, o conhecimento teórico são derivados de estruturas originárias, a partir da descrição de um esquema de derivação teórica discriminativo entre estruturas fundantes e estruturas fundadas, esse fato não lhe isentou, segundo Apel, de apresentar uma proposta normativa que permitisse mostrar a possibilidade do progresso do conhecimento a partir das estruturas mesmas da fenomenologia hermenêutica. Não visão do autor, a própria *Vorstruktur* poderia conter tais critérios normativos e esse seria um aspecto imprescindível não só para a filosofia, mas igualmente

---

<sup>405</sup> APEL, K-O. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 23, pp. 67-84, mar. 1989b, p. 75 (nota 20).

para possibilitar um diálogo mais profícuo com as ciências sejam elas sócio-humanas ou naturais.

Nesse ponto, poderíamos apelar para Gadamer quando, na estruturação de sua hermenêutica filosófica, ele fala sobre a possibilidade de compreendermos algo de um modo diferente de como foi inicialmente pensado. Se podemos compreender de modo diferente algo já pré-compreendido, então, essa seria uma possível prova de que o progresso da compreensão, do conhecimento estaria previsto na dinâmica circular do ser-no-mundo. No entanto, a posição de Apel é que não se trata de falar de um compreender diferente ou de um outro compreender dos textos transmitidos e condicionados pela história do ser como condição para a correção da compreensão e, conseqüentemente, para o progresso cognoscitivo<sup>406</sup>. Embora um compreender de modo diferente possa ser aplicado a um compreender não aprofundado, um compreender superficial, limitado ou falso, isso não significa que ele estaria referido às condições de possibilidade do compreender válido ou não válido. No entender de Apel, tais condições de possibilidade ou, o que é o mesmo, os critérios normativos que permitem discriminar entre um compreender válido e não válido, estão vinculados à capacidade universal de consenso discursivo de todo intérprete<sup>407</sup>. O fundamental, para isso, seria, então, estabelecer uma compreensão crítico-reflexiva com possibilidade de manter um vínculo com a normatividade do compreender melhor e não do compreender diferente. Somente assim ele pensa que o pressuposto de que compreendemos teria sentido, ou seja, somente na medida em que pudéssemos postular que compreendemos se e somente no caso em que compreendemos melhor e de modo normativamente regulado.

Uma compreensão melhor, nesse caso, não estaria atrelada a certezas absolutas sobre aquilo que pré-compreendemos, mas somente ao fato de que na própria compreensão já sempre deveria estar imbricada a ideia regulativa de que é possível melhorar nossa compreensão relativamente a pré-compreensões anteriores. No entanto, Apel questiona como é possível “pensar uma ideia regulativa do compreender melhor no sentido indicado se tem que ser pressuposto, juntamente com Heidegger, que toda correção do conhecimento depende da verdade enquanto *aletheia*?”<sup>408</sup>. Ou seja, de uma noção de verdade que é somente desvelamento e que se quer pressuposta em qualquer desenvolvimento de uma noção de verdade vinculada a critérios normativos. Quanto a isso, ele assevera: “para que a pergunta

<sup>406</sup> Cf. APEL, K-O. Reflexión pragmático-trascendental: La perspectiva principal de una transformación kantiana actual. *Invenio*: Revista de investigación académica, Argentina, n. 13, pp. 21-39, nov. 2004, p. 22.

<sup>407</sup> Cf. APEL, K-O. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 137.

<sup>408</sup> APEL, K-O. Regulative ideas or truth happening? An attempt to answer the question of the conditions of the possibility of validity understanding. In: \_\_\_\_\_. *From a transcendental semiotic point of view*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1998, p. 188.

sobre a possibilidade do *Compreender* possa ser respondida é preciso que se indique um critério de diferenciação entre o Compreender [Verstehen] adequado e o ‘Compreender mal’<sup>409</sup>. Este, que não é senão um critério para o possível progresso cognoscitivo, deveria também que ser constitutivo do ser-no-mundo, da dinâmica de nossas compreensões. Frente a isso, embora Heidegger tenha, através do conceito de abertura (*Erschlossenheit*), oferecido um correlato à ideia de consciência, fazendo desta uma abertura histórico-temporal de mundo já sempre mediada linguisticamente, Apel considera que o filósofo da ontologia fundamental não pode oferecer um quadro estrutural com condições de demarcar entre o sentido que é constituído no mundo da vida e a justificação da validade desse mesmo sentido e da compreensão pressuposta em sua constituição.

Somada a esse déficit reflexivo acerca das exigências de validade universal, Apel infere ainda que a analítica existencial em seu cerne estaria marcada pela ausência de um critério de consistência performativa, de um critério essencial de esclarecimento da racionalidade autorreflexiva do discurso<sup>410</sup> que deveria ser pressuposto, por Heidegger, em seu próprio filosofar. Essa insuficiência reflexiva resultante da destruição crítica da noção de verdade e *logos* da tradição ocidental que ganha corpo, na fenomenologia hermenêutica, como um projeto representativo da crise da razão ocidental ou de crítica total da razão, por conseguinte, teria originado um déficit no pensamento heideggeriano acarretando, de acordo com Apel, um circuito de inconsistência ou contradição pragmático-performativa.

A consistência performativa diz respeito a um princípio formal auto-implicativo, posto pragmaticamente, pressuposto por todo discurso argumentativo e que não pode ser negado sob pena de autocontradição performativa<sup>411</sup>. Ou seja, sob risco de uma contradição entre o conteúdo de uma proposição e o conteúdo intencional autorreferente do ato de emitir uma proposição no marco de um discurso argumentativo, seja ele filosófico ou científico. Qualquer pessoa que negue tal pressuposto transcendentemente necessário do discurso argumentativo, automaticamente incorrerá em contradição pelo fato de estar utilizando o mesmo ainda que implicitamente. Em outras palavras, a contradição performativa ou pragmática é um procedimento de comprovação “que supõe uma contradição entre o que se diz e o que pragmaticamente se está supondo para que tenha sentido o que se diz”<sup>412</sup>.

<sup>409</sup> APEL, K-O. *Transformação da filosofia I: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000a, p. 52.

<sup>410</sup> Cf. APEL, K-O. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 134.

<sup>411</sup> Cf. APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 460.

<sup>412</sup> CORTINA, A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 12.

Perante essa análise, então, a conclusão é que o próprio filosofar heideggeriano careceria de consistência pragmática (performativa), ou seja, das exigências inerentes ao *logos* que evitariam a autocontradição performativa de sua própria argumentação. Assim, diante do projeto de superação do esquecimento do ser teria persistido no pensamento de Heidegger um *esquecimento do logos (Logosvergessenheit)*<sup>413</sup>, marcado pela autoinconsistência pragmática de seu filosofar que, segundo Apel, instaura, na filosofia, o risco de uma crise radical de paralisia da racionalidade. Heidegger “em vez de dirigir-se a uma *Ilustração crítica do sentido e hermenêutica* das pressuposições do pensamento filosófico e científico, para aprofundar e completar as fases precedentes de Ilustração filosófica e de ‘crítica da razão’, parece dirigir-se a uma *paralisação da razão*”<sup>414</sup>.

