

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Dissertação de Mestrado

A QUESTÃO DO SUJEITO NA FILOSOFIA DE  
MARTIN HEIDEGGER

José Arlindo de Aguiar Filho

RECIFE, JULHO DE 2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Dissertação de Mestrado

A QUESTÃO DO SUJEITO NA FILOSOFIA DE  
MARTIN HEIDEGGER

Dissertação de mestrado apresentada  
como requisito parcial à obtenção do  
grau de mestre em filosofia pela  
Universidade Federal de Pernambuco,  
sob orientação do Prof. Dr. Jesus  
Vázquez Torres

José Arlindo de Aguiar Filho

**RECIFE, JULHO DE 2003**



## ATA DA DEFESA E APROVAÇÃO

Ata da Reunião da  
Comissão Examinadora  
para julgar a disserta-  
ção do aluno JOSÉ  
ARLINDO DE AGUIAR FILHO  
deste Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia,  
intitulada "A QUESTÃO  
DO SUJEITO NA FILOSOFIA  
DE MARTIN HEIDEGGER".

Julgamento: Às catorze horas do dia  
catorze de outubro de dois mil e três,  
reuniram-se os membros da Comissão  
Examinadora para julgar a disserta-  
ção "A QUESTÃO DO SUJEITO NA FILOSOFIA  
DE MARTIN HEIDEGGER", de autoria  
do aluno JOSÉ ARLINDO DE AGUIAR FI-  
LHO, deste aludido Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, com a parti-  
cipação dos Professores JESUS VAZQUEZ  
TORRES (Orientador), MARCELO PELIZZOLI  
(UFPE) e MIGUEL NASCIMENTO (UFPB),  
e sob a presidência do primeiro  
realizou-se a arguição do candidato.  
Cumpridas todas as disposições le-  
gis, a Comissão atribuiu ao candi-  
dato o conceito **APROVADO**.  
Em seguida, o Prof. JESUS VAZQUEZ TORRES,  
Presidente da Banca Examinadora, pro-  
clamou o candidato MESTRE pelo Progra-  
ma de Pós-Graduação em Filosofia  
da Universidade Federal de Pernambu-  
co. E, nada mais havendo a tratar

## ATA DA DEFESA E APROVAÇÃO

foi encerrada a sessão, da qual  
para constar, eu, Betânia Souza, se-  
cretária do Mestrado em Filosofia,  
lavei a presente Ata que dato  
e assino com quem de direito.

Beje, 14/10/03

MR Souza

x Miguel Naimenka  
x Jéssica Lazzari  
x Maria da Penha

## Agradecimentos

Obrigado a todos que direta ou indiretamente ajudaram na realização deste trabalho. A minha família, meus professores e colegas, e a meus amigos dedico meu esforço. Sem seu apoio e inspiração jamais começaria a trilhar as encruzilhadas da filosofia, nem teria motivos para continuar no caminho.

## RESUMO

Esta Dissertação busca uma definição e desenvolvimento para a idéia de subjetividade no pensamento de Martin Heidegger. Os pontos principais que apóiam o argumento são o conceito de significância como encontrado em Ser e Tempo e as correspondentes contribuições sobre o tema nas obras contemporâneas da analítica existencial.

**Palavras-chave:** Heidegger, Fenomenologia, Ser e Tempo.





## ABSTRACT

The aim of this work is to establish a reasonable definition and development of the subjectivity's Idea in Martin Heidegger's thought. The main points supporting the argument are the concept of significance as found in *Being and Time* and the corresponding inputs on the subject in the existential analytic's contemporary works.

**Keywords:** Heidegger, Phenomenology, Being and Time.

## ÍNDICE

Introdução.....	10
I – Perspectiva para o resgate da questão do sujeito.....	15
II – O caminho do manual à significância: delimitando o lugar de manifestação do Dasein.....	30
III – Implicações da manualidade e indícios da subjetividade originária.....	46
IV – O mostrar-se do homem em sua transcendência e temporalização: negatividade e finitude.....	66
Conclusão .....	82
BIBLIOGRAFIA.....	85

## INTRODUÇÃO

A leitura do texto filosófico sempre suscita o espanto. A atitude de admiração grega frente ao real sempre fez parte do pensar de um verdadeiro filósofo, um ar de comunhão com o mistério e com a maravilha do existir perpassa a obra destes homens e reflete em seus apreciadores das mais variadas formas. Além do imediato respeito que o reconhecimento de uma grande obra de filosofia desperta, surgem em sua leitura diferentes interpretações, críticas, comentários, elogios e abordagens. Encontrar um caminho seguro por entre esta profusão de apêndices que a obra filosófica traz consigo é, cada vez mais, um obstáculo e um desafio a serem enfrentados.

Este trabalho representa a aceitação desta tarefa. Aqui se encontra a tentativa de trilhar o caminho de pensamento de um filósofo, Martin Heidegger; de ler verdadeiramente sua obra *Ser e Tempo*. O homem versado nestes saberes compreende ser este um trabalho impossível, diante do porte da obra deste filósofo. A única alternativa possível para tal empreendimento é delimitar de maneira incisiva uma parte específica do pensamento de Heidegger, e dentro deste âmbito reduzido preparar uma base sólida que permita uma posterior tentativa de ampliar a leitura.

O corte a que faz referencia o parágrafo anterior se origina de uma idéia recorrente em alguns textos dos anos de 28-29 antecedentes da *Khere*, a muito discutida virada heideggeriana. Nos *Fundamentos Metafísicos da Lógica*, na *Essência do*

*Fundamento* e na *Introdução a filosofia*<sup>1</sup>, existem trechos nos quais Heidegger faz referencia ao pensamento de uma subjetividade originaria, a necessidade de pensar o sujeito impensado na subjetividade moderna. No horizonte destes textos e desta questão que transita esta dissertação.

A relação destes textos de 28-29 com *Ser e Tempo* pode esclarecer questões postergadas pelo próprio Heidegger em sua obra capital. Sabe-se que *Ser e Tempo* como o conhecemos hoje é um livro inacabado. Seu projeto original envolvia ainda uma outra parte que nunca foi escrita, sendo o *Ser e Tempo* publicado apenas as duas primeiras divisões de um trabalho de seis divisões separado em duas partes.

Às questões pertinentes as divisões não escritas, atribui-se correntemente seu desenvolvimento em duas obras posteriores: *Kant e o problema da metafísica*, e *Tempo e Ser*.<sup>2</sup> Estas questões consistem na desconstrução da história da ontologia tomando como princípio guia a temporalidade.<sup>3</sup> Para qualquer apropriação do pensamento heideggeriano imediatamente posterior a *Ser e Tempo* deve-se tomar esta perspectiva em consideração. Portanto é preciso entender a pergunta pela subjetividade originária como uma parte da destruição da historia da ontologia, não plenamente realizada na obra capital do filosofo.

Não há aqui, de maneira alguma, intenção de levar adiante algo que o próprio Heidegger tenha deixado sem solução. Não se pretende resolver a pergunta pela subjetividade do sujeito de modo definitivo, mas trazer esta questão, originada em *Ser e Tempo*, como fio condutor para a leitura desta obra. Buscar em *Ser e Tempo* os elementos que permitem explicitar a solução do próprio Heidegger, que surge nos textos de 28-29.

---

<sup>1</sup> Cf. Pgs 82,124-5 *Introducción a la filosofía*

<sup>2</sup> cf. Philipse: *Heidegger Philosophy of Being* p 16; sobre questões relativas ao plano original de *Ser e Tempo*.

<sup>3</sup> cf. §6 *Ser e Tempo*

Explicitar os conceitos de significância, transcendência e negatividade, como aparecem na Introdução a filosofia e nos Fundamentos Metafísicos da Lógica, de modo a estabelecer sua ligação com as estruturas do Dasein em Ser e Tempo, é a meta a que se propõe esta dissertação.

Tomado Ser e Tempo como obra principal a ser estudada, é cabível que tenhamos em sua estrutura e ordenação um guia orientador para o bom desenvolvimento de nossa tarefa. Assim a dissertação se divide em quatro capítulos escritos em paralelo com a sequência temática da obra.

No primeiro apresenta-se uma tentativa de contextualização do problema da subjetividade no panorama filosófico, sob uma perspectiva heideggeriana de crítica a metafísica tradicional. Mantendo a questão mais próxima da interpretação heideggeriana da história da ontologia, espera-se deixar o texto coerente com o modo do próprio Heidegger abordar a questão do sujeito.

Antes de dar uma solução ao problema é necessário inseri-lo no projeto de Ser e Tempo, que aqui nos serve de fio condutor. O lugar do pensar a subjetividade está exatamente na segunda parte, não escrita, da obra. A *Destruktion* da história da metafísica é o contexto que pode dar sentido a procura por uma nova subjetividade..

No pensamento heideggeriano, tal *Destruktion* tem como ponto de apoio o evidenciar-se do esquecimento da diferença ontológica, legado a nós pelos gregos. Não há dúvida que refazer este caminho através da história da filosofia foge as possibilidades de uma dissertação. A meta desejada no capítulo primeiro é clarificar as origens da encruzilhada aonde a questão do sujeito chegou. Mostrar como a cisão do pensamento do mundo entre sujeito e objeto deriva do esquecimento da diferença ontológica e com que consequências a filosofia de Heidegger se deparou em sua tentativa de resgate destas origens.

Aberta a questão e a posição que tomamos frente a ela, passamos agora a uma busca por subsídios, em *Ser e Tempo*, que permitam a sua solução. Apresenta-se assim o segundo e terceiro capítulos. No estabelecimento da relação de homem e mundo, proposta na analítica existencial, os modos de interação do homem com as coisas, o ser-junto-a, com os outros homens, o ser-com, e consigo mesmo, o ser-si-mesmo; delimitam o campo no qual podemos procurar por uma subjetividade originária.

Como em todo estudo sobre Heidegger, há nos capítulos iniciais, em nosso caso o segundo, uma necessidade de abordar seus termos e clarificar o sentido dos conceitos que se desenvolverão nos capítulos posteriores.

O primeiro conceito fundamental a ser compreendido é o de significância, que entendemos ser a verdadeira raiz do modo de ser-junto-a. Através dele pode-se compreender como a manualidade precisa do impessoal, e como o impessoal está ligado ao próximo movimento do caminho em *Ser e Tempo*: a Decadência.

O impessoal é suficiente para responder a pergunta pelo Quem do *Dasein* no modo de ser-junto-a, mas não no modo do ser-si-mesmo. Esta insuficiência é estrutural e surgirá no homem através da decadência. A própria estrutura do ser-em, principalmente a disposição e compreensão, mostram já este vazio estrutural: na disposição em seu desviar-se que se esquia, e na compreensão em seu ser pura possibilidade.

Passando por significância, impessoal e ser-em, a estrutura do texto segue a ordem de *Ser e Tempo* e chega a sua encruzilhada o ser-para-morte. A disposição da angústia revela o vazio estrutural do homem, já vislumbrado no ser-si-mesmo, no impessoal e no desviar-se que se esquia. Este vazio é a caracterização positiva que surge nos escritos de 28-29. O ser-para-morte coloca o homem frente a si mesmo em sua radicalidade, com o nada de sentido que lhe perpassa.

Mostrar essa falta de sentido da significância, a insuficiência do impessoal enquanto ser-si-mesmo, e o vazio que se revela presente no ser pura possibilidade, encontrados em Ser e Tempo; como base da tentativa heideggeriana de resgate do sujeito em 28-29 através de uma negatividade originária é a meta a que se propõe este trabalho.

# I

## Perspectiva para o resgate da questão do sujeito

Há na filosofia como em todas as formas de saber um sem número de lugares comuns. Assíduos freqüentadores de manuais, programas televisivos e conversas de botequim, conhecimentos filosóficos como: “Platão é um filósofo dualista”, “a idade média subordina a filosofia à teologia”, “racionalistas acreditam na razão, empiristas na experiência”, ou “Heidegger destruiu o sujeito”, trazem consigo muitos enganos travestidos em verdades e algumas verdades escondidas em sua interpretação.

Lugares-comuns fazem parte do senso comum. Eles o alimentam, o constroem, participam da degeneração do discurso originário, realizam o falatório. Cabe aos acadêmicos a responsabilidade tanto pela criação quanto pela destruição desta manifestação do saber público.

Nos debates acadêmicos os clichês, que de uma forma ou de outra remetem a grandes teorias para avaliar sua verdade, se destacam de um contexto específico e caem numa arena de interpretações vazias de resultados. Resgatar esses chavões do limbo de sentido e devolvê-los ao seu contexto de discussão é um exercício de reconstrução cultural que cabe a nós assumir; pois afinal foi a cultura acadêmica que em seus deslizes, permitiu a instituição de lugares-comuns e se não nos é dada a opção de os abolir totalmente, que pelo menos os quebreemos para que outros chavões novos e menos pobres lhes tomem o lugar.



Um lugar-comum pode, portanto, ser um bom começo para uma investigação, mas nunca um bom final. Aqui trataremos de um dos clichês usados como exemplo: “Heidegger destruiu o sujeito”. Trazer à tona o contexto em que isso pode ser compreendido corretamente e entender as razões de sua má interpretação são os objetivos deste texto.

Uma primeira medida a ser tomada na abordagem deste nosso lugar de origem é determinar nosso conhecimento sobre seus termos. É importante uma visão da filosofia de Heidegger como um todo, do sentido de sua *Destruktion*<sup>4</sup>, da metafísica que desnuda sua crítica à subjetividade e por fim, conhecer o que se entende por sujeito nesta crítica.

Toda a filosofia heideggeriana pode ser traçada com uma perspectiva única que permaneceu intocada por todas as suas fases: a questão do sentido do ser. Esta é a raiz e ponto de encontro de todas as facetas de um filósofo polêmico, por vezes ambíguo, severamente criticado e calorosamente elogiado, um homem de quem se pode dizer quase tudo mas que nunca abandonou este que foi seu motor por toda vida: pensar a questão da verdade do ser.

O conhecimento de alguns pontos fundamentais deste questionar é imprescindível para a compreensão da perspectiva heideggeriana da filosofia, nos fornecendo o subsídio necessário à posterior apropriação de sua idéia de destruição da metafísica e sua conseqüente crítica à subjetividade.

Na filosofia de Heidegger a Grécia ocupa um lugar fundamental. Esta posição privilegiada deve-se ao fato de, segundo suas concepções, ser a Grécia o berço da questão do ser. Na interpretação heideggeriana a Grécia vai mais além, não só é o berço do pensar o ser com os filósofos pré-socráticos, mas ainda aqui o destino do ser em todo pensar posterior se definiu com o surgimento da metafísica.

---

<sup>4</sup> Conferir: HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 51

O pensamento do ser nasce de forma pura no escutar do filósofo ao *λογος*, numa atitude de proximidade do pensar com o ser a filosofia nasce autêntica. Não há cisões entificantes do homem e do mundo, empobrecedoras do ser e restritivas à manifestação da verdade dos entes. O filósofo procura o sentido do ser enquanto ser nos entes sem entificar o ser e sem coisificar o ente.

Para Heidegger este é o período de ouro da filosofia grega. O advento do período antropológico representado por Sócrates e pelos sofistas pôs um fim na relação originária do homem com o ser da filosofia pré-socrática. Na perspectiva heideggeriana, Sócrates, Platão e principalmente Aristóteles cometeram um erro que repercute até hoje na própria essência de toda filosofia. O regresso ao tempo destes pensadores na busca da compreensão deste engano, é o objetivo da destruição da metafísica pois esta é exatamente o fruto gerado pelo engano dos pensadores socráticos.<sup>5</sup>

Resumidamente podemos identificar o erro dos filósofos gregos no esquecimento do que Heidegger chamará de diferença ontológica. Esta diferença é que faz do filósofo pré-socrático um pensador mais originário, na busca do princípio único da totalidade formadora do sentido dos seres particulares; como o fogo heraclítico. No pensamento grego do período antropológico os filósofos discursavam sobre o princípio único de cada ente, ou espécie de ente que formariam um modo de apreensão do princípio da totalidade por analogia, numa entificação do próprio princípio único que poderia formar o ente particular.

