

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANTONIO MARCUS DOS SANTOS

**ONTOLOGIA E PRÁXIS EM *SER E TEMPO*: A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA
DA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

CURITIBA

2017

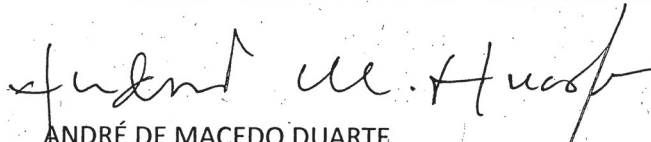


MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

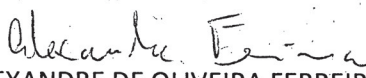
ATA Nº 182/2000/2017 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia tres de Novembro de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-graduação em Filosofia-UFPR, r. Dr. Faivre 405, 6º andar, Ed. D. Pedro II, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do doutorando **ANTONIO MARCUS DOS SANTOS** para a Defesa Pública de sua Tese intitulada: "**Ontologia e PRÁXIS em SER E TEMPO: a interpretação heideggeriana da ética aristotélica.**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA (UNIFESP), MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR), ROBERTO WU (UFSC), WALTER ROMERO MENON JUNIOR (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.


Observações: A banca realinha a qualidade do trabalho e sugere sua publicação em forma de artigo.


Curitiba, 03 de Novembro de 2017.

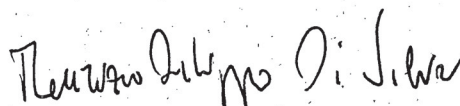

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Orientador e Presidente da Banca Examinadora (UFPR)




ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA
Avaliador externo (UNIFESP)


ROBERTO WU
Avaliador Externo (UFSC)


WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Avaliador Interno (UFPR)


MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UFPR)

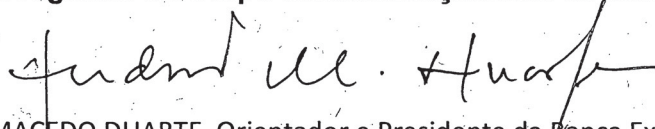
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ANTONIO MARCUS DOS SANTOS**, intitulada: "**Ontologia e PRÁXIS em SER E TEMPO: a interpretação heideggeriana da ética aristotélica.**", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 03 de Novembro de 2017.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
ANDRÉ DE MACEDO DUARTE- Presidente da Banca Examinadora (UFPR)	10.0
ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA Avaliador externo (UNIFESP)	10.0
ROBERTO WU Avaliador Externo (UFSC)	10.0
WALTER ROMERO MENON JUNIOR Avaliador Interno (UFPR)	10.0
MAURIZIO FILIPPO DI SILVA Avaliador Interno (UFPR)	10.0
Média Final	10.0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.



ANDRÉ DE MACEDO DUARTE Orientador e Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA Avaliador externo (UNIFESP)



ROBERTO WU Avaliador Externo (UFSC)



WALTER ROMERO MENON JUNIOR Avaliador Interno (UFPR)



MAURIZIO FILIPPO DI SILVA Avaliador Interno (UFPR)



§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

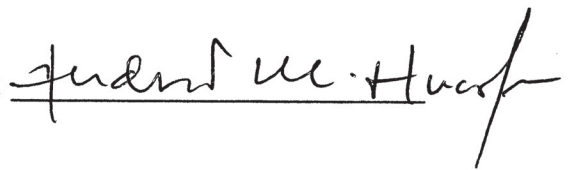
D = Insuficiente = zero a 6,9

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 20/12/17.....

Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Assinatura:



ANTONIO MARCUS DOS SANTOS

**ONTOLOGIA E PRÁXIS EM *SER E TEMPO*: A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA
DA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

CURITIBA

2017

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. André de Macedo Duarte, meu orientador desde as pesquisas de graduação, pela generosa e dedicada contribuição.

Ao Prof. Dr. Günter Figal, pela admissão para um estágio de pesquisa na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha, entre março de 2015 e fevereiro de 2016.

Ao Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva e ao Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior, por aceitarem compor as bancas de qualificação e de defesa desta tese, e ao Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira e ao Prof. Dr. Roberto Wu, pela participação na banca de defesa. Em ambas as ocasiões, este trabalho recebeu importantes contribuições desses professores.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro recebido ao longo da pesquisa (Programa de Demanda Social (DS), entre abril de 2013 e fevereiro de 2017, e Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE), entre março de 2015 e fevereiro de 2016).