Sob esse prisma, Apel entende que mesmo que a filosofia de Heidegger seja representativa de uma crítica ao projeto moderno de racionalidade técnico-científica, justamente enquanto crítica, ela deveria possuir sentido e validade<sup>415</sup>. Desse modo, a denúncia de Apel do *esquecimento do logos* tem uma abrangência mais ampla incluindo na concepção de *logos* aquelas pressuposições universais que todo discurso argumentativo, seja ele filosófico ou científico, deve reivindicar. Nesse caso, importaria, então, “certificar-se em ‘reflexão estrita’ daqueles pressupostos aos quais há de recorrer, mesmo quando se quer atender aos pressupostos contingentes e histórico-temporais do pensar, contanto que se faça uso da argumentação”<sup>416</sup>.

A continuidade e ampliação de tal problematização e, conseqüentemente, uma possível superação dos déficits reflexivos supracitados, portanto, estariam na dependência de uma complementariedade orientada por um retorno transformado à filosofia kantiana, especificamente à questão da justificação da validade. Porém, como uma alternativa filosófica a uma abordagem pautada exclusivamente pelo viés da consciência de si e, ao mesmo tempo, objetivando garantir a sobrevivência da transcendentalidade na filosofia, Apel apresenta uma proposta de complementariedade que se edifica em torno do reconhecimento da linguagem, do discurso intersubjetivo, como elemento dotado de pretensões de validade. A partir disso, ele desenvolve e amplia a questão da mediação linguística da compreensão e do sentido, incorporando, na própria linguagem, a possibilidade de justificação da validade cara à filosofia transcendental. Conforme ele mesmo afirma:

<sup>413</sup> Cf. APEL, K-O. (1989a, p. 459; 1989b, p. 75; 1990, p. 395; 2002, p. 90).

<sup>414</sup> Cf. APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 90.

<sup>415</sup> Cf. APEL, K-O. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 23, pp. 67-84, mar. 1989b, p. 68.

<sup>416</sup> APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a, p. 460.

No fato da compreensão linguística entre indivíduos e a compreensão a respeito do mundo estão latentes dois tipos de elementos: por um lado, os relativos à historicidade, inquestionável, da constituição do sentido; mas, por outro lado, também uma pretensão de validade do sentido (potencialmente universal) para toda comunidade que se entende (potencialmente ilimitada), que funciona como ideia regulativa da mesma ação compreensiva, posto que nunca pode ser efetivamente alcançada<sup>417</sup>.

Em suma, a pretensão de validade implícita na linguagem é um fato tão incontornável e potente como é a historicidade característica da constituição do sentido. Decorre disso, portanto, que a reivindicação da facticidade e historicidade do compreender defendida, por Heidegger, deve abranger também a instância contrafática da validade implicada no próprio uso concreto da linguagem.

#### **4.2 O *a priori* linguístico: a soldagem epistemológica da questão da validade ao horizonte do ser-no-mundo**

Como um pensador sem fronteiras e defensor de que a verdadeira filosofia consiste em uma discussão que se processa no seio de uma comunidade de comunicação, Apel instaura um legítimo movimento de *Aufhebung* na filosofia contemporânea. Procurando *superar* impasses e insuficiências teórico-reflexivas e, ao mesmo tempo, *incorporando* ganhos conceituais e metodológicos originários de posições filosóficas diversas, Apel inaugura, por assim dizer, um novo paradigma. A partir disso, a síntese ou intersecção de diferentes correntes teóricas reverbera na construção de uma filosofia que busca a manutenção da transcendentalidade<sup>418</sup>, projetando, a um *locus* central, a linguagem compreendida como *medium* da solução consensual de todas as pretensões de validade e, portanto, de todo entendimento intersubjetivo.

Em seu desenvolvimento, o debate ou programa epistemológico que Apel estabelece a partir de elementos de base da fenomenologia hermenêutica, precisamente em torno da *Vorstruktur* compreensiva, é pensado inicialmente como ponto de partida para a construção de uma hermenêutica crítica transcendental cuja relevância pudesse se estender para uma epistemologia. Ou seja, “uma filosofia universal (e, portanto, metodicamente incontornável) do entendimento intersubjetivo sobre o mundo e sobre a cognoscibilidade dos entes

<sup>417</sup> NICOLÁS, J. A. Con Apel al borde de la modernidad. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 38.

<sup>418</sup> Apel quer manter uma transcendentalidade que “assuma o problema da gênese histórica das condições universais de possibilidade e validade de nossos esquemas cognitivos e morais”. BAYÓN, J. R. *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 219.

intramundanos”<sup>419</sup>. Posteriormente, no entanto, Apel percebe que uma hermenêutica transcendental deveria estar incorporada no seio mesmo daquilo que ele vai conceber como uma pragmática transcendental.

Germinada, sobretudo, a partir da confluência<sup>420</sup> de aspectos da filosofia transcendental, hermenêutica, semiótica e filosofia analítica, a pragmática transcendental busca a instauração de uma nova matriz de racionalidade e reflexão, cujo escopo principal volta-se para a possibilitação de uma retranscendentalização da filosofia conjugada com a superação do *esquecimento do logos*, que, de acordo com Apel, não está restrito ao pensamento heideggeriano, mas também subsiste na filosofia de Gadamer, Wittgenstein e de todo pós-modernismo. Em termos gerais, a busca de Apel volta-se para a possibilidade de realização de um conceito de racionalidade discursiva que represente uma resposta mais ampla ao reducionismo cientificista que já Heidegger esteve empenhado em superar, mas que, por outro lado, também se sobreponha a certas fragilidades e limitações do pensamento pós-moderno.

O objetivo do presente trabalho não é analisar em minúcia todas as linhas investigativas que se interceptam no interior da pragmática transcendental e os resultados teóricos das mesmas. Interessa-nos antes a crítica global, de Karl-Otto Apel, qualificada como tese do *esquecimento do logos*, que contém em si a análise acerca do déficit, na filosofia heideggeriana, ocasionado pela ausência de uma discussão a respeito da justificação da validade do sentido e da compreensão e, ainda, do próprio filosofar. Diante desse panorama, o debate epistemológico que Apel instaura – tendo como pressuposto básico a reivindicação da questão da justificação da validade como polo complementar à questão da constituição hermenêutica do sentido – tem por objetivo central a busca de uma orientação normativa que vise à justificação da validação do conhecimento em uma acepção mais ampla que inclui a validação não só do pensamento teórico-conceitual, do conhecimento objetivo, mas igualmente do sentido e compreensão desvelados na experiência cotidiana antepredicativa<sup>421</sup>.