A transformação do ser, do princípio único da totalidade, em um ente na sua busca de uma essência particularizada consiste no esquecimento da diferença ontológica apontado por Heidegger. Esta diferença é aquela que há entre um ente e o ser, uma questão complexa e de inúmeras repercussões. É uma diferença que se dá sempre no

---

<sup>5</sup> Cf essa tentativa de regresso no *Heráclito* e no *Parmênides*.

ente, pois não há ser fora do ente. Neste aspecto o ser está dependente do ente, lhe é imanente, pois só pode se manifestar enquanto ser do ente, não existe manifestação pura do ser. Mas simultaneamente à dependência imanente do ser ao ente enquanto manifestação, o ente depende do ser para ser ente, pois não pode haver ente que não tenha ser. O ser não pode ser ente pois não se lhe podem aplicar qualidades entitativas sob pena de não ser mais inteligível o movimento, a mudança, e a própria diferença entre os seres. O ente não pode ser ‘ser’ pelo mesmo motivo, visto que não há ente, não há manifestação sem qualidade entitativa, não pode nada de ente ser puro ser.

*"É o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do sentido do ser consiste em ‘não contar estórias’ significa: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível”<sup>6</sup>*

Nada é melhor que as palavras do próprio autor para explicitar suas opiniões. Aqui fica claro a extrema importância da Grécia na busca incessante do filósofo por respostas a sua questão sobre o sentido do ser. Se já na Grécia demos primeiros passos em falso, como encontrar indícios de uma proximidade originária com o ser através de nossa tradição filosófica? Não podemos dela fugir, estamos histórico e culturalmente presos ao nosso tempo, herdeiro da filosofia moderna, e também grega. A resposta heideggeriana é sua *Destruktion* da metafísica.

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 32

Este termo não deve ser compreendido no sentido usado pelo senso comum quando se encontra frente a seu correlato em nossa língua, destruição. O destruir a metafísica não quer dizer demolir seus princípios e atirar ao fogo seu edifício teórico, como já foi tentado antes de Heidegger<sup>7</sup>. A metafísica deve ser desconstruída em suas partes básicas remetentes ao esquecimento da diferença ontológica, para que possa mostrar cada vez mais explicitamente as maneiras e formas de desenvolvimento do pensamento desviante no intuito de evitá-lo e com ele aprender.

Toda crítica que se almeja consistente possui um ponto de partida. O ponto de partida da *Destruktion* heideggeriana é ao mesmo tempo o ponto de chegada, a perspectiva de esquecimento da diferença ontológica por parte da metafísica tradicional.

*“Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como **destruição** do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o **fio condutor da questão do ser** até se chegar as experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.”*<sup>8</sup>

Colocada a perspectiva de pensar a questão do ser como nosso guia da filosofia heideggeriana em geral e sua posição de crítica do esquecimento da diferença ontológica na sua *Destruktion* da metafísica, só nos resta delinear o sujeito que esta filosofia pretende abordar através desta *Destruktion*.

---

<sup>7</sup> HUME. *Investigações acerca do entendimento humano*. p 12

<sup>8</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 51

Para uma abordagem profícua da subjetividade criticada por Heidegger temos que colocar em evidência sua relação com os elementos que podem ligá-la a questão da diferença ontológica em seu esquecimento acontecido na Grécia. Esta linha deve permear a subsequente caracterização da formação da subjetividade e contextualização histórica de nosso filósofo.

A modernidade nos trouxe o sujeito. De certa forma seu surgimento foi uma reviravolta. O mundo estava cansado de medievalismo. A ciência urgia constituir-se e tomar seu espaço na sociedade. A epistemologia não podia mais esperar... . Neste edifício do conhecimento moderno o sujeito surge como uma das pedras basilares que permitirá a revolução copernicana de Kant, o desenvolvimento da epistemologia e assim a consolidação do saber científico, que sem esse respaldo afundaria nos dogmatismos medievais.

O homem voltou a ser o centro das atenções, o observador tornou-se observado. Finalmente era feita a pergunta “quem conhece? E como conhece?” . Descobriu-se a consciência, o eu e sua importância não poderia ser encoberta daí por diante.

Mas o advento do eu pode ser encarado também como um desdobramento natural de um pensamento iniciado na Grécia, o pensamento metafísico. Quando o grego observou o mundo e perguntou por sua substância, pela ousia, pelo que a coisa é; então houve uma cisão. Neste momento a unidade relacional entre homem e mundo se quebrou. Esquecendo de si ao voltar-se para o mundo, o grego criou a relação sujeito-objeto. Mas focou seu olhar no objeto, só quando se esgotou a possibilidade de avançar com o olhar apenas no objeto, é que surgiu, na modernidade, o sujeito.

Assim, os modernos não criaram o sujeito, eles meramente começaram a descer a montanha criada pela cisão grega. No entanto o sujeito moderno não foi radicalmente pensado, pois quando o grego esquece de si ao olhar o mundo ele cria o sujeito e o

objeto, e fixa seu olhar no objeto. O resgate do sujeito realizado na modernidade não faz o homem lembrar de “si”. O sujeito moderno ainda é visto através do objeto. O homem que se depara com um sujeito como entendido na modernidade, continua como o grego esquecido de si ao olhar o mundo. O eu visto como um ente definível por predicados qualitativos, não muda a relação de cisão grega que caracteriza a metafísica, e não é de fato uma reviravolta.

O conceito filosófico de sujeito mudou e desenvolveu-se desde Descartes até atingir seu apogeu em Hegel com o idealismo.<sup>9</sup> Após esse período começa um movimento de esvaziamento de sentido nas filosofias do sujeito. O desprendimento de ramos filosóficos como a psicologia e a sociologia, a crítica posterior ao idealismo, os neokantianos e o advento do positivismo lógico, e por fim Kierkegaard e Nietzsche com o nascimento da filosofia da vida, já são os sinais avançados de um ponto de ruptura.

A primeira formulação da subjetividade se encontra na obra de Descartes. Nela o mundo é observado sob a lente de uma consciência, que faz o papel de fundamento metafísico da realidade enquanto garantia epistemológica de acesso à verdade. O fundamento concreto é Deus, que pelo cogito é alcançado.

A ordem das idéias cartesiana lhe dá a garantia primeira do eu, a pergunta natural que segue, e que, por caminhos tortuosos chegará a existência divina, é: Como é esse eu? O que ele é?

A resposta cartesiana permeará o racionalismo moderno. O eu é a alma racional, a substância pensante, a consciência ou a res cogitans. O corpo, tão dificilmente valorizado pelos filósofos, só participa deste eu, pois é uma substância diferente, através de uma glândula de estranho funcionamento, na não menos estranha biologia descritiva de Descartes.

---

<sup>9</sup> Sobre este ponto e sobre o parágrafo anterior conferir Ser e Tempo p. 50-51

Este eu possui idéias inatas e enquanto alma racional é imortal. A filosofia cartesiana é extremamente original e traz alento às aspirações de sua época. Mas a despeito dos problemas de sua argumentação muitas vezes circular, o maior problema de seu trabalho no que diz respeito ao eu, é a valorização exacerbada do racional. Isto abriu espaço para as duras críticas empiristas, e colocou a sua filosofia como antagonista da ciência empírica nascente.

O sujeito moderno, resquício de uma cisão grega, nasce, também dividido. A sensação e a razão se colocaram em campos opostos, cada uma explicando o homem a seu modo, e o mundo através dele.

Este conflito se resolverá com Kant. O eu transcendental kantiano devolve ao conceito de sujeito a unidade entre sensibilidade e racionalidade. Antes antagonistas, agora são compreendidos como etapas distintas e indissociáveis do conhecimento. Até aqui se lê a filosofia que se encontra na Crítica da Razão Pura. Kant escreveu uma ética fundada na razão prática e a esta subordinou a razão pura. Mas os desfechos das obras kantianas após a primeira Crítica não foram trazidos totalmente à tona pela tradição. A posteridade elegeu a Crítica da Razão Pura o paradigma da filosofia kantiana, e os neokantianos se apegaram fortemente a um projeto de fundamentação da ciência. Por este motivo, apesar de incorporar o elemento sensível do empirismo, o sujeito transcendental permaneceu preso a relação de conhecimento, relação teórica entre homem e mundo. Não que este fosse o desejo de Kant, mas o impacto e a força que sua fundamentação da matemática e da física nas estruturas puras do homem, que conhece o mundo, gerou uma atração irresistível para seu tempo. Um tempo ainda abismado com Newton e que começava a entrever as possibilidades maravilhosas da ciência. Kant e o sujeito transcendental ainda estavam presos ao seu tempo.

A superação da relação teórica com o sujeito se deu com Hegel. O maior e melhor dos kantianos, foi também seu grande crítico. Renegou a coisa-em-si kantiana, e assim sustenta sua metafísica; não mais em nada exterior à percepção do sujeito. O ser se torna pensar, no seu sistema. É o auge do idealismo. O pensar é do homem. O eu penso logo existo cartesiano ganha dimensões novas. O eu não mais apenas conhece o mundo, ele participa do ser do mundo pela razão.

Na vasta obra de Hegel encontra-se também, uma descrição do eu pelo viés do desejo. O eu volitivo é mais apropriado para exprimir a essência do sujeito. Quando pensa o homem meramente transparece um objeto em sua consciência, o foco do fenômeno da relação teórica tende a priorizar o objeto do pensamento. A relação volitiva não focaliza o objeto, pois o mesmo não é de maior importância já que é consumido no ato de realização do desejo, enquanto realiza o desejo, o eu se mostra, não o objeto.

Aqui o sujeito atinge o máximo de seu desenvolvimento. É o foco central da realidade por ele e nele fundada, também é a fonte de garantias metafísicas para a ciência e responde bem às necessidades do iluminismo. O belo e grandioso sistema hegeliano jamais foi superado e de certa forma ele, ele de fato representa o fim da filosofia. Depois de Hegel a confiança no sujeito, no eu, começa a ser questionada.

As descobertas científicas que eram abalizadas nesta filosofia começam a contradizer os princípios das mesmas. A história e seu desenrolar fazem o homem menos confiante no futuro. Os problemas resultantes da revolução industrial se fazem sentir e irão desembocar em duas guerras mundiais.

Este mundo começa a perder cada vez mais a confiança no eu, e se agarrar ao científico. Um movimento, na verdade, também contraditório. Quando se pergunta como o homem é capaz de produzir desigualdades como as surgidas com a revolução



industrial há uma reação no sentido de destruir as máquinas, mas esta não é a reação da intelectualidade. Pelo contrário, se fabricaram máquinas intelectuais para tentar entender estes fenômenos. Estas máquinas se chamam ciências humanas.

A ciência, fruto da objetificação do mundo grega, começa a dar sinais da fragilidade de seu próprio fundamento no sujeito. A psicologia e a sociologia desmontam a consciência e “provam” que o homem não pode, de fato, nela confiar. A alma racional é apenas uma faceta de nossa estrutura. A biologia, com a teoria da evolução, acrescenta elementos assustadores para o orgulhoso eu transcendental imutável. O determinismo científico parece querer assumir a tarefa da filosofia e findar de explicar o mundo.

Aos filósofos restavam duas opções, se não se render à ciência, lutar contra ela. Lutar contra não no sentido de negá-la, mas de opor às suas reduções construções mais apropriadas de compreensão do mundo, expondo assim as carências do saber científico.

Os que a ela se renderam, assumiram como tarefa, renovar as fundações da ciência, já que a filosofia do sujeito não mais se mostrava suficiente. Partindo de dentro da ciência mesma e associando-se à filosofia, principalmente à de Kant, os epistemólogos parecem querer fazer valer uma grande petição de princípio ao tentar fundar a ciência nela mesma.

Nesse trabalho surgiram positivistas lógicos e toda uma tradição, que agora se ocupa da linguagem, conhecida por filosofia analítica. Sua tecnificação paradoxal parece ter encontrado seu momento crítico com Wittgenstein que reconhece as limitações e impossibilidades de uma filosofia, que é no fundo baseada numa subjetividade, negar essa subjetividade para fundamentar seu maior fruto.

Do outro lado encontram-se filósofos que não se enredaram na teia tecnificante da ciência. Nos fundamentos da filosofia da vida, nascente em Kierkegaard e Nietzsche

percebe-se já, a necessidade de reintegrar o sujeito com o mundo, tentar superar a cisão grega. Mas unir o sujeito e o objeto a partir da separação entre sujeito e objeto não é possível. Após separá-los não se pode uni-los. A filosofia da vida contribuiu muito na formação do conceito de Lebenswelt que irá separar Husserl e Heidegger.

Husserl não se encontra, de certo modo, nem entre os filósofos analíticos, nem entre os filósofos da vida. Ele preocupou-se, sem dúvida, com a fundamentação das ciências, mas tentou fazê-lo a partir de um resgate da tradição. Retomando com maior sofisticação os métodos cartesianos e radicalizando suas conseqüências, Husserl funda a fenomenologia. Na sua defesa da filosofia ele combate o psicologismo como fundamento da lógica e tenta estabelecer a filosofia como ciência rigorosa.

Husserl parece ter com a subjetividade uma relação parecida com a que toda modernidade teve, concentrada em uma única obra. Partindo de Descartes, no fim ele se aproxima de Hegel através de um eu ideal absoluto. Tudo se dá neste eu absoluto. A filosofia do sujeito parece ter encontrado um último defensor.

Parece estranho que justo um discípulo deste último guardião da subjetividade venha a ser seu derradeiro algoz. Mas talvez exatamente por estar a par do projeto fenomenológico do mestre, foi possível a Heidegger entrever seu desfecho. A filosofia da vida o deu inspiração e a formação do conceito de mundo da vida, mundo circundante, tornou-se uma possível saída para o problema da falta de sentido aonde a fria filosofia fenomenológica husserliana parecia apontar. É neste ponto que o aluno e mestre se separam, para Heidegger a filosofia nunca será uma ciência de rigor e para Husserl não é tarefa da filosofia desbravar caminhos obscuros como o do lebenswelt.

O mundo da vida, a idéia de história de Dilthey, a crítica a racionalidade algemada realizada por Nietzsche, a angústia de Kierkegaard; estas estruturas perderiam sua riqueza se rigorosamente submetidas ao método fenomenológico de Husserl.

Heidegger não abandona a fenomenologia, mas a exercita de maneira peculiar. Não se restringe a aplicar o método husserliano em sua investigação, pois desconfia, com razão, de que quando radicalizado, o método fenomenológico como apresentado por seu mestre se mostre incapaz de atingir as estruturas mais importantes da realidade.

Veja-se o que foi dito pelo aluno ao mestre já em 1922:

*"Concordo que o ente no sentido do que o senhor designa 'mundo' não pode ser explicado, em sua constituição transcendental, pelo regresso a um ente da mesma espécie. Assim, entretanto, não se diz que o que constitui o lugar do transcendental, não seja de nenhum modo um ente"*<sup>10</sup>

Assim, Heidegger abre caminho para encontrar num ente, o modo de ser que constitui o transcendental. Esta diferença entre seu método e o de seu mestre permite a analítica existencial. O *Dasein*, ou presença é a consequência mais importante da aplicação da fenomenologia peculiar heideggeriana, por vezes chamada fenomenologia hermenêutica.

A esta altura já não havia mais como uma filosofia do sujeito se sustentar, a própria ciência começa a entrar em crise e logo a própria matemática entrará em contradição quanto a seus fundamentos. A ciência já não pode dar sustento a uma filosofia, nenhum reducionismo é mais aceito. A filosofia está também numa encruzilhada, não pode retroceder aos já muito criticados modernos, não tem ciência para se apoiar, a própria matemática ruiu, o positivismo lógico falhou. A filosofia da vida está ainda incipiente, não é capaz de superar a crise final da cisão grega.

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, apud STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude*. P. 88

Na realidade, esta crise é insuperável a partir da tradição, pois a mesma não é outra coisa que a expressão e desenvolvimento desta cisão. Para escapar desta armadilha é preciso voltar até um ponto anterior, a esta origem grega, Heidegger tentará percorrer este caminho. Seus conceitos têm a pretensão de ser originários no sentido de voltar às origens gregas, anteriores à cisão que formou a metafísica, e no sentido de serem novas origens para um pensamento de fato novo. Livre dos grilhões da tradição, fundador e destruidor.