Nesse contexto de discussão, embora a sugestão programática de Apel seja de que a ausência de uma problematização acerca da validade, na filosofia de Heidegger, poderia ser contornada mediante uma complementariedade realizada através de um retorno à filosofia

---

<sup>419</sup> Cf. APEL, K-O. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 143.

<sup>420</sup> A confluência de aspectos teóricos de diferentes paradigmas não deve ser compreendida, no pensamento de Apel, como a ratificação de um puro ecletismo. A própria ideia de fundamentação última não metafísica, que o autor desenvolve, volta-se contrariamente essa possibilidade na medida em que busca expressar uma perspectiva unitária a partir da citada confluência de quadros teóricos.

<sup>421</sup> Cf. APEL, K-O. *Transformação da filosofia I: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000a, p. 9.

transcendental kantiana, ele, na verdade, insere-se em movimento que contribui para abalar a ideia *do a priori* da consciência ou da subjetividade transcendental como uma instância fundamental para a constituição da validade do conhecimento. Assim, no interior do pensamento pós-metafísico da reviravolta linguística do século XX, Apel transgride a possibilidade de um retorno ao solipsismo das filosofias da consciência e representação, defendendo a linguagem como mediação incontornável de todo sentido e validade e expressiva da intersubjetividade humana. O *a priori* linguístico, portanto, transparece como um elemento inovador, como uma opção substitutiva ao *a priori* da consciência quando se trata de falar do problema da validação.

Frente a isso, a tese básica, do autor, é de que o mundo da vida ou ser-no-mundo são interpretados desde o princípio via mediação linguística. Assim sendo, já no nível da compreensão comunicativa do sentido de nossas enunciações, desprovidas de objetivos teóricos, seria pressuposta também uma pretensão de validade universal. Todo o processo de constituição do sentido efetivado no horizonte do ser-no-mundo e a justificação da validade desse mesmo sentido compreensivo não representam, portanto, dois polos em desacordo, mas podem ser pensados, na visão de Apel, como instâncias complementárias.

A partir desse prospecto inicial, Apel, então, concentra sua discussão em um aspecto nuclear do pré-compreensivo ser-no-mundo que vai lhe possibilitar reencontrar Kant de um modo transformado, qual seja: justamente o fato de que já há sempre uma mediação linguística e, portanto, uma interpretação pública, em toda pré-compreensão do mundo. Embora o caráter linguístico da pré-compreensão distancia Heidegger de toda filosofia da consciência, ele constitui o ponto de retorno, o componente central que, de modo renovado e ampliado, conduzirá Apel justamente àquilo que em Kant constitui-se como o elemento a ser conjugado à filosofia heideggeriana. “Trata-se de compreender que a pergunta transcendental implica necessariamente a pergunta pela linguagem como condição de possibilidade da compreensão intersubjetiva”<sup>422</sup>. Em outras palavras, o retorno a Kant reverte-se em uma reflexão sobre a compreensão (conhecimento) a partir da linguagem<sup>423</sup>. Perante a isso, Apel defende:

---

<sup>422</sup> OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 240.

<sup>423</sup> É possível afirmar que o conceito de reflexão em Apel marca uma especial diferença em relação ao conceito de reflexão transcendental herdeiro das filosofias kantiana e cartesiana, por exemplo. A reflexão não é um método através do qual se pretenda alcançar o conhecimento a partir do isolamento de um indivíduo, desde um eu penso solipsista, mas ela é concebida segundo a indispensável ligação do conhecimento ao contexto histórico no qual se vê situado, em sua pertença ao fluxo de relações intersubjetivas ocorrentes em toda comunidade de interação e comunicação, em suma, como uma marca da influência de Heidegger, enquanto um modo de ser-no-mundo do homem. Para além disso, o pensamento reflexivo consiste, em Apel, em um diálogo internalizado cuja

a tese de que o mundo da vida [Lebenswelt] já se interpreta desde o início através da linguagem e de que o *a priori* de um acordo mútuo [Verständigung] em linguagem corrente, no contexto do mundo da vida, é, ele mesmo, a condição de possibilidade e de validade intersubjetiva de toda formação teórica científica ou filosófica concebível<sup>424</sup>.

O empreendimento de Apel de uma reformulação da filosofia transcendental não consiste, portanto, na simples admissão da linguagem como um recurso de mediação da relação sujeito-objeto, entendida nos moldes da concepção kantiano-cartesiana da consciência. A total adesão à filosofia transcendental implicaria na aceitação, da parte de Apel, da consciência transcendental como um limite intransponível no que tange à questão da validade. Não sendo este seu intento, a reflexão sobre a questão da linguagem assinala, assim, uma mudança a respeito do objeto de investigação, uma substituição da preocupação com a questão da consciência pela preocupação com as condições linguísticas de possibilidade do conhecimento que, nesse caso, incluem também critérios de validação. É a defesa da linguagem como uma espécie de polo terceiro que procura superar as aporias ocasionadas pelo modelo da consciência transcendental e, ao mesmo tempo, as insuficiências da filosofia heideggeriana.

Assim, ao concluir que o *a priori* linguístico (da argumentação intersubjetiva) possibilita uma nova instância de validação, Apel traz para o debate, como uma marca representativa da influência peirceana em seu pensamento, a noção de comunidade ilimitada de comunicação<sup>425</sup>. No entanto, a comunidade que, em Peirce, restritivamente correspondia ao conjunto de cientistas experimentadores, em Apel tem o sentido de uma comunidade real, histórica e ilimitada de comunicação e interação composta por membros (agentes que falam,

---

condição de possibilidade e validade é a comunicação. Por essa razão que a pragmática transcendental vai ser definida como uma reflexão filosófica que pergunta tanto pelas condições do sentido quanto pelas condições de validade do pensamento entendido como argumentação. Cf. SIURANA, J. C. La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente ao problema de la reflexión. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 100-101. Desse modo, a reflexão transcendental como método da pragmática, aplicada, então, à linguagem, direciona-se para as condições daquilo que Apel entende por racionalidade, isto é, para as condições de sentido e validade de enunciados e normas. Tais condições são justamente interpretadas como os pressupostos pragmáticos de toda linguagem e argumentação a ela imanente. Cf. CORTINA, A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 20.

<sup>424</sup> APEL, K-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b, p.440.

<sup>425</sup> A comunidade ideal de comunicação é configurada como um pressuposto, na pragmática transcendental, tanto do discurso teórico que se ocupa com a verdade enunciativa, como do próprio discurso prático cuja preocupação é a correção das normas da ação, ou seja, representativa da vinculação entre o âmbito teórico e prático. Cf. CORTINA, A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 21.

argumentam, dão razões) que se constituem como tal através de processos de socialização<sup>426</sup>. A pertença à comunidade de falantes é revelada justamente pela linguagem através da reflexão transcendental, de modo que, nela (na comunidade), o *eu penso* kantiano sempre assume a forma da expressão *nós argumentamos*. Na medida em que eu argumento eu sou automaticamente membro de uma comunidade de comunicação onde a intersubjetividade, o diálogo público estão sempre em jogo.