A volta às origens, a necessidade de um pensamento originário fazem o chavão “Heidegger destruiu o sujeito” soar falso. Heidegger não destruiu o sujeito. O sujeito se esvaziou de sentido, e o filósofo pretendia resgatar este sentido perdido. Sua grande contribuição é exatamente tentar resgatar o sujeito que nunca foi pensado. O sujeito grego, esquecido no momento da cisão, não o sujeito moderno. O sujeito que se dá no mundo e no qual o mundo se dá, o *Dasein*. Ser-aí, estar situado e ao mesmo tempo lançado, ser-no-mundo, ser caracterizado por sua existência, ser finitude. Todas características desta nova e ao mesmo tempo antiga subjetividade.

Uma precaução metodológica se faz necessária: Não se pode pensar na subjetividade como fundadora da relação sujeito e objeto, isto é reincidir na cisão grega. Deve-se partir da unidade entre homem e mundo para dela perceber a subjetividade originária.

*“Não podemos nem devemos pressupor conceito algum de sujeito para aclarar dele o enunciado e a relação sujeito x objeto, senão o inverso.”<sup>11</sup>*

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER *Introducción a la filosofía*. p. 82

Esta relação originária pode ser encontrada em duas caracterizações heideggerianas. A relação do homem com os entes, a cotidianidade mediana; e outra a relação especial do homem com o ser, sua transcendentalidade especial e forma de abertura à verdade do ser. O primeiro aspecto se encontra na relação de manualidade com seu mundo circundante. As coisas ganham sentido para o homem enquanto instrumentos com finalidades. Estas finalidades em última instância são o próprio homem. E esses instrumentos ganham sentido e formarão o sentido do homem antes de qualquer racionalização teórica de suas realizações. Nas teias de significação das coisas nascem os significados a partir de relações de utilidade das coisas. Esta estrutura sempre já levada em consideração pelo *dasein* sustenta a possibilidade da linguagem e comunicação. Esta estruturação pré-compreensiva fundadora da linguagem é uma primeira caracterização da nova subjetividade.

O segundo aspecto da relação entre homem e mundo é como se dá a manifestação da verdade dos entes. Como se dá o mundo. O mundo não é mais um objeto passivo e morto apreendido pelo sujeito. Ele se mostra e se esconde do homem. Mais radicalmente ainda ele se mostra e se esconde no homem. O *Dasein* é o lugar de mostração do ser.

Mas aqui ainda falta um último aspecto que o *dasein* carrega e que determinará seu comportamento. O homem é finitude. Assim o tempo torna-se o sentido orientador da existência humana, torna-se sua dimensão. Aqui o homem torna-se possibilidade e associada a finitude e a significância, com a característica de local do velamento e desvelamento da verdade, faz-se do homem um ente que anda no fio de uma navalha. Entre o velar e o mostrar, entre o sentido do mundo e a angústia da falta de fundamento, entre o ganhar-se no tempo e o perder-se no esquecimento. O *Dasein* é estar em jogo, é poder-não-ser.

Este aspecto de Não que se observa numa análise das características do ser-no-mundo, Heidegger chama essa nulidade de aspecto mais positivo da constituição da transcendência da existência. Por estar na raiz da propriedade, da existência autêntica e talvez do velar-se do homem na dinâmica da manifestação da verdade do ser. É talvez pista fundamental para a investigação sobre a essência do fundamento, e da própria constituição de sentidos do mundo feita pelo *Dasein*.

Ainda muito há a ser discutido antes de qualquer definição da subjetividade originária, mas provisoriamente a única conclusão real que nos permitimos aqui é que Heidegger não destruiu o sujeito, ele o está construindo.

## II

### O caminho do manual à significância: Delimitando o lugar de manifestação do Dasein

A manualidade pode ser caracterizada por seu caráter de referencialidade. Enquanto interpretação do ente simplesmente dado se mostra ineficaz para uma fenomenologia do mundo da vida, o manual permite, através desta referencialidade, trazer para o mundo as características de interdependência dos entes, fundamental para a constituição de um mundo enquanto fenômeno total sem redução, a mera soma total dos entes.

O mundo se apresenta no plano da obra como momento estrutural do ser-no-mundo. Ser-no-mundo, é elemento constituinte fundamental da presença. E a presença é o modo de ser que constitui o mundo. Heidegger separa o conceito ser-no-mundo em momentos estruturais que o constituem. Mas estes momentos, não podem sob hipótese alguma, serem interpretados como partes independentes que somadas resultam no conceito.

*"A expressão composta 'ser-no-mundo', já na sua cunhagem mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos que podem ser posteriormente compostos, não exclui a*

*multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição.”<sup>12</sup>*

Neste sentido se coloca o mundo como momento estrutural do modo originário total do ser-no-mundo. Na estrutura de momentos deste ser-no-mundo são somados dois momentos, o ser-com e ser-próprio constituintes do impessoal, e o ser-em como tal. Ao primeiro corresponde a resposta à interrogação pelo quem que se coloca no horizonte da estrutura do ser-no-mundo. A segunda expõe como se relacionam os dois momentos anteriores. O em do ser-em não é uma mera preposição indicadora de inclusão. Trata-se de um existencial, e como tal precisa apreendido.

Enquanto existencial, o em do ser-em tem alcance ontológico, pertencendo ao particular método fenomenológico heideggeriano de abordagem da questão do ser.

*"Existencial remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da presença.”<sup>13</sup>*

Atente-se aqui a diferença entre existencial e categoria. As categorias ônticas, referentes a propriedades predicáveis, e não modos de ser, pertencem a um sujeito tendo sua essência independente do mesmo. O existencial não é um atributo do sujeito, ele faz parte da estrutura do homem e da estrutura de sua essência, não havendo isolamento entre os dois. Não faz sentido falar em existenciais fora do *Dasein*, nem em *Dasein* independente de existenciais. Essa união insuperável traz a necessidade da fenomenologia.

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 90

<sup>13</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 311



*"A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia."*<sup>14</sup>

Assim o que é existencial se opõe ao que é existenciário, o que é ontológico se opõe ao que é ôntico; em ambos os casos a dicotomia reflete a preocupação com a diferença ontológica respectivamente relacionando os conceitos ao plano do ente e do ser do ente. Cabe aqui retomar a importância da diferença ontológica para o pensamento heideggeriano. A volta para ela irá constituir os conceitos fundamentais que fundam a analítica existencial. Heidegger se coloca num plano de abordagem dos entes anterior ao esquecimento grego diferença ontológica. É o que se chama o pensamento originário.

Desta posição ele se debruça sobre o conceito de mundo da vida e desta tarefa resulta o conceito de Mundo heideggeriano, que posteriormente se desenvolverá no central Ser-no-Mundo. Aqui se coloca o problema da constituição originária do mundo. Esta constituição, para a fenomenologia peculiar heideggeriana, pode se estruturar a partir de um ente. Este ente é o ente dotado do modo de ser da presença, em palavras simples, o homem.

Mas a mera volta ao homem como constituinte do mundo não é novidade, e realizada a partir do paradigma metafísico de esquecimento da diferença ontológica, será estéril como filosofia. Cabe ao filósofo, no plano da originariedade, entender o ente de modo diverso do que se fez em dois mil anos, e assim recolocar o homem não enquanto ente simplesmente dado, e assim poder abarcar o mundo sem se afastar do ser.

A interpretação do ente se desenvolverá, em Heidegger, nesta originariedade. Corretamente se coloca a interpretação do ente enquanto ente, como uma das possíveis

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 66

interpretações abrindo espaço para maneiras mais originárias de fazê-lo e sem negar a metafísica, mantendo assim seus tesouros.

Enquanto existencial, mundo se coloca num plano anterior aos entes simplesmente dados. A soma dos entes que formam o mundo ôntico sempre é entendida sob uma perspectiva de totalidade que não está em sua constituição de seres meramente dados. Uma perspectiva que subjaze o entendimento do ente, esta perspectiva anterior ao cálculo do que seria o mundo, se dá originariamente à presença, à compreensão. Este lugar onde se dá o mundo dos entes, que se dá na presença, é o mundo heideggeriano, chamado mundanidade.

Deste modo não se pode falar de um sujeito que está no mundo, mas de uma mundanidade que se abre na presença em seu ser-no-mundo. Grosseiramente dir-se-ia, não é o homem está no mundo, mas o mundo que está no homem. Chame-se a atenção para o fato de que este mundo que está no homem não deriva para um idealismo, ou tentativa de fundar o mundo num sujeito. Este mundo não é apenas o mundo dos objetos, é a estrutura que permite a abertura do mesmo; esta estrutura é que se dá na presença.

*"Como se determina a referência do ser-aí ao mundo? Já que ele não é ente e já que deve fazer parte do ser-aí, não pode, manifestamente, esta referência ser pensada como a relação entre ser-aí como um ente e o mundo como um outro."*<sup>15</sup>

Continua apresentando o outro lado da questão, a objetividade que para o conceito de mundo também não se aplica adequadamente. Ou seja, o mundo não se restringe nem

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 136

a subjetividade nem a objetividade tradicional, e ao mesmo tempo das duas participa de modo relativo.

*“No fim o conceito de mundo deve ser assim entendido, que o mundo realmente seja subjetivo, mas que justamente por causa disso não caia como ente na esfera interna um sujeito ‘subjetivo’. Pelo mesmo motivo, porém, não é o mundo também puramente objetivo, se isto significa: fazendo parte dos objetos que são.”<sup>16</sup>*

Por fim,

*“ O ente, digamos a natureza no sentido mais amplo, não poderia revelar-se de maneira alguma, se não encontrasse ocasião de entrar num mundo. Por isso, falamos de uma possível e ocasional entrada no mundo do ente. Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que ‘acontece’ ‘com’ o ente. E este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende.”<sup>17</sup>*

Estas colocações mostram até onde chegarão as conseqüências do mundo heideggeriano, com reflexos até mesmo na fechada filosofia americana. A digressão através do conhecimento como modo derivado de ser-no-mundo traz como conseqüência a alteração do critério de verdade, e com isso coloca novas perspectivas sobre as quais fundamentar a questão da verdade do ser.

---

<sup>16</sup> HEIDEGGER. *Sobre a Essência do Fundamento*. p 136

<sup>17</sup> HEIDEGGER. *Sobre a Essência do Fundamento*. p 137

De volta à raiz do problema encontram-se as estruturas que caracterizam a manualidade. Suas nuances determinarão toda a futura problematização do mundo, e conseqüentemente da presença. Estas facetas do ente enquanto manual se dão no que se chama mundo circundante. Evitando uma subjetividade tradicional abarcando a mundanidade, toma-se a cotidianidade mediana como horizonte de um ser-no-mundo mais próximo da presença.

Assim, faz-se necessário buscar a estrutura subjacente ao mundo circundante que permite sua abertura; a saber buscar a manualidade do mundo circundante.

*"Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do **mundo circundante** é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (circumundanidade)."*<sup>18</sup>

Esta mundanidade está fundada no conceito de manual. Em seu modo mais originário de manifestação o mundo surge como unidade próxima à presença, unidade garantida pelo caráter próprio do manual, que permite a apreensão da totalidade do mundo que se dá na e para a presença. A relação originária de que falamos é a ocupação. Ora, o que se lê no manual que permite esta relação nada mais é que a referencialidade das coisas, entendidas como manuais.

Uma coisa só pode se dar enquanto manual. E o manual só pode ser entendido enquanto referente a outra coisa. Nesta referencialidade originária surgem as bases de uma relação que mais tarde levará à significância. O ente passa a ser entendido como instrumento, coisa com a qual se lida. O caráter ontológico de um "pragmatismo" do mundo já havia surgido na Grécia onde as coisas eram chamadas de *πραγματα*,

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 107

*pragmata*. A perda deste caráter originário da ocupação, refletido neste pragmatismo ontológico dos entes, é o reflexo do esquecimento da diferença ontológica já tematizado.

A idéia do manual traz o ente enquanto instrumento, e funda a unidade da mundanidade da cotidianidade mediana que, por sua vez, se coloca na base da mundanidade circundante, objeto a ser pensado para estabelecer as referências fundamentais do conceito de mundo.

*“O lidar com o ente disponível, representa uma das grandes intuições de Heidegger, quando estabelece o conceito de Zuhandenheit - a qualidade do estar disponível do estar à mão. É a partir deste conceito que a analítica existencial produz um espaço que é receptivo ao mundo da obra ou da obra que constitui ‘mundo’.”<sup>19</sup>*

Desta maneira o manual é constituinte do mundo. Enquanto forma originária de relacionar-se com os entes, o modo de ser da ocupação determina, através da manualidade, a apreensão do ente enquanto instrumento. O ente se abre para a presença em sua característica de referencialidade para permitir a unidade de uma mundanidade. O modo de abertura do ente, ou o modo de entificação do mundo realizado pela presença de maneira originária, é o manual.

---

<sup>19</sup> STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 75

## A Estrutura da Significância

Colocada a interpretação dos entes como manuais, e sua relação enquanto fundantes do mundo, coloca-se agora o problema de como este mundo se apresentará em sua relação de abertura com a presença e como neste processo se dá a significância.

A primeira estrutura da referencialidade do manual é o ser-para, *Um-zu*. Um instrumento traz como modo fundamental do seu ser o modo de ser da serventia. Esta característica referencial do ser-para não se dá isoladamente nos instrumentos particulares. Do mesmo modo que a mundanidade subjaz a qualquer interpretação do mundo, na apreensão do instrumento já sempre se dá uma totalidade do instrumental garantida em sua unidade pela estrutura da serventia baseada no ser-para.

A circunvisão é a apreensão desta totalidade de subordinações.

*“O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manual idade para, justamente assim, ficar à mão.”<sup>20</sup>*

Superado o nível de relação do ser-para, chega-se através da circunvisão ao para-que, *Wozu*. O para-que é o desdobramento específico do ser-para nos entes singulares dados numa circunvisão. O para-que libera a possibilidade de emprego constitutiva da essência do instrumento, dando-se no encontro com o modo de lidar com a ocupação.

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 111

Neste processo se coloca o conceito de obra como horizonte de finalidade da estrutura do para-que.

Na produção da obra trava-se contato com um tipo de ente que mesmo estando sempre à mão ocorrem fora da estrutura do para-que. São o que comumente entendemos por materiais que constituem em seu todo o que se chama natureza. Assim, a obra sempre se refere ao para-que e à matéria de-que, *woraus*. Contudo, estas duas situações que se apresentam enquanto horizontes de referencialidade da obra não a esgotam em sua totalidade, lhe falta a remissão ao portador e usuário.

Traz-se assim para o âmbito de uma estrutura do mundo, novamente, a presença como elemento constitutivo determinante. O ente intramundano que subjaz à obra é descoberto pela presença no contexto da ocupação, e descoberto em sua constituição referencial em diferentes graus de apreensão proporcionados pela circunvisão.

Porém o mundo não se dá à presença apreendido como mero ente intramundano. O ente é que é apreendido no mundo. O para-que se desdobra num para-isso quando contextualizado na circunvisão. Assim o ser-em, se desdobra em para-que, *Wozu*, que por sua vez contextualizado na referencialidade da circunvisão, se desenvolve num para-isso. Quando da quebra destas estruturas, como no caso do conhecimento tradicionalmente entendido, teórico e representacional,<sup>21</sup> percebe mais dois aspectos referenciais até então ocultos na cotidianidade.

O para-que, *Wofür*, e o com-que, *Womit*, se abrem quando desta quebra estrutural anunciada acima, ou seja, novamente depara-se com o mundo circundante. Estas facetas do ser-no-mundo apreendidas numa quebra da estrutura referencial da circunvisão só se dão no que Heidegger chama de fenômeno da surpresa. Este consiste

---

<sup>21</sup> Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo* p. 99

num reconhecimento de uma perturbação da referência, quando o instrumento não encontra possibilidade de uso para.

O mundo circundante que se anuncia após o fenômeno da surpresa através das estruturas referenciais do para-que e do com-que aponta em sua abertura para a apreensão do manual em seu ser-em-si. Este ser-em-si é exatamente o modo de apreensão de um manual quando este não está na raiz do fenômeno da surpresa<sup>22</sup>, quando o mundo não se anuncia nela. Este em-si permite ao mundo um certo se evidenciar. Aqui surgem os dois últimos aspectos colocados por Heidegger em sua exaustiva exposição das estruturas determinantes da referencialidade do mundo circundante.

São eles: o em-que, *Worin*, característica da abertura do mudo como algo no qual a presença está originariamente mergulhada e o para-o-qual, *Worauf* desdobramento do para-isso no seu em-si. São os aspectos culminantes de toda a descrição heideggeriana em busca das referências constitutivas da manualidade.

Assim o autor termina seu edifício conceitual que se iniciou na apreensão do ente intramundano em seu modo de ser originário enquanto manual e culminou nas estruturas já sempre dadas de uma circunvisão apreendida em seu em-si pela presença. Este já sempre dado é o modo como a presença se coloca em relação ao modo de ser da ocupação. É o que se chama familiaridade.

O próprio Heidegger assim coloca a conclusão de seu esforço na análise de uma referencialidade do mundo.

*"Segundo a interpretação feita até aqui, ser-no-mundo significa: o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da*

---

<sup>22</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 115.



*manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, a pre-sença pode-se perder e ser absorvida pelo ente intramundano que vem ao seu encontro.”*<sup>23</sup>

Para que o mundo possa evidenciar-se, ele antes já sempre deve, de alguma maneira, encontrar-se aberto para o modo de ser da ocupação, sempre sob a perspectiva da circunvisão. Logo, o mundo é um ente que absorve a presença neste processo de abertura.

Superado o momento descritivo de uma análise da mundanidade do mundo circundante, a atenção do autor volta-se agora para uma análise específica do fenômeno da própria referência. Nesta análise desenvolver-se-á o conceito de sinal. Heidegger começa sua construção esclarecendo as diferenças entre referência, relação e ação de mostrar. Toda referência é uma relação, o que não faz necessariamente da relação uma referência. Toda ação de mostrar é uma referência, entretanto não é toda referência que possui a característica da ação de mostrar. E por fim, toda ação de mostrar constitui-se numa relação, todavia, não é qualquer relação que remete a uma ação de mostrar. Sinal é a referência que em sua constituição é também uma relação e uma ação de mostrar.

Mas, a ação de mostrar de um sinal não se dá de maneira singular. O ente, se é que se pode chamar de ente, que o sinal sinaliza, aponta, não é um ente intramundano particular especificado num para-que, *Wozu*. Este horizonte aberto no sinal é o todo instrumental participante da circunvisão do ente referido.

---

<sup>23</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 119

*"Sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, mas um instrumento que, explicitamente, eleva um todo instrumental à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente."*<sup>24</sup>

Heidegger estabelece uma escala de níveis de interação entre o sinal e a referência. Esta escala possui três níveis. Primeiramente, a relação se dá a partir do instrumento colocado através da ação de mostrar do sinal com referência ao seu para-o-qual fundado em última instância em uma serventia, ser-para. Em segundo lugar, o sinal coloca-se como uma ação de mostrar que supera o meramente particular do ente intramundano, atingindo uma totalidade instrumental que lhe serve de contexto. Por fim, como desdobramento deste segundo momento, o sinal se coloca acessível enquanto via de abertura do mundo circundante através da circunvisão.

Após a consideração heideggeriana do mundo circundante e da referência tomada em si mesma, chegou o momento de estabelecer relação entre estas duas estruturas basilares do conceito ser-no-mundo. Numa nova abordagem da estrutura do manual, Heidegger retira da referencialidade o caráter ontológico do manual enquanto ente que está sempre com ele mesmo e junto a si mesmo. Isto se dá na medida em que enquanto o ente se refere a, ele sempre se descobre como ente que ele mesmo é. Esta estrutura constituinte íntima do ente é o que se chamará conjuntura.

Nela se dão os vários momentos constituintes da referencialidade do mundo colocados acima. Ela é o próprio ser dos entes intramundanos enquanto liberados, seu conceito abrange e reúne num todo ontológico os aspectos derivados da manualidade. Cada manual se apresenta numa conjuntura específica, como no exemplo do próprio autor: junto com o manual do martelo age a conjuntura de pregar.

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 123

Mas, não pode dar-se uma conjuntura particular sem, subjacente a esta e a qualquer outra conjuntura particular, o panorama estabelecido por uma totalidade conjuntural. Por exemplo, a totalidade conjuntural do manual numa oficina é primeiro em relação às ferramentas singulares da mesma. Estendendo o raciocínio a uma totalidade conjuntural radical, encontra-se um para- que, *Wozu*, primordial, onde não se dá nenhuma conjuntura subjacente, por ser esta totalidade conjuntural radical a última possível de uma seqüência finita da rede referencial da manualidade do mundo circundante. O para-que, *Wofür* e o ser-para não são, de modo algum propriedades dos entes. São na instrumentalidade e lhe fazem condição para a determinação referencial dos entes simplesmente dados. Assim o ente se dá enquanto referido a. Ele é com, e é junto. Seu modo de ser é na conjuntura. O ente só se dá num conjunto.

Este horizonte se dá num ente que não poderia ser outro que o ente dotado do modo de ser da presença. Neste ponto, o para-que primordial transforma-se num em-função-de, que é o para- que remete à presença, ente no qual seu próprio ser está em jogo.

A conjuntura se dá anteriormente ao instrumento singular, ela sempre já é na liberação do ente intramundano. Radicalizando seu pensamento Heidegger coloca a questão do para-que que se dá em última instância. As conjunturas se seguem numa escala crescente, martelar, oficina, fábrica, mercado. Esta sempre recai no para-que onde não se dá nenhuma conjuntura. Um para-que que não pode ser compreendido a partir de um contexto referencial baseado no mundo. Só num ente onde a mundanidade já é nele, há a possibilidade de um para-que sem conjuntura. Um para-que primordial, uma função. Em função é exclusivo da presença. Só se é "em função de" quando se é em função da presença. Nela o seu próprio ser está em jogo e estar "em função" da própria possibilidade de ser da presença é o único para-que anterior a conjuntura,

anterior a todos os para-que. Na presença o ser dela mesma é possibilidade como será desenvolvido na análise da compreensão.

Todo ente tem no primórdio de sua manualidade a referência e a instrumentalidade, estas determinações categoriais se abrem na perspectiva da conjuntura que leva em última instância à presença. Enquanto pré-compreensão de ser, a presença funda o para-que primordial que por sua vez de certo modo funda o ser da compreensão. Um círculo que se dá através da função existencial da compreensão. Nela se funda a "razão" pela qual o para-que primordial sempre se refere à presença na possibilidade, por ser possibilidade de ser há uma diferença entre um para-que que se dá nos entes intramundanos e o para-que que toca o ente dotado do modo de ser possibilidade de ser. Deste modo, através da compreensão, está a presença colocada como fundamento do em função de.

Fica assim explícito como a presença se coloca concretamente na estrutura da referencialidade do mundo, não como sujeito nem como objeto participante, mas como horizonte de abertura. É na compreensão enquanto modo fundamental do ser-em enquanto momento estrutural do ser-no-mundo, colocado na presença, que o mundo já está sempre aberto.

*"A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com que a pre-sença, enquanto ente, já está sempre em relação."*<sup>25</sup>

Chegando a este ponto, finalmente desdobrar-se-á o conceito que buscamos desde o início deste capítulo. A compreensão contém o contexto e perspectiva em que

---

<sup>25</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 130-131

se dá a conjuntura como sua referencialidade, na função-de, como mundanidade. Na familiaridade, no estar junto a essas remissões a própria compreensão se deixa referenciar. A remissão da compreensão é o ato de significar. A presença se compreende significando, referindo-se a essas remissões, do estar junto, do em função de, do ser com. Na totalidade dessas remissões a presença significa para si mesma enquanto ser-no-mundo. A totalidade das remissões da ação da presença de significar a si mesma, enquanto ser-no-mundo, é a significância. A significância constitui a estrutura do mundo no qual a presença é.

A significância nasce da compreensão da presença dela mesma. A constituição fundamental do ser-no-mundo se dá numa mundanidade, é a relação do homem com o mundo. A compreensão do mundo se dá na presença, e a compreensão da presença pressupõe uma prévia compreensão do mundo. A significância no nível ontológico é a compreensão da presença de seu próprio ser-no-mundo. É a maneira como a presença a compreende a partir de sua constituição existencial de ser-no-mundo. Só através dela se exige a compreensão da presença.

Recapitulando: o ente intramundano se dá numa abertura enquanto manual, daí a referencialidade, pressuposta num para-que e num ser-para. A totalidade destas remissões de ser-para e para-que constituem a conjuntura. A compreensão detém-se na conjuntura enquanto totalidade de remissões. No deter-se junto à conjuntura, a compreensão é englobada na referencialidade, assim surge o significar: o caráter de remissão da referencialidade da compreensão. É o mostrar da mundanidade. A presença no seu ser-no-mundo se coloca no significar e assim se compreende. Nesta ação as remissões, em sua totalidade, são chamadas de significância. É o fruto de um significar mais originário, um significar de um ente dotado do modo de ser da presença. A

significância é o resultado do significar da presença, "da" entendido como significado por ela e significado de seu próprio ser.

Da significância a presença pode realizar compreensão e interpretação, assim formando significados e fundando a linguagem. A significância toma a compreensão primeira em relação à interpretação e ao discurso pois é condição de possibilidade da linguagem. Através dela o contexto referencial da conjuntura pode se dar no nível ôntico, ela é o canal de ligação e passagem do ontológico para o ôntico da compreensão. Assim a significância é o modo como o ser-no-mundo se abre para a presença na compreensão.

É da presença em sua compreensão e significação de si mesma que nasce a significância, a presença tem sempre nela a sua própria compreensão. Na sua ação de referência a totalidade de remissões assim a compreensão de seu próprio ser depende sempre desta significância e logo dela mesma. A presença está sempre em jogo no ato de compreender. Ela é possibilidade, é poder ser. A perspectiva como o ser-no-mundo se abre está na presença. Depende dela, varia com ela, daí o homem poder perder-se ou salvar-se a cada momento. A relação da presença com o mundo se dá no âmbito da possibilidade, ditadas pela significância. Estas possibilidades, como já é possível entrever são muito mais que possibilidades lógicas ou estruturas sem contradição interna, são perspectivas compreendidas através da significância, do ser, da própria presença.

### III

#### Implicações da manualidade e indícios da subjetividade originária

Como caracterizar uma subjetividade a partir da relação de manualidade? O que diferencia um instrumento de um objeto simplesmente dado e o que diferencia o sujeito transcendental que conhece este objeto do possível sujeito originário que se ocupa junto a um instrumento?

A subjetividade indicada numa relação de manualidade não tem em-si as determinações de condições de possibilidade para travar tal relação, como o sujeito transcendental. Nem estas condições estão na objetividade de um mundo exterior.

Esta subjetividade se caracteriza por realizar, no instrumento, sua função, seu para-que, que por sua vez lhe é exterior. A função do instrumento não é determinada pelo agente nem é por ele criada. Dasein simplesmente “instrumentaliza” o ente quando uma ocupação lhe parece ter sentido refletida no todo estrutural de contexto referencial no qual o Dasein e o instrumento se encontram. O Dasein reconhece a função do instrumento na sua abertura para este contexto de sentido, que mais tarde se chamará significância, e temporaliza esta função simplesmente. O instrumento não está fora do Dasein enquanto seu sentido instrumental não pode estar fora da significância alcançada apenas pelo Dasein. Tão pouco o instrumento só existe enquanto tal num mundo privado de relações referenciais de um Dasein individual, porque a significância está

longe de pertencer ao indivíduo, mas o contrário sim é uma possibilidade aparentemente mais próxima da verdade.

Sendo algo de exterior ao *Dasein*, a significância exige do mesmo uma estrutura transcendental que o permita presentificá-la no agir instrumental? Teria o *Dasein* correlatos das formas kantianas, condições de possibilidade que lhe abririam o mundo? Sim e Não. Existem existenciais do *Dasein* que lhe possibilitam a abertura do mundo através da significância. Mas tais estruturas estão sempre dentro da própria significância. Não há um *Dasein* exterior a significância que precise transcender uma fronteira para alcançá-la, todo agir instrumental se dá dentro do contexto referencial da significância. Há uma imanência não subjetiva nem objetiva dentro da qual se move o agente da ação instrumental, de certa forma podemos dizê-lo então um sujeito imanente. Mas Heidegger também fala de transcendência.

*“Aquilo com o que nós, por assim dizer, nos chocamos ao dizer que a existência é ser-no-mundo é nada menos que a estrutura da transcendência”*<sup>26</sup>

Nos deparamos com a estrutura da transcendência ao afirmar que a existência consiste em ser-no-mundo. Pois o próprio ser-no-mundo é o modo relacional do homem com o mundo em termos tradicionais. Aqui esse modo não é exterior ao homem mas o caracteriza profundamente enquanto sua própria natureza. O homem é o modo como se relaciona com o mundo. Surge então um problema: não podemos definir esse modo de ser em termos de homem e mundo como se fez no passado, pois ambos os termos são posteriores ao primeiro, sendo este o termo que dará a determinação de homem, enquanto *Dasein*, e de Mundo. Sendo ser-no-mundo homem traz em sua natureza, de

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía..* p 318



alguma forma o mundo. A forma na qual o mundo se insere na natureza do homem, é seu papel no movimento de ultrapassagem promovido pela existência sobre o ente. A existência transcende o ente, deixa de meramente sê-lo e passa a comportar-se em relação a ele, pode cercá-lo sê-lo ou não. O homem transcende o ente que ele é e dele se acerca.

No sentido oposto às determinações tradicionais, devemos apreender o homem e o mundo a partir da relação ser-no-mundo. Assim poderemos entender sobre que novos termos conceber algo como uma subjetividade e uma objetividade. Chega o momento em que, como provavelmente na maioria dos trabalhos sobre Heidegger, se faz necessária uma elucidação sobre o ser-no-mundo.

O prisma sob o qual se colocará aqui a caracterização do ser-no-mundo, parte de uma determinação fundamental no pensamento de Ser e Tempo, a primazia da relação prática sobre a teórica no existir humano. A partir da construção do conceito de significância baseado nesta afirmação poderemos clarificar alguns pontos importantes da crítica de Heidegger ao sujeito moderno, e possíveis indícios de sua particular subjetividade originária e transcendência originária.

Primeiramente caberia discutir o porque de uma primazia do agir prático sobre um representar teórico. Adiantemos um motivo, todo teorizar pode ser reduzido a uma derivação de atividade prática, não sendo verdadeiro o contrário. O prático escondido sob o teorizar é o vazio de significado de um determinado contexto prático a ser suprido através de uma teorização. A resolução de problemas é a mãe de todas as ciências, que elevada a enésima potência tenta resolver buracos em complexas estruturas teóricas como na astrofísica dos buracos negros, mas mesmo aí somente o contexto de falha instrumental, ainda que o próprio instrumento seja uma teoria, pode dar significado às

perguntas desse tipo de teorizar. Negará-se ser a ciência talvez o maior instrumento da humanidade nos tempos contemporâneos?

Já o contrário se mostra estranho imediatamente. É possível que nossa atividade de dirigir por exemplo, com suas complexas imbricações como sinalizar ao realizar curvas, pisar na embreagem ao mesmo tempo em que no freio, será que estes movimentos são reflexos de teorias que passam pela mente antes de chegarem às mãos? Temos em mente nossas operações motoras premeditadas? Ainda mais será que com todas as teorias sobre condução de automóveis em mente poderíamos assegurar que esta pessoa sabe dirigir? Sentaríamos tranquilos no banco de trás? A teoria do que é o dirigir não esgota o saber do como dirigir.

Não é a teoria que faz o mundo do modo como ele é, mas o contrário. Assim uma boa teoria é a que é próxima do que é o mundo; mas a que mundo remete esta fala teórica? Como dito anteriormente é o mundo da das relações práticas de onde podemos derivar toda e cada teoria.

Aqui está o ponto de apoio da crítica à subjetividade moderna baseada na relação de conhecimento racional de um eu sobre um mundo objetivo descontextualizado. Colocada esta argumentação cabe agora a descrição desse mundo, chamado por Heidegger de mundanidade.