É, portanto, na comunidade de comunicação – que, em princípio, dispõe das condições para compreender de modo adequado o sentido de argumentações diversas e, ao mesmo tempo, validar tal sentido – que é possível alcançar a unidade do acordo intersubjetivo sobre algo através da síntese transcendental interpretativa que Apel reivindica no lugar da síntese transcendental da apercepção como condição de todo pensar válido<sup>427</sup>. Segundo o autor:

quem argumenta reconhece implicitamente todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que se podem justificar por meio de argumentos racionais [...] e ainda se compromete, ao mesmo tempo, a utilizar-se de argumentos para justificar todos os próprios anseios que dirige aos outros<sup>428</sup>.

Desse modo, em todos os atos comunicativos decorrentes das relações intersubjetivas que se processam na comunidade de comunicação, de modo implícito, estão sempre associadas as condições formais sobre a constituição intersubjetiva do sentido, assim como antecipadas as pretensões de validade desse mesmo sentido. Disso decorre que quando uma pessoa diz algo a outra, ou a um grupo de pessoas, está pressupondo implicitamente no conteúdo proposicional emitido: a) que o sentido do que é dito é compreendido, isto é, que é inteligível; b) que o conteúdo proposicional do que foi dito é verdadeiro; c) que tem razão e está convencido acerca daquilo que diz; d) que não tem pretensões de enganar. Ou seja, são quatro pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, retitude e veracidade) operando implicitamente e reciprocamente em cada ato de fala, permitindo uma orientação normativa a todo compreender, de modo tal que não podemos argumentar sem assumi-las integralmente seja no marco de um discurso filosófico ou científico<sup>429</sup>. Quando qualquer uma dessas pretensões de validade é posta em questão, ao mesmo tempo, instaura-se um processo de

<sup>426</sup> AMENGUAL, G. Filosofía de la subjetividad y filosofía de la comunicación. *Revista Anthropos*: Huellas del conocimiento, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 48.

<sup>427</sup> Apel insiste em uma síntese transcendental da interpretação, mediada via linguagem, em substituição à síntese transcendental da apercepção, pensada por Kant, como aquilo que dá unidade à experiência e ao conhecimento e, dessa forma, o ponto crucial da dedução transcendental. Cf. APEL, K-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b, p. 465.

<sup>428</sup> APEL, K-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b, p. 480.

<sup>429</sup> Cf. APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 162-163.

justificação de modo que tais pretensões não podem ser negadas sem que aquele que as nega incorra automaticamente em autocontradição performativa. Ou seja, negar tais pretensões é negar os elementos que constituem as condições mesmas de possibilidade do sentido e da validade objetiva de qualquer argumentação<sup>430</sup>.

É necessário frisar, contudo, que a pretensão de verdade ocupa um plano central, visto que Apel vincula a mesma à capacidade ilimitada de consenso das afirmações<sup>431</sup>. A partir dessa vinculação, Apel, então, entende o consenso em dois significados diversos. Ao concentrar-se na ideia de constituição do sentido proveniente da filosofia heideggeriana, o autor inverte o ponto de partida apresentando não o sentido como condição de possibilidade para a efetivação do consenso. De modo contrário, Apel compreende que o consenso é um pressuposto transcendental, a condição de possibilidade *a priori* do sentido e da compreensão linguísticos. Ou seja, o consenso está referido, nesse caso, ao acordo que nós seres humanos, em virtude de nossa capacidade comunicativa/argumentativa, já nos encontramos sempre e ao próprio fato que, previamente a toda historicidade e facticidade do sentido, reconhecemos nossa pertença a uma comunidade real de comunicação. Além desse significado primeiro, o consenso igualmente figura como o *telos* último que se pretende alcançar em todo e qualquer processo cognoscitivo-comunicativo. Compreendido a partir dessa caracterização, o consenso adquire, então, um valor crítico-normativo, pois aponta sempre para a pressuposição da comunidade ideal e ilimitada de comunicação que funciona como algo semelhante àquilo que, em sentido kantiano, tem o caráter de uma ideia reguladora<sup>432</sup>.

Evidências experimentais, coerências e incoerências lógicas, necessidades e interesses podem ser transformados em pretensões de validade e, desse modo, também em critérios para a formação do consenso. De acordo com Apel:

esses critérios nunca são suficientes por si só para a realização de um consenso, mas no marco de um procedimento que se guia por um *princípio regulativo do consenso ideal*, podem proporcionar a base tanto de um consenso útil de forma provisória, como também o questionamento fático e a busca de melhores soluções de um problema<sup>433</sup>.

<sup>430</sup> Cf. CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985, p. 154.

<sup>431</sup> Em tal vinculação transparece um inegável enraizamento na hermenêutica gadameriana, na medida em que se toma como ponto de partida a primazia da práxis e da interação como meta ao entendimento intersubjetivo e, além disso, o acordo no diálogo como o *locus* autêntico da verdade, retraduzido por Apel, a partir da recepção do pensamento de Peirce, Royce, Mead, como o acordo realizado na comunidade de comunicação e interpretação baseado em um consenso intersubjetivo. Cf. BAYÓN, J. R. *Hacia una hermenêutica crítica*: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 259.

<sup>432</sup> Cf. VIDAL, N. S. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Revista Anthropos*: Huellas del conocimiento, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 60.

<sup>433</sup> APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 85.

É importante ressaltar, a partir dessa breve caracterização dos dois significados que o consenso, na discussão de Apel, contempla, que ele não é um critério ideal de verdade tal como Habermas, por certo tempo, defendeu. O consenso não implica na disposição de instrumentos de medida, sentido esse que o termo critério pode dar a entender. A ideia de consenso como critério veritativo pode ocasionar a interpretação equívoca de que, enquanto um instrumento de medida, nos permitiria decidir se o consenso alcançado, em determinada situação hermenêutica, pode ser criticado ou melhorado em virtude de um consenso posterior. Partir de tal interpretação, na visão de Apel, acarretaria em uma confusão entre o processo argumentativo e de discernimento cognitivo e o possível resultado concreto do consenso. De acordo com Vidal:

Todo processo de argumentação ou de conhecimento mantém certa autonomia objetiva em relação a sua conclusão em um consenso; e a realização do processo argumentativo [...] não pode, obviamente, ser considerado como critério de verdade. Qualquer consenso é sempre formado sob uma reserva falibilista, isto é, sob a pressuposição de que poderá ser melhorado no futuro<sup>434</sup>.

A reserva falibilista, perante qualquer consenso, é a pressuposição de que em todo processo de discernimento cognitivo há possibilidade de melhora epistemológica de toda valoração interpretativa ou argumentativa. Em outras palavras, é a pressuposição de que todo consenso pode ser melhorado contribuindo, assim, para o progresso cognoscitivo, sem que haja a necessidade de dispormos de critérios de medidas para alcançar tal possibilidade. Desse modo, frente à reserva falibilista correspondente, verdadeiro é todo aquele conhecimento que, na comunidade ideal e ilimitada de comunicação, alcançou validade intersubjetiva. Ou seja, o conhecimento ou a compreensão objeto do consenso último e ideal. Com isso, o que parece ficar claro é que o consenso não depende da verdade objetiva dos juízos, mas, ao contrário, o conteúdo de verdade é que é dependente do consenso<sup>435</sup>. Assim, a capacidade intersubjetiva do consenso é antes um momento estruturalmente relevante da verdade linguística em sua ancoragem na práxis experiencial do ser-no-mundo.

A formação do consenso racional e, portanto, da constituição intersubjetiva da verdade<sup>436</sup> ganha corpo segundo essa perspectiva de tematização. A comunidade ilimitada de

---

<sup>434</sup> VIDAL, N. S. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 60.

<sup>435</sup> VIDAL, N. S. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 61.

<sup>436</sup> Apel defende uma teoria consensual da verdade que inclui, na formação discursiva do consenso sobre a validade intersubjetiva, a evidência fenomênica. A evidência fenomênica constitui-se, assim, como um critério de verdade que permite que o *a priori* constitutivo da experiência não seja desvinculando do *a priori* reflexivo da validade do discurso argumentativo. Essa é uma estratégia que Apel utiliza para distinguir sua teoria da verdade

comunicação, nesse contexto, vai ter a função de dar conta do “cognoscível em um processo indefinido de conhecimento, e que garantirá a objetividade e verdade daquilo que é acordado nos consensos fáticos mediante um *consenso ideal*”<sup>437</sup>. Dado que os sujeitos como usuários da linguagem se definem com tudo o que implica de capacidade racional, argumentativa, de ação vontade de comunicação e acordo, vontade de correção, de seguimento de normas linguísticas que possibilitam o acordo, o que Apel quer dizer, portanto, é que os sujeitos têm a capacidade de reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade de seus atos linguísticos/comunicativos<sup>438</sup> que mediam toda compreensão. É no exercício dialógico mesmo que sentido e compreensão são, portanto, validados, que é possível extrair uma orientação normativa para compreender melhor os mais variados eventos e estados de coisas ocorrentes em nossa práxis filosófica ou científica e mesmo desprovida de interesses teóricos.

Assim, podemos depreender, a partir dos aspectos elencados, que Apel em busca de uma base que lhe fornecesse os mecanismos para estabelecer uma complementariedade entre a problemática da constituição do sentido e da validade, realiza, através do *a priori* transcendental da linguagem, uma espécie de soldagem epistemológica de tal instância normativa ao horizonte do ser-no-mundo<sup>439</sup>. Sem descaracterizar a tese do antepredicativo, Apel concatena a linguagem, compreendida como horizonte da solução consensual de todas as pretensões de validade, ao horizonte histórico-compreensivo do ser-no mundo. Assegura, desse modo, a manutenção das pressuposições de base da fenomenologia-hermenêutica no interior de um debate que traz novos elementos para pensar as condições de possibilidade e validade intersubjetiva de toda formação científico-teórica e também filosófica em seu enraizamento no contexto mesmo do mundo da vida. Com isso, Apel mostra que a questão da constituição do sentido e a questão de sua justificação, embora não se confundam, não são antípodas que se excluem. O *a priori* linguístico é, portanto, compreendido em uma indispensável associação tanto à estrutura prévia compreensiva, à constituição antepredicativa do sentido, quanto à reflexão sobre a validade.

Embora Apel tenha buscado efetuar uma reflexão, de caráter transcendental, sobre a validade da compreensão (conhecimento) através de uma reconciliação com a filosofia kantiana, é possível verificar antes um movimento de ultrapassagem desta que permitiu

---

de uma teoria coerencial da verdade. Cf. CORTINA. A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 26.

<sup>437</sup> Cf. CORTINA. A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a, p. 20.

<sup>438</sup> Cf. CORTINA. A. K-O. Apel sobre el tópico “filosofía, ¿para qué?”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 48.

<sup>439</sup> Cf. VIDAL, N. S. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999, p. 59.

reforçar um abalo dos parâmetros de uma subjetividade solipsista, já iniciado pela virada linguística do século XX, em direção a um fortalecimento de uma proposta filosófica calcada na intersubjetividade. Diante disso, a consciência kantiana, cujo atributo era garantir a validade intersubjetiva do conhecimento e da verdade, é repensada e substituída pelo princípio regulativo do consenso intersubjetivo, no *medium* da linguagem, cuja possibilidade e validade são asseguradas pela própria comunidade histórica e real de comunicação e interpretação. No lugar do sujeito que constitui seus objetos a partir de uma perspectiva solipista, “emerge agora a ideia de um conhecimento mediado linguisticamente e referido à ação. O conhecimento é, portanto, situado, de antemão, no contexto de uma práxis intersubjetiva, historicamente mediada”<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 251 (nota de rodapé).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo que permeou a presente investigação foi de verificar e explicitar os elementos centrais do que defendemos como uma base constitucional do sentido no marco da analítica existencial, de *Ser e Tempo* (1927), de Martin Heidegger, e, ao mesmo tempo, em que medida essa mesma base poderia ser configurada como a nascente dos modos teórico-científicos de investigação, como um horizonte a partir do qual um debate epistemológico poderia ser iniciado. A inspiração inicial que motivou este estudo pode ser remontada para aquilo que já Edmund Husserl acenava com seu conceito de mundo da vida, a saber: a possibilidade de qualificar tal horizonte como uma camada ou matriz de significatividade onde não somente o vasto campo de nossas experiências cotidianas como também as experiências científicas encontrariam seu ponto de partida. Partindo do pressuposto (em grande medida fortalecido pela análise dos estudos do professor Ernildo Stein, presentes em *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*) de que a noção de ser-no-mundo heideggeriana poderia ser compreendida como um correlato da noção husserliana, como um horizonte correspondente à totalidade da experiência possível, a investigação percorreu o caminho que descreveremos a seguir.

Remetendo-nos mais propriamente ao Capítulo 1, onde procuramos mostrar como através de um sistema de referencialidade o mundo é qualificado em sua estrutura formal da mundaneidade pela significatividade, dizíamos que os entes utensiliares são descobertos em sua disponibilidade enquanto dotados de um significado inteligível na medida em que já sempre se encontram imersos nesta mesma matriz de significatividade do mundo. Ou melhor, dizíamos que é possível descobrir um ente em tal modalidade de encontro e compreendê-lo como tal, em função do mesmo dispor de uma funcionalidade que o particulariza no interior de uma totalidade de outros entes disponíveis, mas, ao mesmo tempo, o relaciona referencialmente a esta mesma totalidade ôntica. Em suma, é com base em uma totalidade referencial em conformidade que um ente obtém uma finalidade funcional prática vinculada à satisfação de objetivos existenciais do ser-humano. Contudo, o que procuramos deixar claro é que a condição para que esse complexo referencial relacional em conformidade esteja acessível, nos permitindo encontrar entes, depende diretamente da abertura que desvela a significatividade do mundo na forma de significados que particularizam e qualificam os entes.