Mantendo em vista a relação prática, lembremos que a mundanidade não é o mundo do objeto meramente dado, é o mundo do instrumento. Mais ainda, numa inversão do pensar ingênuo definidor de mundo como a soma total de objetos, a mundanidade a totalidade instrumental é que pode tornar o instrumento inteligível enquanto tal. Não é a soma de objetos isolados que torna uma totalidade inteligível, mas uma totalidade relacional que permite apreender cada instrumento em sua

inteligibilidade. O ponto referencial que torna cada instrumento inteligível é sua função dentro desta estrutura da mundanidade, se para-quê.

No ato de martelar não usamos um objeto de peso e medida fixos, com atributos essenciais de um martelo por mera contingência. Pelo contrário usamos algo contingentemente como martelo; não um martelo contingentemente. As características de peso, rigidez, textura que são frutos de uma relação teórica objetificante não são essenciais no martelar, são um equivalente aos acidentes aristotélicos cabendo a função de martelar a sua definição essencial de martelo. Usamos ‘algo como’ um martelo, um ente accidental com a função essencial de martelar. A própria expressão ‘algo como’ é derivativo pois no ato de martelar não se dá sentido à pergunta se o martelo é algo ou não... Esta pergunta não se insere no contexto de sentido no qual o martelo se dá como instrumento.

O instrumento é sua função. Neste ponto se dá uma ruptura com o representacionismo anterior. É perceptível que um instrumento, enquanto função, não possa ser compreendido fora de seu contexto, ele não pode solipsisticamente ser em função de ser si mesmo. A definição funcional do instrumento nunca está nele enquanto objeto. É impossível compreender o que é um instrumento quando o tornamos um objeto de nosso conhecimento. Ao contrário da fenomenologia anterior, de abandono da contextualização, do isolamento do objeto no partir para as coisas mesmas, a hermenêutica heideggeriana busca o instrumento no único lugar onde podemos encontrar seu sentido: fora de sua limitação objetiva, fora de seu isolamento individual no contexto funcional onde está inserido que lhe define e dá sentido no seu mundo. O instrumento não é anterior a seu contexto, e sim o inverso.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Sobre manualidade e instrumento, conferir excelente trabalho de Dreyfus: *Being-in-the-World*

É um erro dizer que qualquer um pode identificar um atributo como o ‘peso’ num martelo enquanto outros não conseguiriam ser identificados como sua ‘função de pregar caixas’ e que o primeiro atributo por isso mesmo é primordial em relação ao segundo. No martelar a pergunta pelo peso de um martelo não faz sentido. A instrumentalidade de um martelo não é subordinada a sua ‘essência’ objetiva pois existem martelos que são martelos objetivamente e que não o são instrumentalmente, martelos falsos, quebrados ou mesmo guardados em caixas de ferramentas. Como existem martelos instrumentais que não o são objetivamente, como eventuais solas de sapato ou tábuas providenciais. O contexto é o determinante do sentido de cada apreensão dos entes... O próprio conceito teórico de martelo não faz sentido fora do contexto cognitivo teórico, no qual funciona como ‘instrumento’. Daí a maior abrangência, e anterioridade do mundo instrumental sobre o conceitual.

Seguindo adiante o raciocínio deparamo-nos com a impossibilidade de se isolar uma única função. Não há sentido na função de fechar um compartimento exercida pela porta sem que haja o próprio compartimento e muito menos sem que haja uma função para esse compartimento. A impossibilidade isolar um instrumento é tanto ôntica na medida em que um martelo sem pregos nem superfície a ser fixada não pode operar, quanto ontológica na medida que sempre há um em-vista-de no martelar que é fixar uma superfície. Assim cada função de um instrumento está imbricada numa função superior do seu todo contextual e em várias funções coparticipantes desta função central. Cada instrumento desempenha um papel num todo contextual que por sua vez também é funcionalmente subordinado, também desempenha um papel.

Seguindo este procedimento como numa analogia do retroceder causal em busca de uma causa primeira podemos agora nos perguntar por uma função originária, um para-quê final equivalente a uma causa primeira, podemos representar esta seqüência

como infinita ou trazer para a questão uma circularidade de princípios. Não se encontra nas duas últimas opções um caminho viável para produzir algo de interessante na análise da filosofia heideggeriana nos termos desta exposição. Por isso passamos para a procura da função última, a função sem função, o objetivo que é buscado e para o qual trabalham os instrumentos, que não é portanto instrumento.

Heidegger chama significância o contexto geral de onde brota a possibilidade de sentido da ação cotidiana, um complexo de relações e referências funcionais de onde são extraídas as funções individuais instrumentais. Na significância está a base de todo sentido e significado que perpassam a manualidade, ela é a raiz e base da mundanidade.

A significância não é uma estrutura que nós transcendentalmente apreendemos para depois de posse do contexto referencial tornarmos um ente um instrumento. A significância também não é um sistema de normas descritivas no qual se encaixam entes como instrumentos ou coisas simplesmente dadas. O contexto referencial da significância não se dá fora da presentificação da manualidade. Não se pode compreender a significância nem como ente objetivo nem como um tipo de estrutura pertencente a uma subjetividade.. Também não se pode dizer que tal contexto se situa numa região entre o sujeito e o mundo, como um produto do encontro entre os dois, mesmo só se dando ao pensamento dentro desta relação.

Como raiz da mundanidade é a significância que permite a própria caracterização de algo como um sujeito ou objeto. Não é inteligível qualquer definição de subjetividade ou objetividade alienada da estrutura referencial funcional da significância. Ela é anterior ao sujeito; pode-se chegar a ela através da crítica à subjetividade, cavando-se na base desse sujeito, e não tentando deduzi-la enquanto produção do mesmo. Entender a significância como um produto da subjetividade, entre ela e o mundo, é uma versão enganosa que cairá em petição de princípio não havendo

outro modo de chegar à subjetividade originária que não reclamar anterioridade a essa significância.

Colocada a posição pré-subjetiva e conseqüentemente pré-objetiva da significância está devidamente fechado o caminho para qualquer cartesianismo de dualidade de substâncias. Que indício de subjetividade originária podemos encontrar nesse contexto, quando a significância se apresenta como o mais anterior? Não podendo retroceder além dela cabe vislumbrar o lugar para onde aponta.

O problema para onde aponta a análise da significância é como pode o meu martelar, o ocupar-me, e a ocupação do outro histórico ou cultural ou até mesmo geográfico, partilharem e colherem seu sentido numa mesma e única contextualização referencial, e ao mesmo tempo se presentificarem de modos diversos. Como se dá a mudança no contexto referencial primordial e como essas mudanças chegam ao mundo ôntico.

Não se está discutindo a já posta primazia ontológica da significância, já sempre presente. Não está aqui se colocando a pergunta se é possível que tenhamos criado o contexto referencial, mas parece que de alguma forma nós podemos mudá-lo...Sempre de dentro dele mesmo, pois tanto esse ‘nós’ como as próprias referências em sua flexibilidade existem só e somente só dentro deste contexto. Estaríamos dizendo então que a mundanidade, o mundo primordial representado pela significância, não pode ser posto ou de-posto pelo homem que dele não pode sair, mas que pode ser mudado e transformado pelo homem. A subjetividade originária não pode se afastar de seu mundo como o fez a subjetividade transcendental moderna, mas ao contrário desta que tem na objetividade universal uma imposição do objeto isolado criando uma barreira intransponível entre a essência do objeto e suas faculdades de com ela interagir; a

subjetividade originária tem influência na dinâmica do contexto instrumental no qual vive. Sem querer parecer comunista o sujeito originário é transformador.

O homem é um ente situado. Não faz sentido querer identificar num mesmo contexto de referências um menino-lobo e um analista financeiro ocidental, como também se dá ao pensamento um homem ocidental compreender e se situar no contexto referencial de um homem oriental. Nós dividimos um mundo de práticas junto com seus significados. Esse contexto não foi construído por nós, nos é dado modificá-lo, como já vimos, mas sempre de dentro dele e sem sair dele. Exatamente por não ser nossa construção, estamos livres de um solipsismo ôntico, a situação de partilhar a estrutura ontológica da significância e presentificá-la de modo solipsista não cabe. A primazia da anterioridade ontológica da significância tem seu correlato ôntico na anterioridade do ser situado humano.

Mas, mesmo estas práticas sociais, historicamente determinadas sob as quais nós temos influência, precisam de uma linha que lhes dê coerência e não as deixe tornar-se um mero amontoado de fatos caóticos e ações isoladas sem ligação e sem sentido no nosso contexto referencial. Como vimos a significância abrange toda ação humana lhe determinando uma função, ou melhor um sentido na sua contextualização referencial. Quem é o personagem principal da história? Qual o alvo de todo para-quê? O homem. Ele é o elemento de individualização do caos referencial de qualquer contexto, e universalizador de toda singularidade ôntica no âmbito de qualquer instrumento. O homem é ator e personagem nas determinações contextuais da significância, e por vezes, autor.

Que podemos entender por este homem que se anuncia no centro da rede instrumental? Sem dúvida não o ego transcendental, nem o indivíduo particular (por mais que pareça Napoleão querer roubar a cena nos livros de história...) será que aqui se

mostrará a subjetividade originária que buscamos? Pelos elementos aqui levantados podemos precisar este ‘Quem’ da ocupação significativa e percebemos claramente não ser este ainda um correlato de algo como a subjetividade originária. O ‘sujeito’ da nossa vida cotidiana com nossas ações e ocupações, não tem nome nem rosto, não sou eu nem você, como o sujeito histórico não é Napoleão ou Maria Antonieta. É o homem comum que partilha da estrutura referencial de sentido de seu lugar de sua época, nesse sentido está assegurada a universalidade das práticas de um povo. O ponto referencial impessoal deste homem situado impessoal, me torna capaz de compreender o sentido das ações do meu vizinho. O impessoal domina a referencialidade da significância onticamente e talvez de alguma forma ontologicamente.

Não está se dizendo aqui que exista uma entidade como uma espécie de espírito absoluto ou consciência coletiva que represente uma subjetividade partilhada obedecendo aos moldes da tradição. O impessoal não determina a subjetividade originária que Heidegger procura. O impessoal marca a mundanidade enquanto seu modo fundamental de abertura, referência possibilitadora da inteligibilidade de cada ocupação. Nós não temos a habilidade para usar um martelo fundamentada nas especificações de uso de seu fabricante nem baseadas na observação do trabalho de um pedreiro por exemplo. Se estas duas experiências fazem parte de uma ontogênese do meu modo de martelar e como o fazem são questões a serem confrontadas posteriormente. A questão é que tanto especificações de um fabricante como marteladas de um pedreiro só se dão como detentoras de algum sentido dentro do contexto da significância. A minha capacidade de compreender o martelar do outro se deve ao ato da inserção deste instrumento na mesma esfera histórica e cultural sob a qual o *dasein* está inserido, as normas do fabricante e as marteladas do pedreiro são diferentes, mas permite-se compreender como martelar dentro de um contexto maior de sentido cultural



e histórico. Para poder se inserir neste contexto, fugindo de um solipsismo de pura diferença, há que se promover uma identificação entre a individualidade ôntica de cada martelar na esfera ontológica da abertura ao sentido na significância. Esta abertura na significância se dá através de uma ponte que caracteriza o modo de ultrapassagem das relações no plano ontológico da significância para a inteligibilidade e sentido do agir ôntico. Não que haja uma primazia de qualquer das esferas no acontecer do martelar, por exemplo. A ocupação em sua esfera ôntica não se dá após uma busca de sentido na esfera ontológica, nem o contexto referencial se constrói na ação, posteriormente a seu exercício como num dar-se conta do que se fez para uma esfera ontológica. A ocupação já sempre tem sentido e é contextualizada e a significância só é aberta na presentificação ôntica da ocupação individual. Na passagem de um plano a outro a ação individual caótica se fora de um contexto, ganha seu sentido; e a estrutura da significância soma novas relações na sua dinâmica constituição histórico temporal. A ponte que permite esta comunicação é a identificação de um ‘quem’ da ocupação, na figura do impessoal.

A significância se abre no modo de ser do impessoal, esse modo de ser é que transforma Napoleão em sujeito histórico, dissolve a individualidade do vizinho e do pedreiro no martelar inteligível; não inteligível no mero sentido teórico mas enquanto ocupação dotada de sentido. É no impessoal que meu agir individual se soma ao agir histórico-cultural, formado individualmente também!, da significância e é nele também que as marteladas já dadas na história da minha cultura se somam as minhas. Quando exerço o ato de martelar, esta ação entra na impessoalidade da história e assim e ao mesmo tempo a história de todo martelar entra na minha ação lhe dando sentido. Num movimento recíproco de presentificação e constituição de sentido da ação.

Não sendo então o momento ôntico individual e sua referencia contextual dois fenômenos independentes e totalmente distintos, não há sentido em falar de uma

ultrapassagem de um plano ao outro, nem em transcendência em qualquer acepção. Não há um dentro e um fora, como não há um antes e um depois. O fenômeno da ocupação com o manual se dá num bloco único no encontro do *dasein* com o ente, a singularidade ôntica da ação individual, o sentido que se abre para o ôntico a partir da estrutura ontológica da significância e a impessoalidade em que se dão estas duas faces do fenômeno, se copertencem e são coexistentes, interdependentes e simultâneas. Não saindo da estrita posição de determinação entre ôntico e ontológico, no manual, o impessoal está definitivamente atrelado a mundanidade, não sendo então constituinte de uma subjetividade originária.

Mas, ainda na impessoalidade há um indício de algo não encontrado nas relações de sentido da mundanidade, uma prática de identificação, superação da mesmidade e ao mesmo tempo anterior à diferença, uma atitude analogizante que só parece ter seu sentido, sua função enquanto legitimadora e possibilitadora da própria significância enquanto aberta pelo impessoal. Se *lhe* é legitimadora e *lhe* é possibilitadora deve portanto ser exterior, mesmo que num movimento posterior se dê a participar da significância.

Não se trata, vale novamente lembrar, de uma esfera ôntica, da identificação exercida nas funções matemáticas ou nas inclusões conjuntivas de conceitos. É a identificação que anula um sujeito exercedor da ocupação e da função da mesma. É a identificação que há no martelar do meu avô e de meu pai, que me permite participar do sentido do martelar na significância. É o idêntico do impessoal que permite a compreensão do para-quê de uma função não importando quem a exerce.

Heidegger não fala de um agente detentor da causa final de cada para-quê, embora eles existam. Fala-se do para-quê do martelar: fixar uma superfície, continuando na seqüência, a função desse fixar seria consertar um telhado... Não se fala que, João dá

um para-que ao seu martelo no fixar uma tábua ao telhado de sua casa. A função deste martelar é proteger João do frio, como já dito o para-quê tem sua função última sempre no homem, (acredito que porque é só no homem que se constitui algo como um para-quê), mas funções individuais servem em última instância, a indivíduos. Mas é impossível negar a existência do modo de ser do impessoal dentro de nossa compreensão, pois ele nos abre acesso à significância tornando inteligível o agir do outro indivíduo e o nosso próprio também. Aí que se encontra uma identidade originária que anula o sujeito individual constituindo o impessoal na abertura da significância. Esta identidade não está no mundo.

A identificação ontológica, da qual o princípio de identidade dos manuais de lógica é um reflexo pálido, é a forma básica de acesso do homem ao conjunto de significações ontologicamente arranjados na significância, não é uma atitude volitiva nem cognitiva, nem se pode propriamente chamar de atitude; pois um ato não prescinde de um agente e nesta identificação originária se vela exatamente este agente de modo definitivo em favor do impessoal no abrir-se da significância. Identificação que anula o agente sem deixar como novamente lhe ter acesso, no identificar não há mais o que se identifica posto que passa a participar do, ser, integrar o identificado, restando apenas o último que já e sempre é também o primeiro. Este sujeito agente individual da prática singular no plano ôntico não tem seu equivalente no plano ontológico, pois ele se encobriu no, identificar originário constituinte do impessoal.<sup>28</sup>

Vale colocar aqui uma outra forma de abordagem do impessoal como contraposição, no intuito de tornar mais claras as implicações de nossa interpretação. Há em alguns livros a idéia de que o impessoal heideggeriano é uma degeneração do ser-com autêntico. Diz-se que nesta degeneração o ser-com-o-outro se transforma em ser-

---

<sup>28</sup> Cf. Ser e Tempo p 180

entre-outros, sendo a impessoalidade, o impessoal, uma forma especial decadente de interpretação do outro por parte do *Dasein*. Uma interpretação do outro como um ente meramente dado, como uma coisa no mesmo modo do ente simplesmente dado da técnica, ciência reificante só que mais grave pois e trata de um outro *dasein*.