Conforme procuramos explicitar, no contexto do Capítulo 2, o estado de aberto, através da dinâmica entre os existenciais do sentimento de situação, compreender e discurso caracteriza o *Dasein* como um ser-em que descobre entes. Todo e qualquer comportamento

para com entes (inclusive os da manipulação teórica) desenvolve-se sob a pressuposição primeira da compreensão. Assim, sempre que, através da compreensão possibilidades, são projetadas e que o compreendido ganha uma apropriação interpretativa que explicita tais possibilidades, algo, um ente, um evento, um estado de coisas, é descoberto como algo desde o todo significativo que corresponde ao mundo. Isso permite depreender que aquilo que é revelado através da abertura nunca permanece sem estruturação. O conteúdo fenomênico, significativo aberto pela compreensão e projetado como possibilidade, recebe sempre uma caracterização através de um significado, mostrando-se, desse modo, como algo que é dotado de uma identidade específica.

O horizonte a partir do qual essa possibilidade é instanciada, ou seja, a partir do qual um ente pode ser explicitado interpretativamente como algo individualizado corresponde ao sentido. Através dos três momentos que caracterizam a estrutura de pressuposições da compreensão (*Vorstruktur*) pelos quais a interpretação se desenvolve explicitando as possibilidades pré-compreendidas, permitindo uma transição gradual de uma compreensão tácita para uma compreensão elaborada na forma de algo *como* algo, permite compor um repositório geral de inteligibilidade que qualifica o conceito de sentido. Contudo, o que fica premente, nas investigações de Heidegger, é que a interpretação apenas explicita o sentido já implicitamente compreendido na forma da estrutura *como* (*Als Struktur*) hermenêutica. Ela não inaugura o sentido, mas como uma espécie de faceta do próprio *logos* (Heidegger diz que o *logos* é sempre interpretativo), inferimos que a interpretação pode ser entendida como a continuidade de uma articulação primeira da compreensibilidade, a partir das totalidades de significação, que é de responsabilidade do discurso. Assim, a concretização da estruturação do *como* hermenêutico também é efetivada pelo movimento de articulação discursiva.

A partir disso, podemos afirmar que as condições hermenêuticas que caracterizam o ser-no-mundo são elas mesmas condições de interpretação configurantes do acesso à inteligibilidade do universo ôntico. Ou seja, são condições hermenêuticas que permitiram mostrar que do entrelaçamento dos modos de ser-em como abertura da matriz de significatividade do mundo resulta a estruturação de um horizonte de inteligibilidade que é atinente ao sentido. Compreendemos que o complexo estrutural que qualifica essa possibilidade pode ser defendido como os termos gerais do que seja uma base constitucional do sentido, no círculo interno de *Ser e Tempo* e das obras da *Gesamtausgabe* heideggeriana da década de 1920, utilizadas na presente investigação, que desdobram e complementam determinadas questões não suficientemente desenvolvidas no texto de 1927.

Além disso, através do estabelecimento de um esquema de derivação teórica, apresentado no Capítulo 3, por meio do qual é discriminada uma bidimensionalidade estrutural, ou para usar termos mais conhecidos, uma dupla camada, uma dupla estrutura que caracteriza o que é da ordem do hermenêutico e o que corresponde ao universo apofântico, Heidegger procurou mostrar com veemência como a constituição da experiência originária do sentido deve ser remetida ao desdobramento das estruturas hermenêuticas, consideradas estruturas mais fundamentais e fundantes no que diz respeito ao acesso e descoberta dos entes. Em torno da argumentação de que estruturas de cunho teórico são modificações redutivas dos fenômenos estruturais que provêm a experiência originária do sentido, Heidegger buscou demonstrar como os modos teóricos se efetivam operacionalmente em uma espécie de dependência estrutural em relação às estruturas originárias, devendo, assim, ser considerados como derivados ou fundados. Interpretamos que toda essa discussão, embora outros objetivos metodológicos que ela possa concentrar, ratifica a ideia de que a fundamentação do teórico, que a totalidade da experiência possível deve ser remetida ao horizonte do ser-no-mundo, ao mundo da vida como já Husserl pretendia.

A tese principal que deve ser defendida, frente aos aspectos elencados, é de que o elemento principal que permitiu a Heidegger mostrar como a reconstrução integral da gênese do sentido é possibilitada pelas estruturas hermenêuticas, estruturas fundantes integrantes do conceito de ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, estabelecer todo seu esquema de derivação teórica, foi justamente a *Vorstruktur* compreensiva. Compreendemos que tanto a possibilidade da interpretação integrar as pressuposições da significatividade performando um horizonte de compreensibilidade, no interior do complexo estrutural do que denominamos como uma base constitucional do sentido, quanto a demonstração de que estruturas teóricas somente podem ser consideradas como derivadas relativamente à experiência originária do sentido e, conseqüentemente, ao acesso e descoberta dos entes, tem como condição *sine qua non* a elaboração explicitativa e desdobramentos da estrutura prévia compreensiva.

Assim, o através da descrição da estrutura prévia, evidenciando o movimento circular compreensivo-interpretativo que caracteriza a existência enquanto ser-no-mundo e da qual não abrimos mão quando fazemos ciência, quando nos comportamos teoricamente, foi possível falar de um núcleo de possibilidades (condições) hermenêuticas, relativas ao conceito de ser-no-mundo que acena para a possibilidade do desenvolvimento de um debate epistêmico. A descoberta da *Vorstruktur*, por Heidegger, permite, assim, chamar a atenção para uma possível configuração do horizonte do ser-em do ser-no-mundo como um horizonte epistêmico, não só no sentido de ser a camada onde se enraízam, em termos genético-

estruturais, os processos teórico-científicos, mas também pelo fato do conceito de ser-no-mundo concentrar uma crítica ao modo como tradicionalmente o conhecimento, as ciências foram pensadas. Embora o conceito de ser-no-mundo ou mundo da vida não corresponda às pretensões da epistemologia contemporânea, pelo fato de Heidegger, assim como Husserl, estar, através de tal conceito, desdobrando problemáticas basilares da epistemologia tradicional, é possível afirmar que muito ainda há para se explorar dessa potencialidade epistêmica implícita em tais conceitos, sobretudo, quando consideramos a carga histórica que carregam.