Por que colocar esta questão, e por que adiantar temas como a decadência nesta análise da estrutura de referencialidade do mundo? Na resposta à colocação do impessoal como degeneração do ser-com, podemos num único momento, trazer a tona a estrutura das relações do *dasein* com o outro e na sua determinação mostrar o fenômeno da decadência que abrirá o caminho para novos aspectos da subjetividade originária.

Existe em Ser e Tempo uma divisão mais ou menos clara sob três aspectos da relação do homem com o mundo. Até agora tratamos da relação do homem com o ente, com as coisas no modo do ser-junto-a, que se estabelece e presentifica na relação de manualidade, na ocupação. Mas ainda restam dois entes não tematizados e não esgotados nesta relação de ocupação, os entes dotados do modo de ser do *dasein*, e o ente que o próprio *dasein* já sempre é. Em termos tradicionais a relação do *dasein* com os outros e por fim sua relação consigo mesmo.

A relação do *dasein* com outros *Dasein* se dá através do ser-com, um existencial que determina e faz parte da própria essência do *dasein*. Neste ser-com o outro não é de forma alguma apreendido, ou conhecido, pois que não se dá como ente, o *Dasein* simplesmente está-com o outro originariamente, o interpreta como outro *dasein* que não só está e forma seu mundo mas que também é capaz de abrir o mundo em sua própria constituição. Desta interpretação surge uma nova característica que sempre se abre no mundo heideggeriano. O mundo é sempre mundo compartilhado, pela evidência do outro aberta no ser-com entendemos a fronteira de limitações de nosso *dasein* individual e assim temos mais uma garantia de que o *dasein* mesmo que constituinte do mundo não

é uma mônada solipsisticamente atuante de dentro de si mesma para dentro de si mesma.

O outro não se dá posteriormente ao mundo, visto que o ser-com é constitutivo do dasein o ser-junto-ao-ente e o ser-com, como o ser-para-si são simultâneos. Assim a identificação do outro com os entes no modo de ser da ocupação não pode se dar num âmbito de originariedade, pois o ser-com e o ser-junto-ao-ente são existenciais distintos coexistentes. Já aqui surge a impossibilidade de definir o impessoal através de uma interpretação do outro como um ente dentro do modo de ser da inautenticidade. Porque não pode se dar o modo de ser do ser-junto-ao-ente sobreposto ao ser-com, a inautenticidade se dá conjuntamente no ser-junto e no ser-com e no ser-si-mesmo, ela não é um outro modo de relação do homem com as entidades do mundo.

O impessoal, como vimos fundamenta e possibilita a identificação originária que torna viável a abertura de sentido de nossas atividades na significância. Não podemos ter uma interpretação de algo como manual sem o impessoal já presente, daí não se poder afirmar que já tendo esta interpretação que permite o entendimento do ente como coisa em sua forma deficiente, passaríamos ao entendimento do outro através deste modo para fundar a impessoalidade já pressuposta na apreensão do ente enquanto ente. Há um círculo vicioso nesta afirmação, está se afirmando ser o ser-com degenerado, que como vimos só poderia ser existente fundado já no impessoal via identificação originária da significância, fundador do impessoal; quando na realidade é ele, o impessoal, quem funda esta suposta degeneração.

Os modos que Heidegger apresenta como deficientes do ser-com não correspondem de modo algum ao impessoal, este modo se define como o estar-só do dasein. Vemos como de fato o ser-com só pode ser entendido como constituinte do dasein e não como uma mera situação de proximidade ao ente nesta caracterização do

estar-só. O homem só também é ser-com, o homem sempre é ser-com, o mundo sempre já é compartilhado, não dependendo da presença ôntica de outros indivíduos o outro é todo dasein detentor e participante do mundo do dasein em questão.

*“Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo. Somente **num** ser-com e **para** um ser-com é que o outro pode **faltar**. O estar-só é um modo deficiente de ser-com e sua possibilidade é a prova disso. Por outro lado, o fato de estar só não é eliminado porque ‘junto’ a mim ocorre um outro exemplar de homem ou dez outros.”<sup>29</sup>*

Sendo esta solidão o modo deficiente de ser-com, como se dá a articulação desse ser com no âmbito da significância? Deve haver um tipo especial de sentido no encontrar o outro dentro dos modos de ser da ocupação visto que o outro dasein não se deixa absorver no mero papel de instrumento, dada a constituição especial de ser-com. De fato não se pode esquivar nem mesmo o ser-com de uma atribuição de sentido exercida na abertura do mundo compartilhado do dasein. Assim o outro tem também seu lugar na estrutura da significância, mas não como os outros entes instrumentais visto que o dasein não pode se apropriar de um outro dasein numa relação funcional, a não ser numa relação deficiente, mas mesmo assim, não anterior ao impessoal e sim posterior. Na participação da significância, visto não poder a ela integrar-se como instrumento não poderemos ter com o outro uma relação de ocupação. O único sentido que podemos atribuir a outro dasein dentro de nosso mundo de significações é o de outro ente significante, dotado não meramente de funções mas de ser-com reflexivo, dotado de ser-si-mesmo. Daí não nos ocuparmos deste um ente mas de sua ocupação,

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 172

não podendo nos ocupar de uma ocupação, isso seria substituir o outro, nós nos pre-ocupamos com a ocupação do outro.

Assim não é possível que outra pessoa, simplesmente faça sentido pra nós. Não como as coisas a nossa volta se encaixam na nossa atividade diária de ocupações... Nesse modo de apreensão apenas a pre-ocupação com a atividade do outro pode fazer sentido. A ocupação do outro pode ser aberta na estrutura da significância e assim compreendemos sua ocupação própria, o para-que de suas atividades; essa ocupação com a ocupação do outro se chama pre-ocupação. Não se esgota o outro na pre-ocupação, nem mesmo no ser-com. O outro para Heidegger é uma fronteira que não conseguimos cruzar, podemos acompanhar seus limites e compartilhar nosso mundo com o outro, originando a pre-ocupação na abertura de uma significância, mas não esgotá-lo ou apreende-lo como sugerem interpretações pobres do impessoal e da decadência; dois fenômenos anteriores e não redutíveis à mera descrição de tomada do outro como ente simplesmente dado.

Já tendo exposto, na medida do possível, as formas de articulação do homem com as coisas no mundo, os entes enquanto instrumentos, e com os outros homens, o ser-com e sua abertura enquanto pre-ocupação, falta ainda um ente que faz parte da mundanidade para terminar a análise da relação da subjetividade originária e da mundanidade. O ente que como os outros homens é dotado do modo de ser do dasein, e que também se abre derivativamente a interpretação na significância, o dasein que nós mesmos somos. O ser-si-mesmo, como o homem se relaciona com o ente que faz parte do mundo e que ele mesmo é.

Para continuar sua busca, Heidegger a esta altura de Ser e Tempo passa a analisar os momentos constitutivos do ser-em enquanto tal. Isto significa no contexto do que foi dito aqui até agora, não uma mera sobreposição de estruturas ontológicas, mas

uma aparente volta às estruturas de formação do ser-no-mundo em uma tentativa de encontrar elementos para responder ao questionar sobre esse ser-si-mesmo que na estrutura do manual, do impessoal, e do ser-com não encontra lugar de abertura na significância. Daí a busca no próprio modo de *habitar* que denota o “em” da expressão ser-no-mundo, por modos de ser que ajudem a preencher esta lacuna crucial numa analítica existencial.

*“O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.”<sup>30</sup>*

Ser-em possibilita a apreensão do si-mesmo além do impessoal identificador, regulador da significância. É por não participar do ser-em que o instrumento se abre no impessoal para a significância. Só pode haver ser-com nos entes que podem ser-em, possibilitador da partilha do mundo. Como ente dotado de ser-em e ser-com o homem que nós sempre somos não se dá à compreensão através do impessoal, daí o modo de ser específico da pre-ocupação com o outro aberta na significância, restando o modo de nossa própria abertura, uma espécie de auto-abertura na significância que não se esgota no quem do impessoal. Esta abertura especial só pode ser encontrada através dos momentos constitutivos do ser-em, que apontará o lugar do ente que nós sempre já somos, ocupado na mundanidade.

O impessoal é insuficiente como existencial propiciador da abertura do si-mesmo por ser uma estrutura independente que quando tomada neste contexto mostra um modo meramente derivativo do fenômeno; Como no caso do ser-com tomado a partir dos

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 92



entes através do impessoal. O impessoal é nosso modo originário de abrir o manual, tem seu lugar e valor, mas não pode esgotar o ser-com nem o ser-si-mesmo.

Aqui surge uma distinção do plano em Ser e Tempo que vale a pena esclarecer. Da tradução que utilizamos, a sétima edição da Vozes<sup>31</sup>, retiramos todos os termos exatamente no sentido em que lá se encontram traduzidos, exceptuando-se a tradução de *Dasein* por *pre-sença*. Mas aqui chega a hora de discutir mais um termo cuja tradução não consideramos adequada para a compreensão completa de algumas passagens da analítica da existência. *Selbstsein*, no original<sup>32</sup> por *ser-próprio* na tradução. Em nota<sup>33</sup> a tradutora explica que chega a usar “próprio” tanto para o termo alemão *Selbst* como para *Eigen*, e que sua opção para tanto tem o intuito de fugir a uma interpretação destes termos, como uma espécie de consciência, ou qualquer outro sentido psicológico ou antropológico. De fato o termo “próprio” evita concepções psicológicas provavelmente mais freqüentes no uso do termo “si-mesmo”, mas no contexto em que se encontra o termo, no conjunto com o ser-junto e o ser-com, faz mais sentido o termo “si-mesmo” como o modo de ser do último ente a ser aberto na significância. Assim, apesar dos riscos de má interpretação, optamos pela maior inteligibilidade do contexto em que surge a necessidade da análise do ser-em. Ainda porque o termo “próprio” também deixa espaço para uma interpretação moral inadequada, causando dificuldades posteriormente na avaliação da decadência, que é na verdade destituída de conotação moral.

Neste ponto da leitura de Ser e Tempo, faz-se necessário responder ao apelo deste vácuo de uma apropriação do ser-si-mesmo, que foi (ao que parece intencionalmente) omitido até aqui. Na seqüência da obra surge o capítulo da análise do ser-em. Nele

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução por Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Título original: *Sein und Zeit*.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Niemeyer, 1993.

<sup>33</sup> nota 34

devem aparecer relações que permitam, se não aclarar o si-mesmo ao menos preparar o caminho para esta tarefa.

Neste capítulo logo a análise do ser-em se torna um estudo do aí do ser-aí. Na definição do ser-em como um “entre” que media, no fenômeno do ser-no-mundo, seu quem e o próprio mundo em si, deve-se fugir da compreensão espacial de região. O espaço do entre não divide duas regiões isoladas nem é fundador de limites para partes do ser-no-mundo. Antes de região, ser-em remete a posição. Posição fundamental cooriginária com mundo e com o quem do ser-no-mundo. Não propriedade de um sujeito nem de um mundo, ou um ente outro como uma região intermediária; mas como define o autor um *modo de ser essencial do próprio sujeito*.<sup>34</sup>

Assim, como o sujeito só surge enquanto da-sein, qualquer modo de ser do mesmo também pertence ao mesmo horizonte. Como ser-aí, a estrutura que revela o ser-em é a posição deste ente quanto ao mundo e a si-mesmo, e esta posição só se revelará totalmente enquanto transcendência originária. Esta é a meta que deve ser alcançada com a análise do modo de ser do ser-em do dasein, e que poderá suprir a insuficiência do si-mesmo apontada anteriormente.

A tentativa de mostrar este modo de ser, esta posição começa com a definição do lugar onde se pode apreender toda a estrutura deste posicionar-se. Da própria palavra surge a alternativa para solucionar este entrave. Da-sein, ser-aí mostra o lugar em que o posicionar-se do homem se manifesta. O aí, o “da” encerra em seu posicionar-se um conjunto de momentos existenciais que formam a abertura do dasein, e neles se encontrará o caminho que mostra a transcendência originária, ponto fundamental de nosso esforço de busca da subjetividade originária.

---

<sup>34</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 186

## IV

O mostrar-se do homem em sua transcendência e temporalização:

### Negatividade e Finitude

Como parece apontar o primeiro capítulo deste texto, há uma passagem no pensamento heideggeriano de um enfoque no mundo, a mundanidade para uma transcendência da subjetividade originária.<sup>35</sup> O ponto em que se torna possível esta passagem está na análise da compreensão que permite ao homem ser abertura para a verdade dos entes e revelando de que modo o ser-no-mundo se manifesta como transcendência originária.

Já está na mundanidade caracterizada uma forma de transcendência no lidar do homem com o mundo. Transcender aqui é abrir o mundo em seu contexto de significância. Mas desta transcendência segue-se como o homem abre a si mesmo nesse contexto, como se abre o ente que nós já sempre somos, o que podemos entender como o eu. Que sentido existe em falar numa transcendência do homem em relação a si mesmo? Nas concepções tradicionais de transcender como sair de uma interioridade para atingir uma exterioridade, de fato, este movimento de relação para consigo mesmo não passa de um círculo vicioso, mas como pode não ser, se o que sai de si mesmo em encontro ao mundo, ao sair de si mesmo não deixará de ser uma parte do si mesmo?

---

<sup>35</sup> Cf. *Metaphysical Foundations of Logic*. §10 p 136

Não é a própria dinâmica tradicional da transcendência, entre exterioridade e interioridade um paradoxo?

O sentido em que se fala aqui, é o de que o homem é transcendência enquanto ser-no-mundo. Enquanto tal esse transcender do ser-no-mundo se estende para todos os entes com os quais o homem pode se relacionar dentro do mundo, entre eles está o ente que ele mesmo é, a extensão da transcendência enquanto abertura de uma significância é o sentido no qual apontamos aqui. O encontro do homem consigo mesmo não se dá, ou melhor não se esgota na relação de manualidade, pelas mesmas razões que não se esgota também o ser-com. Daí a necessidade de um novo âmbito existencial para permitir este contato do homem com a subjetividade que lhe caracteriza. Apenas fora da relação de manualidade pode-se manifestar esta subjetividade, daí Heidegger procurar em fenômenos que desestabilizem no homem esta estrutura caminhos para compreender o si-mesmo. Nestas investigações acredita ter encontrado na disposição da angústia a chave para uma possível abertura do si-mesmo do homem nele mesmo e para ele mesmo.

Antes de caracterizar a angústia enquanto disposição, deve-se resolver o seguinte problema: como é possível uma abertura do si-mesmo, para si-mesmo sem um elemento de solipsismo? Não há solipsismo na abertura do si-mesmo. Abertura se dá através da transcendência que o *dasein* já sempre é. Aqui pertence ao transcender uma definição mais própria como ultrapassagem. Ultrapassagem que precisa fugir aos parâmetros tradicionais da relação sujeito-objeto seus problemas e limites. Ultrapassar remete ao que é ultrapassado e à direção deste movimento. Mas cabe lembrar que tanto este ser ultrapassado como a direção mostram-se no *Dasein*. Transcender não é sujeito que sai e encontra objeto, *Dasein* é transcendência, é já sempre sair e já sempre encontrar. Transcender não é a condição de possibilidade da representação de relação entre um

sujeito e um objeto, mas, pelo contrário, é o que torna essa representação impossível. Sendo a ultrapassagem um modo essencial do dasein que caminho segue na direção do mundo? O ultrapassar, o transcender é sempre transcender do dasein, dasein ultrapassa dasein. Este círculo não deve ser entendido como obstáculo lógico, no transcender seu si-mesmo o dasein permite o mostrar-se do mundo. Não há solipsismo na transcendência, há ipseidade<sup>36</sup>, há uma forma de anterioridade do dasein não uma superioridade ou totalidade. Transcendência caracteriza Dasein mas não se esgota nele, parte do Dasein e volta a ele mas seu caminho indica o mundo.