No horizonte de superação do esquecimento do ser, através da fenomenologia hermenêutica, muitas foram as discussões vinculadas à epistemologia que foram colocadas em xeque por Martin Heidegger. Embora os esforços do filósofo tenham sido canalizados para a construção de uma abordagem de cunho ontológico, a problematização da questão do conhecimento, das ciências pode ser configurada como uma das principais intenções que permeia *Ser e Tempo* e o conjunto de obras que desdobram e complementam suas análises. Os frutíferos debates com Descartes, Kant, Husserl, os neokantianos, são só um exemplo da inegável proximidade com que Heidegger se movimentou dos principais temas epistemológicos da tradição filosófica. Assim, se não é possível afirmar que Heidegger produziu uma epistemologia no sentido lato do termo, isso ocorre porque seu interesse voltava-se para uma investigação mais profunda do modo em que o conhecimento, a dimensão teórica de forma geral estava enraizada no ser-em do ser-no-mundo. No entanto, é para esse núcleo estrutural do ser-em, para as condições hermenêuticas que o performam e que deveriam ser explicitadas pelo método fenomenológico, que o filósofo parece apontar a possibilidade de surgimento de qualquer epistemologia.

Heidegger empenhou-se em mostrar, a partir da noção de ser-no-mundo, uma dimensão que pudesse ser configurada como o nascedouro dos processos de estruturação do sentido, da inteligibilidade antepredicativa dos entes e, por essa razão, também o horizonte primeiro para onde se deveria remeter a origem das investigações científicas, dos processos de estruturação teórica de modo geral. Em suma, em um projeto que comportou diversas linhas investigativas para tematizar o ser e a multiplicidade de elementos que a ele se ligam, tratava-se também de falar que o universo das ciências, do conhecimento é construído a partir do mundo da vida. Ou em outras palavras, que todo o universo teórico já é sempre dependente de uma explicitação dos modos de relação e acesso aos entes em sua inteligibilidade originária que nenhuma epistemologia foi capaz até hoje de prover.

Apel aproveita esse foco significativo de possibilidades e, de certo modo, desenvolve o que procuramos caracterizar como um debate epistemológico que se origina do horizonte do ser-no-mundo, a partir, sobretudo, do reconhecimento de que o universo teórico-científico guarda uma dependência relativamente a esse plano mais básico. E as discussões em torno da estrutura prévia compreensiva são, por assim dizer, justamente o mote primeiramente inspirador de Apel, uma vez que ele defende, já em seus primeiros estudos, que tal estrutura guarda a possibilidade do desenvolvimento de uma teoria do conhecimento inédita na filosofia. Embora Apel, em muitas discussões, proponha-se a construir uma epistemologia que considere as pressuposições do ser-no-mundo, devido ao caráter ensaístico de suas problematizações, fortemente entrelaçado aos desdobramentos de uma ética, assim como de outras disciplinas, que envolve ainda a recepção de diversas influências teóricas, inferir como essa possibilidade ganha corpo em seu pensamento e, além disso, estruturá-la, representava uma tarefa que fugia de nossa competência.

Em razão disso, a partir de um recorte problemático, interpretamos o que seria possível depreender como um debate teórico que Apel constrói concentrando-se nas pressuposições que caracterizam a dimensão do ser no mundo, e que vão ter um desdobramento mais amplo na medida em que ele aponta para uma insuficiência reflexiva, no pensamento de Heidegger, relativa à discussão sobre a constituição do sentido. Precisamente, uma insuficiência resultante da ausência de uma problematização acerca de critérios de normatividade que permitiriam validar, já no plano antepredicativo de descoberta e acesso aos entes, o sentido e a compreensão e, desse modo, conduziriam a possibilidade de se falar mais propriamente a respeito do progresso do conhecimento.

A possibilidade de tal debate implicou que Apel caracterizasse a ausência da questão sobre a justificação da validade no pensamento heideggeriano como consequência do desdobramento de um problema epistemológico da filosofia transcendental kantiana. Apel interpreta Heidegger como uma transformação do projeto de Kant no que tange às condições de possibilidade do conhecimento (compreensão). Ou seja, tanto Kant quanto Heidegger estariam se debatendo em torno de uma questão em comum. No entanto, enquanto Kant associou a esta questão uma discussão acerca da justificação da validade, em Heidegger essa possibilidade teria permanecido irrefletida. Esta é a origem da proposta apeliana de reivindicação de uma intersecção da questão da validade à questão do sentido do ser-no-mundo como possibilidade do estabelecimento de critérios normativos para o possível progresso da compreensão, do conhecimento e que procuramos esclarecer no Capítulo 4.

Porém, distanciando-se de uma simples repetição de Kant e de uma ratificação do paradigma da consciência solipsista, Apel transforma a problemática transcendental trazendo, para o centro de seu debate, a linguagem como o elemento no qual ele intercepta a questão da justificação da validação. Apel reconhece que não é preciso buscar em uma consciência solipsista, no sujeito transcendental as pretensões de validade uma vez que a própria linguagem que já é sempre abertura de um mundo histórico pode conter em si tais pretensões. Apel, assim, leva a ideia de acordo consensual que se processa em linguagem corrente, no seio de uma comunidade de comunicação, para o horizonte do ser-no-mundo, para o contexto do mundo da vida, fazendo dele a condição de possibilidade e validade intersubjetiva de toda formação teórica científica e filosófica.

A partir disso, o que foi possível concluir é que procurando estabelecer uma complementariedade entre a problemática da constituição do sentido e da validade, Apel, com uma estratégia que pode ser considerada inovadora na filosofia, realiza através do *a priori* linguístico, de caráter transcendental, uma espécie de soldagem epistemológica de uma instância normativa ao horizonte compreensivo do ser-no-mundo. Com isso, a partir da complementariedade defendida, o filósofo mostra que embora a questão do sentido e da validade não sejam a mesma coisa, elas não se excluem, podendo, assim, representar novos direcionamentos para os debates contemporâneos que envolvem tais questões.

Ao fim, podemos afirmar que, construindo suas discussões em torno da questão do sentido, tanto Apel quanto Heidegger, embora a partir de quadros teóricos diversos, caminham em direção do desdobramento de abordagens básicas da filosofia tradicional e esforçam-se por uma revisão das principais respostas que dela emergiram. Heidegger aborda a questão do sentido através de uma reconstrução de sua gênese originária, a partir do qual tal constructo pode ser depreendido como um padrão de inteligibilidade, no qual estão enraizados também os processos teórico-científicos. Apel, por sua vez, retoma a necessidade de se perguntar pela questão da validade em torno da questão do sentido, mas não mais em uma perspectiva reducionista tal como realizado pelas lógicas da validade da tradição neokantiana, onde o sentido configurava-se apenas pela aceção de conteúdo válido dos juízos.

A aparente tensão entre a reivindicação da justificação da validade e a questão da constituição do sentido que o debate epistemológico de Apel parece suscitar não invalida as pressuposições de base da fenomenologia hermenêutica. Apel vai incorporar a questão da validade à questão do sentido, tendo em vista uma complementariedade entre ambos, através de um conceito ampliado de linguagem a partir do qual se mantém a dimensão da historicidade e facticidade do ser-no-mundo. Apel conecta a linguagem, compreendida como

horizonte da solução consensual de todas as pretensões de validade, ao horizonte histórico-compreensivo do ser-no-mundo.