Como numa anterioridade ontológica, há uma ultrapassagem do si-mesmo do Dasein na manifestação da sua essência enquanto transcendência. Essa ultrapassagem se dá conjuntamente com a da entidade dos entes, como que, numa analogia ainda imprópria, o homem se dá enquanto transcendência, ultrapassa a si-mesmo para poder tocar o mundo, desvelando seu si-mesmo, e daí pode abrir o mundo em seu contexto, como seus instrumentos, como significados de um mundo. O transcender a si-mesmo como anterior ao desvelar do ente não recai num solipsismo mas, pelo contrário o proíbe e torna sem sentido. O homem não pode estar preso a sua própria estrutura no lidar com o mundo, pois esta mesma estrutura já é sempre desvelada no próprio manifestar-se da sua estrutura enquanto ultrapassagem. No chegar do homem ao mundo já não há mais “homem”, o sentido conferido a essa representação pela significância ficou para trás na dinâmica da transcendência.

Por outro lado, além do ultrapassar a si-mesmo, que mais se desvela no transcender do Dasein? O homem sempre está imerso no mundo da ocupação, junto ao ente. Na base desta relação o homem se dá ao seu transcender para poder desvelar esse mundo de sentido e significado. Isto só pode acontecer se quando do desvelar-se a si-

---

<sup>36</sup> HEIDEGGER. *Sobre a Essência do Fundamento*. P 135

mesmo o homem permita ao ente aparecer através desta abertura. Para que o ente apareça nestes termos precisará estar desprovido do encobrimento de sua verdade enquanto coisa. A estrutura desvelada do *dasein* permite ao ente se mostrar, no que tem de não-entitativo. O ente se manifesta na abertura permitida pela transcendência do *dasein*, o homem ultrapassa a si-mesmo e ao ente enquanto ente na transcendência. No ultrapassar a si-mesmo se liberta da representação de homem, do solipsismo e da subjetividade entendida nos modos tradicionais; deste ponto segue-se necessariamente a ultrapassagem da estrutura de significância pré-estabelecida na facticidade. O sentido do ente se desvela no desvelar-se do homem, e a consequência disto é o rompimento da cadeia da significância.

Na realidade não é a angústia que permite um encontro do homem consigo mesmo, antes ela é um resultado de uma pré-compreensão de si-mesmo do *Dasein*. Como bem caracterizada no texto heideggeriano a angústia é um medo sem objeto, um temor de nada determinado, uma grande quebra de todo e qualquer sentido, uma perda do horizonte de significância. Como disposição a angústia tem a característica de desvio que se esquia, esse se esquivar é o próprio esquivar-se do homem, fugindo de si mesmo, da impossibilidade de fuga surge a angústia, disposição de saber-se estar diante de si mesmo sem poder fugir. Não sendo possível aqui reincidir na separação interior exterior, reguladora da transcendência da filosofia moderna, o homem só pode fugir de si mesmo depois de já ter se encontrado com esse si mesmo antes. Não cabe falar em uma subjetividade imanente sem recolocar o mesmo problema, o que se entende por imanência do sujeito não faz sentido na perspectiva da transcendência originária de abertura de sentido, a verdade se revela na abertura dos entes, não há uma verdade dentro dos entes que podemos escavar com instrumentos sensíveis ou intelectuais. No

homem manifesta-se o sentido das coisas, através dele, não quando ele os descobre mas quando os permite mostra-se em seu sentido dentro da mundanidade.

Por que se desviar? É razoável acreditar que algo nesse encontro não agrada esse eu que foge de si mesmo. Deve-se entender que este “desviar-se” que se esquia está num plano pré-compreensivo, de disposição que, como Heidegger coloca sempre é compreendida, mas seus elementos de esquivar-se não. O humor enquanto tal, a disposição em sua totalidade de modo de abertura sempre já é compreendida, mas sua estrutura está num plano pré-compreensivo, que pode ser tematizado mas que não se dá à compreensão. Este plano o que causa a fuga do Dasein, de que ele se esquia, é o seu si mesmo e a razão para que haja essa fuga é a natureza da constituição desse si mesmo.

Essa constituição é, na abertura da mundanidade, o para-si final, o último dos sentidos possíveis na cadeia da significância. A única real determinação sobre o ser-si-mesmo que dispomos é seu lugar como garantia última do sentido da significância e conseqüentemente do mundo. Esta posição do homem na significância levanta imediatamente o problema de um possível sentido para si-mesmo, e mais problemático ainda recai sobre este sentido toda a estrutura de significados da significância. Nestes termos já é possível antever questões sérias para a possibilidade de abertura de um si-mesmo próprio. Não sendo possível haver uma abertura de sentido na significância para o ser-si-mesmo, pois caso houvesse este sentido seria em última instância o próprio ser-si-mesmo resultando num círculo, entendemos por que o “desviar-se”. O desvio da disposição é um esquivar-se da possibilidade de encontrar-se em sua falta de sentido no mundo do homem, mais ainda de sua impossibilidade de ter sentido. O resultado de um encontro do homem com essa possibilidade mostra-lhe também a falta e impossibilidade de sentido de todo ente e do próprio mundo, visto estar este sentido apoiado no para-si fundamental que é para-si-mesmo.

É desta falta de sentido que a angústia se esquivava, mas no esquivar-se leva consigo o já realizado encontro com o si-mesmo. Não se pode esquivar de algo com o qual não já se encontrou, ou pelo menos vislumbrou, previamente reconheceu. Isto explica também porque a angústia não é um temor por algo. Poderia se pensar ser a angústia um temor pela falta de sentido, um reconhecer a possibilidade de um encontro destruidor da significância no si-mesmo e uma conseqüente fuga desta possibilidade. Mas a angústia não é uma disposição que precede este encontro mas sim que o sucede, daí o homem angustiado não ver sentido nas coisas nem nas ações, a falta de sentido da significância já está despida em frente aos olhos do angustiado, por isso ele teme o mero nada de sentido que o mundo se tornou e que ele se descobriu neste mesmo mundo.

Esse nada de sentido no contexto da significância, por mais paradoxal que seja, é a caracterização mais positiva da subjetividade originária que encontramos até agora. Não poder fazer parte do mundo de instrumentalidade por não ter sentido enquanto si-mesmo, o nada que posiciona o Dasein na significância, automaticamente o exclui do contexto da mesma. O homem no qual toda referência está fundada não se dá como referenciável em seu si-mesmo, paradoxalmente o homem é a base da referencialidade como sua instância última e ao mesmo tempo é o pivô da quebra desta estrutura por não se dar como referenciável dentro da mesma. Possibilita e impossibilita a mesma estrutura.

Dizer o nada de sentido do si-mesmo e dizer sua impossibilidade de referência não impede ao homem compreender-se dentro do contexto da significância. O sentido que o Dasein se auto-atribui em sua vida cotidiana, como uma missão de educador, religioso ou hedonista é válido e faz parte da significância. Mas já não é mais o surgimento do si-mesmo e sim seu encobrimento dentro da mundanidade. Estes sentidos são atravessados pelo impessoal identificador dos entes meramente dados, e escondem o



nada de sentido que se esquivava quando o substituimos por um sentido funcional de significância.

Mas, se é possível, natural e comum esse encobrimento do nada de sentido humano frente a mundanidade, como e quando esse nada surge no existir do *Dasein*? O nada essencial que até agora é a única característica positiva do *Dasein*, atingida através da transcendência, deve ser revelada para esta transcendência através de alguma estrutura de alcance ôntico. O desviar-se da disposição será sempre um esquivar-se e nunca uma acomodação porque há no homem outro existencial que se faz presente e o impele para o encontro consigo mesmo. Na apropriação de sua finitude e de seu ser-para-a-morte o *Dasein* descobre seu nada essencial, mas para revelar esta estrutura o homem precisa passar pelo existencial da decadência, a primeira apropriação do nada, da finitude e da morte.

As raízes da decadência remetem ao abrir do mundo em humores da disposição. No modo de abertura do mundo está sempre presente o desviar-se da presença do nada de sentido que lhe perpassa. O desenvolvimento, o desenrolar deste esquivar-se é a própria dinâmica da decadência, um processo de negação do *Dasein*. Este processo não deve ser visto negativamente, mas sim como um passo necessário, preparatório que permite o surgimento e apropriação do nada essencial do homem. A decadência torna o mundo tão sem sentido como ele em sua profundidade de significância realmente se mostrará depois. É uma metáfora do mundo real e também uma analogia, mas não uma deformação.

A decadência já sempre se mantém em contato direto com os existenciais constituintes do ser-em: disposição, compreensão, interpretação e discurso. Assim sendo deve haver algo na decadência que permita uma comunicação entre o homem e o mundo, visto que suas raízes são o ser próprio ou impessoal e os existenciais

fundamentais do ser-em. Sob este prisma podemos dizer que a decadência representa uma analogia ainda que imperfeita que nos servirá como chave para alcançar o fenômeno da transcendência originária. Como se dá esta relação entre a decadência e os existenciais fundamentais do ser-em? As três instâncias do Dasein decadente – o falatório, a curiosidade e a ambigüidade – guardam entre si íntima relação com a compreensão. Só isso já nos diz muita coisa, pois é na compreensão que se estrutura o ser da abertura do homem para a verdade dos entes.

O falatório nos traz a dimensão do discurso em nosso cotidiano, e neste discurso todo referencial de significação que em condições normais abrir-se-ia à compreensão chega ao homem já sempre compreendido e interpretado pelo outro na figura da publicidade do impessoal. O falatório é um “desviar-se” da abertura da compreensão<sup>37</sup>. O homem preso no falatório não faz mundo, não abre o contexto de significância dos entes enquanto possibilidades para o *Dasein*, seu discurso é estéril e não compreendido. O falatório não nega a compreensão, ele precisa dela. Ele desvia-se da própria atitude de compreender, evitando o esforço e o perigo que um mergulho nas teias referenciais da mundanidade podem acarretar.

As palavras do falatório não são vazias para quem as ouve, apenas para quem as diz, pois o que *se diz* e o que *se fala* possuem uma compreensão e uma interpretação prévias realizadas pelo ser-próprio impessoal. Desse modo existe uma abertura ainda que limitada no falatório. O mundo que a publicidade do impessoal nos trás, diferentemente do que ocorre com a mundanidade, nos é entregue pronto, e nele não podemos representar outro papel que não o de um sujeito tradicional ainda que passivo. É importante notar o lugar que ocupa o impessoal na estrutura do falatório. O impessoal surge de dentro do próprio Dasein, pois não haveria outra forma do mundo ser

---

<sup>37</sup> Cf. Ser e Tempo p. 229

previamente compreendido e entregue ao *Dasein* decadente que não uma compreensão feita pelo próprio *Dasein*.

A curiosidade liga-se de modo menos imediato à compreensão. Na realidade é através do falatório que a compreensão chega a afetar esta dimensão da decadência. “O falatório rege os caminhos da curiosidade”<sup>38</sup>. Já a ambigüidade guarda uma relação mais fundamental com a compreensão e revela uma característica importante no mostrar-se desse existencial ao mundo ôntico. É impossível ao *Dasein* distinguir a abertura nos entes que vem ao nosso encontro. A compreensão mantém sua própria abertura um mistério inacessível. O homem não tem acesso no seu encontro com o mundo a uma consciência de suas próprias possibilidades. Mesmo as possibilidades efetivas de um *Dasein* mantêm-se veladas. Essa característica da compreensão é a origem da ambigüidade. A ela devemos o vocabulário usado por Heidegger para expressar os estágios avançados do texto que trata da decadência. A precipitação do *Dasein* e o turbilhão só fazem sentido à luz da intransponibilidade da compreensão. A compreensão nunca é compreensão absoluta. A abertura é abertura limitada. A impossibilidade de consciência do poder ser do *Dasein* torna ainda mais radical o jogo que envolve seu próprio ser. O *Dasein* pode ganhar-se ou perder-se a cada momento, entretanto não poderá tomar consciência disso.

Apesar da impossibilidade de uma tomada de consciência por parte do *Dasein* de suas possibilidades quando inserido na cotidianidade mediana, existe uma possibilidade da qual o *Dasein* não pode fugir. Ela supera barreira do velamento da compreensão e se apresenta ao *Dasein* de forma definitiva, tal possibilidade é a morte. A morte enquanto uma possibilidade que vem ao encontro é partilhada por todos em sua abertura e ao mesmo tempo é restrita ao *Dasein* que morre a sua própria morte e a de mais ninguém.

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 233

Enquanto possibilidade poder-se-ia dizer que a morte está mais para uma necessidade do que propriamente para uma possibilidade. A morte também significa uma total impossibilidade de qualquer possibilidade posterior. Sendo assim, ela é a mais radical e determinante possibilidade a ser mostrada na abertura da compreensão. Não podendo fugir ao fenômeno ôntico-ontológico de sua própria morte, o homem possui o modo de ser que perpassa sua existência direcionado para este evento único que lhe dá horizonte. Este modo de ser denomina-se ser-para-a-morte. Através dele o Dasein antecipa, presentifica sua própria morte.

Neste sempre já estar morrendo do ser-para-morte, do qual convém ao impessoal desviar-se de forma metódica através da decadência, pode se encontrar a chave para a disposição originária da angústia. Esta pode devolver o homem a si mesmo, na total falta de possibilidade do morrer o homem se encontra próximo da quebra de toda referência significativa.

As atividades e o mundo cotidiano perdem seu sentido no horizonte da morte, a falta de sentido é a própria causa da angústia. Mas a morte não é causa de falta de sentido, ela caracteriza o homem em sua individualidade mas a quebra de referencialidade pode ser superada. É o que se fala sobre realizar apenas o que à luz da morte mantenha seu sentido. Mas a angústia existencial, que se revela na quebra de referencia da significância, pode começar com a apresentação da morte mas certamente não se resolverá com a aceitação pura e simples da mesma. Sua verdadeira raiz é mais profunda.<sup>39</sup>

A angústia é sempre angústia de nada, de nada de sentido, o morrer revela a falta de sentido que já se escondia na estrutura da significância. O ser-para-a-morte não destrói a cadeia referencial, ela mostra que ela nunca de fato se sustentou. Isto porque

---

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 142

na base desta cadeia está o homem e seu vazio de si-próprio, o nada essencial que lhe é próprio. É este nada que embasa toda cadeia de referência que abre o mundo. Assim é do nada que o homem é que parte toda abertura da mundanidade em cadeia de significância. Do nada surge o transcender.

Não se pode definir o homem pela transcendência, se ela própria se define como saída do homem de si mesmo. O conceito de homem parece anterior ao de transcendência, mas em Heidegger isso não parece acontecer<sup>40</sup>, porque a transcendência heideggeriana não é um movimento de ultrapassagem do interior para o exterior mas uma abertura do homem para o mundo que nele se mostra. Há homem e há mundo. O mundo é mundado pelo *Dasein*, as coisas simplesmente dadas aparecem e tem mundo na estrutura de significância realizada no *Dasein*. Quando o ente simplesmente dado se dá à compreensão e se abre na estrutura de significados e relações de manualidade, o mundo e o ente ganham sentido.

No fundo não é o ente nem o homem que realizam este processo de construção de sentido. Até porque o ente não se pode mostrar como sem sentido, apenas se o perder, o sem sentido é sempre posterior. O mundo se dá no *dasein* e o ente nele se abre, inclusive o ente que o próprio *dasein* é, assim não há um agente ou sujeito estruturador do mundo. Mundo se dá. Como também não há objeto formador do mundo. Os entes são mundo em seu contexto de significados total, não suas partes ou atributos, a própria entidade do ente só pode ter sentido dentro do mundo.