Através de um repensamento do próprio status teórico da filosofia, pode-se afirmar que ambos os autores ratificam, nesse sentido, a posição filosófica de Tugendhat quando ele diz que “a apresentação de um modo de filosofar inclui a tarefa de relacioná-los com outros modos possíveis de falar e, no confronto entre eles, demonstrar sua correção” e, além disso, “que não se pode seriamente filosofar de um modo sem rejeitar ou incorporar outros modos”<sup>441</sup>. Diante disso, podemos afirmar que, apesar dos objetivos pontuais que nortearam essa investigação, em última instância, talvez o que tenha sido possível mostrar e compreender é que a filosofia não pode ser pensada como uma tarefa insistente de querer dar razões de modo preciso a um ou a outro autor. Ela não deve ser pensada como um saber que busca respostas absolutas ou que em suas diferentes problematizações pretenda oferecer a última e decisiva palavra, mas deve sim ser pensada como um saber aberto que expressa um movimento de continuidade onde potencialidades são exploradas e desenvolvidas, mas insuficiências também serão sempre apontadas, permanecendo sempre ela mesma uma tarefa para o pensamento.

---

<sup>441</sup> TUGENDHAT, E. *Licões introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 1992, p. 14.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMENGUAL, G. Filosofía de la subjetividad y filosofía de la comunicación. *Revista Anthropol: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999.
- APEL, K-O. Constituição do sentido e justificação da validade: Heidegger e o problema da filosofia transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 45, n. 3, pp. 413-461, jul.-set. 1989a.
- APEL, K-O. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 23, pp. 67-84, mar. 1989b.
- APEL, K-O. Constitution du sens et justification de la validité: Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de "l'histoire de l'être"? *Les études philosophiques*, France, n. 3, pp. 373-396, jui.-sep., 1990.
- APEL, K-O. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a.
- APEL, K-O. *Transformation der Philosophie I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991b.
- APEL, K-O. Regulative ideas or truth happening? An attempt to answer the question of the conditions of the possibility of validity understanding. In: \_\_\_\_\_. *From a transcendental semiotic point of view*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1998.
- APEL, K-O. *From a transcendental semiotic point of view*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1998.
- APEL, K-O. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000a.
- APEL, K-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b.
- APEL, K-O. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- APEL, K. Reflexión pragmático-transcendental: La perspectiva principal de una transformación kantiana actual. *Invenio: Revista de investigación académica*, Argentina, n. 13, pp. 21-39, nov. 2004.
- BAY, T. A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BAYÓN, J. R. *Hacia una hermenêutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006.
- CARMAN, T. *Heidegger's analitic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. New York: Cambridge University Press, 2003.

- CORTINA, A. K-O. Apel sobre el tópico “filosofía, ¿para qué?”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999.
- CORTINA, A. Karl-Otto Apel: verdad y responsabilidad. In: APEL, K-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo*. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. 3. ed. Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1996.
- GADAMER, H.G. *Philosophical hermeneutics*. California: University of California, 1976.
- GADAMER, H-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, H.G. *Los caminos de Heidegger*. Spain: Herder, 2003.
- GINEV, D. On the hermeneutic fore-structure of scientific research. *Continental Philosophy Review*, Holanda, n. 32, pp. 143-168, 1999.
- GREISCH, J. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- GREISCH, J. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y tiempo*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- GRONDIN, J. *Qué es la hermenêutica?*. Barcelona: Herder Editorial, 2008.
- GUIGNON, C.B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- GUIGNON, C. *Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- GUTIÉRREZ, C. B. Del círculo al diálogo: el comprender de Heidegger a Gadamer. *Filosofía Unisinos*, São Leopoldo, v. 3, n. 4, pp. 19-39, jan.-jun. 2002.
- HALL, H. Intentionality and World: Division I of Being and Time. In: GUIGNON, C. *Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- HAUGELAND, J. Heidegger's disclosedness. In: DREYFUSS, H; HALL, H (eds.). *Heidegger: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

HEIDEGGER, M. *Logik: die frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe 21).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2).

HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (Gesamtausgabe 56/57).

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe 29/30).

HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: \_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (Gesamtausgabe 56/57).

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. (Gesamtausgabe 20).

HEIDEGGER, M. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (Gesamtausgabe 63).

HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (Gesamtausgabe 27).

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (Gesamtausgabe 24).

HEIDEGGER, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial: Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009b.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009c.

- HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b.
- KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being & Time*. California: University of California Press, 1995.
- LARA, F de (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica: In memoriam Franco Volpi*. Madrid: Plaza y Valdéz editores, 2011.
- MACCAN, C. (ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. v. 2. London: Routledge, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MULHALL, S. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*. 2ed. New York: Routledge, 2005.
- NICOLÁS, J. A. Con Apel al borde de la modernidade. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999.
- OKRENT, M. *Heidegger's pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- OLIVEIRA, N; SOUZA, D. G. (Orgs). *Hermenêutica e filosofia primeira: Festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Unijuí, 2006.
- PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- REIS, R. R. *Verdade e interpretação fenomenológica*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- REIS, R. R. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo. *Problemata*, João Pessoa, v. 1, n.1, pp. 25-45, 1998.
- REIS, R. R. dos. A ontologia hermenêutica de Ser e tempo. In: \_\_\_\_\_; ROCHA, R. P. da. (Orgs). *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000.
- REIS, R. R; ROCHA, R. P. da. (Orgs). *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000.

REIS, R. R. dos. Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. In: OLIVEIRA, N; SOUZA, D. G. (Orgs). *Hermenêutica e filosofia primeira: Festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Unijuí, 2006.

REIS, R. R. A formulação hermenêutica do problema ontológico segundo Martin Heidegger. *Humanidades em revista*, Ijuí, v. 4, n. 5, pp. 59-78, jul.-dez. 2007.

REIS, R. R. O 'eu posso' deve poder acompanhar todas as minhas determinações: a noção de existência e a doutrina transcendental das modalidades. *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 28-42, 2013.

REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

RICHARDSON, J. *Existencial epistemology: a heideggerian critique of the cartesian project*. New York: Oxford University Press, 1986.

SIURANA, J. C. La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente ao problema de la reflexión. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999.

STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

STEIN, E. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

STEIN, E. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006.

STEIN, E. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

STEIN, E. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2009.

STEIN, E. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011.

STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012.

STEIN, E. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014.

TUGENDHAT, E. *Licões introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 1992.

VIDAL, N. S. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 183, pp. 1-112, mar.-abr. 1999.

VIGO, A. G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

VIGO, A. G. *Juicio, experiencia, verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2013.

VOLPI, F. Dasein as praxis: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In: MACCAN, C. (ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. v. 2. London: Routledge, 1992.

VOLPI, F. "Más alto que la realidad está la posibilidad". La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger. In: LARA, F de (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica: In memoriam Franco Volpi*. Madrid: Plaza y Valdéz editores, 2011.

VON HERRMANN, F.W. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann, 1981.

VON HERRMANN, F. W. *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

ZARADER, M. *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2012.