Mas mesmo assim o *Dasein* não é anterior ao mostrar-se desse mundo, assim não podemos dizer nada do homem quanto ao mundo apenas que ele é nada do mundo. O mostrar-se só pode se dar num lugar onde o ente apareça em sua verdade, uma clareira ontológica livre de determinações ônticas proibitivas. O mundo não pode dar-se

---

<sup>40</sup> Cf. HEIDEGGER. *The Metaphysical Foundations of Logic*.

no ente, entes meramente dados não podem mundar o mundo, não porque não podem apreender o mundo dentro de suas determinações mas porque só são no mundo já mundado. São coisas, são mundo. Mundo não pode aparecer em algo que já está nele, o mundar precisa ocorrer para que ele possa se mostrar. Esse mundar é anterior ao mundo, não há mundo sem a mundanização que acontece através do *Dasein*. Claro que há as coisas, mas sua verdade só se mostra ao *Dasein*.

Como dizer então que é homem? Mesmo dizendo que é o movimento, a marcha para o mostrar-se do mundo, falta uma caracterização do *Dasein* que é anterior ao mundar. Esse não pode ser definido por nenhum termo de dentro da significância por ser anterior a tudo que nela se estrutura, ele é um nada de significante, um puro vazio onde o mundo surge e se mostra. A única coisa que um homem tem, ou mostra que não é seu mundo é o puro nada. Os homens carregam o mundo, o trazem consigo o criam e mostram, tudo que um homem é e mostra é seu mundo, seu contexto sua realidade, e ao mesmo tempo nada disso é sua essência enquanto homem. O homem é o nada que permite o mostrar-se do mundo. E é também o próprio mostrar-se do mundo enquanto transcendência, nesse sentido é possível ser algo que lhe é posterior. O homem é o nada que possibilita o mostrar-se transcendente das coisas e nesse mostrar-se o homem se estrutura, essa é sua função, esse é o destinamento do homem no nível ôntico com sua auto-atribuição de significado e no ontológico com sua abertura para a verdade dos entes, a mundanização do mundo.

Chega a ser irônico falar na função do homem. Pode-se estar chegando nesta aproximação ao ponto em que Heidegger precisa voltar sobre si mesmo e reconhecer um problema. A tentativa de tocar a questão do ser que deve passar pela analítica já parece estar se tornando um beco sem saída, pois já a analítica parece emaranhada em sua própria linha de partida da cotidianidade. Seu ponto de partida revelou-se o ponto de

chegada. Seria toda a primeira parte da analítica uma grande petição de princípio? Outro indício que esta finalidade do homem pode trazer, é a perceptível aproximação de Heidegger com Aristóteles. A causa final aristotélica e sua primazia na natureza parecem ganhar nova vida na interpretação heideggeriana da ocupação como forma primeira de contato do homem com seu mundo. O ente que se abre ao homem primeiro precisa de um significado, e só então pode ser isolado como ente simplesmente dado.

Para sair deste “beco sem saída” precisamos lembrar daquilo que caracteriza mais positivamente o *Dasein*. Não desmerecendo a importância de se conhecer uma possível função deste, ao menos em sua compreensão de significância. A negatividade essencial do *Dasein* não exclui seu destinamento como lugar do mostrar-se do ente. Ela, no fundo, permite que o *Dasein*, a partir da cotidianidade, se revele como transcendência para além da própria cotidianidade. Não se fala aqui de maneira alguma em uma essência eterna e imutável do homem. Como se mostrará a seguir, é justamente o oposto que se revela neste dizer.

Sendo nada de significância, e ao mesmo tempo abrindo o mundo em sua compreensão, o *Dasein* só pode se autocompreender no mundo enquanto possibilidade. Ser possível pressupõe não ser. Assim o homem ao mesmo tempo é todo o seu mundo enquanto seu mundo possível e é nada de mundo efetivo, factual. Mas o nada de significância inerente ao *Dasein* não é suficiente para esta autocompreensão enquanto possibilidade. Na possibilidade existencial há sempre um horizonte futuro na qual ela vem revelar-se. Poder-ser, quer dizer ter em sua estrutura agora algo a se mostrar num horizonte temporal. Mesmo que jamais deixe de ser pura possibilidade, o homem não prescinde deste lugar para onde aponta a mesma, sem nunca alcançar. Compreender-se como possibilidade requer uma pré-compreensão de si mesmo enquanto temporalidade. Sendo a temporalidade primitiva em relação à estruturação do si mesmo enquanto

possibilidade e portanto primitiva à toda estruturação de toda significância<sup>41</sup>, ontologicamente falando, podemos afirmar que nela está a saída para o dilema enfrentado na primeira parte da analítica.

Negatividade e temporalidade mostram-se como duas características primitivas do *Dasein*. A negatividade já foi caracterizada através da transcendência como manifestação de seu sentido, resta perguntar pela temporalidade.

A temporalidade do *Dasein*, que é pré-requisito de sua condição de ser pura possibilidade, traz nessa relação a caracterização fundamental para uma compreensão da subjetividade que traz o *Dasein*. Esta temporalidade humana, já vislumbrada na raiz da compreensão, tem seu momento de revelação insuperável no ser-para-morte. Todo homem morre. A possibilidade mais própria do homem revela sua raiz temporal mais radical, a finitude. A finitude caracteriza e dá sentido ao tempo do homem.

Já nesta explanação se mostra como o morrer do homem supera em muito um mero ponto final numa vida. A morte é muito mais que um momento final, um fim do tempo de vida, uma aniquilação. Essas são representações ônticas do momento de efetivação da morte, do parar de funcionar do corpo. O morrer em sua significação junto a dinâmica de compreensão do homem como pura possibilidade, se coloca como horizonte. E como horizonte se faz presente sempre e já no existir cotidiano do *dasein*. Esta presença do morrer ontológico enquanto horizonte da possibilidade do *Dasein*, pode ser encoberta no plano ôntico por representações do impessoal, mas, mesmo assim, continua sendo o sentido da temporalidade. O esquivar-se dela é inútil, e, no fundo revela que o homem tem uma pre-compreensão de seu destino enquanto finitude. A morte permite ao nada surgir no homem, através da pura possibilidade. O nada da pura impossibilidade. Ao morto nada é possível, e se for não é morto. A possibilidade

---

<sup>41</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p 151



fundamental do *Dasein* é a única que necessariamente ocorre, a possibilidade de impossibilidade é necessária, onticamente, como comprovam nossos cemitérios, e ontologicamente na condição de horizonte de compreensão da temporalidade.

Neste horizonte se coloca, tanto ôntica como ontologicamente, a manifestação do porvir como surgimento do tempo na compreensão do *dasein*. A morte não prescinde de uma antecipação do momento ôntico para sua compreensão, e, no plano ontológico, o morrer significa sempre o antecipar-se a si mesmo no dar sentido ao mundo enquanto possibilidades, a luz da finitude. Neste dar sentido antecipador se revela o nada originário que pertence ao homem e fundamenta a transcendência. O fenômeno ontológico da morte revela, através da temporalização do *dasein*, sua negatividade originária. O homem é um nada que morre. Através de sua finitude o homem alcança sua essência originária. É um caminho necessário para que o homem possa saber-se revelado na morte e manifesto em sua relação com o mundo. É um novo modo de conhecer a si mesmo.

Ao *Dasein* restam dois caminhos. Pode retroceder deste ponto numa fuga decadente de seu si-mesmo próprio enquanto negatividade essencial, voltando ao modo impessoal de auto-interpretação e dando sentidos ônticos à sua existência em negligencia de sua determinação ontológica; ou pode a despeito de sua negatividade, assumir sua posição ontológica e na sua atribuição de dar significados manter a tentativa de dar sentido ao mundo. Mas de modo diferente do impessoal, este novo sentido, esta nova mundanização, não se pretende como fundamentada ou fundante, não se move no âmbito do sentido dos entes mas meramente tem sentido, sem fundamento mas com sentido. Significados que seriam o puro manifestar-se do destinamento historial do Ser

através do homem.<sup>42</sup> Sentidos válidos fora de qualquer contexto de significância. O escândalo e a maravilha de um puro dar-se do mundo reflexo de um destinamento do Ser, o salto místico do homem para Deus parece se renovar em outros parâmetros neste ponto da filosofia heideggeriana.

Aqui se tocam situações de ligação entre o suposto primeiro e o segundo Heidegger. A autenticidade do assumir propriamente o ser-para-morte do *dasein*, em Ser e Tempo, se cristaliza numa atitude de serenidade frente ao salto que isto pressupõe no Heidegger tardio. Mas esta passagem ainda pressupõe uma estrutura do existir do *dasein*. Não há serenidade sem um conflito a ser aceito e assumido. A tortuosa e incômoda situação a que a serenidade refere-se do assumir propriamente o ser-para-morte se desenrola no que Heidegger chama de jogo-da-vida<sup>43</sup>.

Em seu existir, no seu dia a dia, o homem pode ganhar-se ou perder-se no mundo. Compreender é ser possibilidade, compreender seu próprio ser é apropriar-se de suas próprias possibilidades. A decisão de como compreender-se, no impessoal ou de forma autêntica, de que possibilidade assumir, é sempre do próprio *Dasein*, e assim sendo, seu próprio ser está em jogo adentrando as relações de sentido da significância, se dispondo segundo os modos do ser-em e sempre sendo posto em evidência na decadência. Isto é estar lançado, isto é viver como *Dasein*.

---

<sup>42</sup> Cf. a relação entre *λογος* humano e o próprio *λογος* no Heráclito p 366

<sup>43</sup> HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía..* p 322

## CONCLUSÃO

Sempre que se chega ao termino de um trabalho, surge uma sugestão de incompletude, de lacuna, de insuficiência. Nada mais apropriado, um texto que se refere à negatividade do homem como sua principal constatação tem proximidade estrutural com a incompletude. O que foi alcançado neste texto e o que falta alcançar?

Aqui se mostrou um lugar propício de discussão do problema da subjetividade a partir da filosofia de Heidegger. É possível falar em sujeito heideggeriano quando este se encontra no caminhar da *Destruktion* da história da ontologia. Heidegger não abandonou a idéia de sujeito, como não o fez com nenhuma outra idéia de metafísica tradicional; ele as aprofundou em sua radicalidade. Este era um projeto de Ser e Tempo, radicalizar as questões impensadas da metafísica.

É na analítica existencial que se fundou o solo de onde provém a filosofia heideggeriana posterior, inclusive a questão sobre a subjetividade dos escritos de 28-29. Aqui Heidegger refaz o sujeito, na instauração do *Dasein* como modo fundamental do ser do homem. Da maneira de se relacionar com o mundo através da manualidade, convertendo o conhecimento em derivação do elo instrumental entre homem e mundo, nasce a possibilidade de dizer o sujeito.

Baseado nesta nova posição do homem, todo o caminho para dizer uma subjetividade terá que ser refeito. A transcendência que permite ao homem interagir com sua realidade deve ser remodelada. E neste processo, já além das páginas de Ser e Tempo, surge a caracterização buscada para a subjetividade originária: a negatividade.

Começo, meio e fim; Significância, transcendência e negatividade. Este é o caminho apresentado aqui. O modo de ser do *Dasein* junto-a o ente, só possível através

de sua estrutura de significância, exige do homem ser nada de sentido. O transcender do homem, que abre o mundo em significância, só é possível enquanto o homem mostra o mundo nele, e nesse mostrar seu ser se revela enquanto lugar de realização do mundo.

Enquanto lugar, homem está fora da significância e isto se comprova nos existenciais da angústia e ser-para-morte, que são, em última instância, o fenômeno de desvelamento da falta estrutural de sentido do homem no mundo. Este buraco, este vazio existencial é nossa caracterização possível de sujeito.

Terminado o caminho, chega a hora de perguntar onde chegamos. Que possibilidades o trabalho oferece além de sua função exegética, hermética dentro das obras sobre Heidegger. Além do momento em que a pergunta sobre o sujeito se faz na filosofia heideggeriana, seu reflexo pode ser notado. A negatividade essencial do homem terá implicações insuperáveis no modo cotidiano de agir do *Dasein*.

Como nós lidamos com nosso vazio existencial em nosso dia a dia? Assumindo ou não este nada. Existem vários modos de se assumir ou de se omitir a essa tarefa. O Heidegger tardio se coloca essa questão, ela, aparentemente, permanece, junto com a questão do sentido do ser, um desafio durante toda a obra do filósofo. O modo autêntico de viver, e os questionamentos éticos só teriam lugar possível próximos a esta questão.

Há de fato possibilidade para esse questionar da autenticidade? A *Gelassenheit* do segundo Heidegger trará uma solução para o assumir-se do vazio essencial humano? Nesta segunda pergunta adiantamos a resposta do próprio Heidegger tardio a si mesmo 30 anos mais tarde. O caminho de 30 anos percorrido pelo filósofo nesta questão se confunde com o desenrolar de sua filosofia.

A constante evolução do pensamento heideggeriano durante seu tempo de vida, suas mudanças e até contradições nos trazem mais perguntas que respostas. Mas também trazem uma certeza, nas questões que perpassaram sua obra está a verdadeira

raiz de seu pensamento de onde brotam os mais diferentes frutos. A questão sobre quem é o homem está entre elas.

Muito além do próprio Heidegger, em Kant e nos antigos, saber quem somos é pergunta filosófica essencial. Deparar-se com esse questionar é tarefa da qual nenhum de nós pode fugir, tentamos aqui mostrar o que acreditamos ser uma preparação de Heidegger, na negatividade essencial do homem, para enfrentar este questionar. Na esperança de participar do esforço de um grande filósofo, e assim ouvir o eco dos gregos nas palavras do Oráculo: conhece a ti mesmo.

# BIBLIOGRAFIA

## Básica

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. Título original: *Über den Humanismus*.

\_\_\_\_\_. *De Camino al Habla*. Barcelona: Ediciones de Serbal- guitard-Espanha, 1987. Traduzido por Yves Zimmermann.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. Título Original: *Heraklit*.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía*. Traduzido por Manuel Jiménez Redondo. Madri: Frónesis, 1999. Título original: *Einleitung in die Philosophie*.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Niemeyer, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Título original: *Sein und Zeit*.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Essência do Fundamento*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Título original: *Vom Wesen des Grundes*.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Ser*. Traduzido por Emildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Título original: *Zeit und Sein*.

\_\_\_\_. *The Basic Problems of Phenomenology*. Traduzido por Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Título original: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

\_\_\_\_. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Traduzido por Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Título original: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.

## Secundária

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*. Traduzido por Paulo Astor Soethe. São Paulo: edições Loyola, 2000. Título original: *Transformation der Philosophie*.

CAPUTO, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1990.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. 8. ed. Cambridge: The MIT Press, 1999.

GMEINER, Conceição Neves. *A morada do ser*. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 1988.

GUINON, Charles. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Traduzido por Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Título Original: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traduzido por Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Título original: *Kant und das Problem der Metaphysik*.
- \_\_\_\_\_. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Traduzido por John van Buren. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Título original: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides*. Traduzido por André Schuwer, e Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1998. Título original: *Parmenides*.
- \_\_\_\_\_. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Traduzido por Parvis Emand, e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Título original: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: PUC-SP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger Réu: Um ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papiros, 1990.
- MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. Londres: Routledge- Taylor and Francis Group, 2000.
- PATTISON, George. *The Later Heidegger*. Londres: Routledge- Taylor and Francis Group, 2000.
- PHILIPSE, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A critical interpretation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.



RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. Título Original: *Philosophical Papers: Essays on Heidegger and Others*.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Traduzido por: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. Título original: *Heidegger, ein Meister aus Deutschland*.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: Uma resposta sobre a carta de Heidegger sobre o humanismo*. Traduzido por: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. Título original: *Regeln für den Menschenpark*.

STEIN, Emildo. *Compreensão e Finitude*. Porto Alegre: Ética, 1967.

\_\_\_\_\_. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Joselly de Barros Gonçalves, CRB4-1748

A282q Aguiar Filho, José Arlindo de.  
A questão do sujeito na filosofia de Martin Heidegger / José Arlindo de Aguiar Filho. – Recife: O autor, 2003.  
88 f.

Orientador: Jesus Vázquez Torres.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Filosofia. Recife, 2003.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Subjetividade. 3. Teoria do pensamento. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Vázquez Torres, Jesus (Orientador). II. Título.

101 CDD (22.ed.)

UFPE (BC2010-137)