Aos meus amigos.

*À minha família.
E especialmente à Liliam, minha esposa.*

RESUMO

O tema principal desta tese é o confronto de Heidegger com a filosofia aristotélica nos anos 20, mais especificamente a apropriação da filosofia prática, realizada durante a elaboração do projeto da ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo*. O problema de fundo é a relação entre vida e ontologia, e a hipótese central é a de que o que está em jogo para Heidegger durante esse período é uma destruição do par τέχνη - ποίησις, considerado determinante da história da ontologia e cuja destruição é realizada simultaneamente à radicalização da πράξις, o modo de ser específico do existente humano. A partir destas hipóteses, iniciamos com uma breve contextualização das questões e do momento histórico a partir dos quais Heidegger se volta para Aristóteles, passando em seguida para uma análise das interpretações feitas por Heidegger, para finalmente investigar o papel destas interpretações na ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Heidegger. Aristóteles. Fenomenologia hermenêutica. Ontologia. *Poiesis. Techne. Praxis. Phronesis.*

ABSTRACT

The main theme of this thesis is Heidegger's confrontation with the Aristotelian philosophy in the 1920's, more specifically the appropriation of the practical philosophy, carried out during the elaboration of the project of the fundamental ontology developed in *Being and Time*. The underlying problem is the relationship between life and ontology, and the central working hypothesis is that what is at stake for Heidegger during this period is a destruction of the pair τέχνη - ποίησις, considered determinative for the history of ontology and whose destruction is carried out simultaneously with the radicalization of πράξις, the distinctive way of being of the existing human being. From this hypothesis, we set out a brief overview of the historic-philosophical context in which Heidegger turns to Aristotle, then we analyze Heidegger's interpretations, and finally we investigate the role these interpretations play in *Being and Time's* fundamental ontology.

Keywords: Heidegger. Aristotle. Hermeneutic phenomenology. Ontology. *Poiesis*. *Techne*. *Praxis*. *Phronesis*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1
2	INTRODUÇÃO HISTÓRICA À PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER	13
2.1	O PROBLEMA DA MULTIPLICIDADE E DA UNIDADE DO SER, SEUS QUATRO MODOS FUNDAMENTAIS E O SER COMO SER-VERDADEIRO.....	13
2.2	A LUTA CONTRA O PSICOLOGISMO (<i>PSICOLOGISMUSSTREIT</i>) E O PROBLEMA DA VERDADE	16
2.3	HEIDEGGER CONTRA O PSICOLOGISMO: METAFÍSICA, NEOKANTISMO E O PRIMEIRO CONTATO COM A FENOMENOLOGIA	23
2.4	OS LIMITES DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL - FILOSOFIA DA VIDA E HERMENÊUTICA.....	26
2.5	HUSSERL E A FENOMENOLOGIA	29
2.6	DILTHEY: INDETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DO CONCEITO “VIDA” ...	32
3	ONTOLOGIA E ÉTICA - A TEMPORALIDADE DA VIDA E OS LIMITES DA TEORIA	42
3.1	<i>INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO - A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO TEMPORALIDADE FINITA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO</i>	42
3.1.1	Fenomenologia como ciência originária da vida fática: a vida fática como preocupação, temporalidade e significância	42
3.2	<i>INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICAS SOBRE ARISTÓTELES – INTRODUÇÃO À INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA: CONVERSÃO DE CATEGORIAS DA FENOMENOLOGIA E DA ONTOLOGIA EM CATEGORIAS DA VIDA FÁTICA</i>	50
3.2.1	Intencionalidade como comportamento: a fenomenologia hermenêutica como apreensão fenomenológica concreta e ontológica da vida fática	52
3.2.2	A fenomenologia hermenêutica ontológica da vida fática perante a história da ontologia	61

3.3	<i>NATORP BERICHT</i> – FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO ONTOLOGIA DA VIDA FÁTICA, APROPRIAÇÃO DA ÉTICA A NICÔMACO E DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO ONTOLÓGICA GRECO-CRISTÃ	66
3.3.1	Do ser como substância ao ser como ser-verdadeiro. A história do problema da verdade	66
3.3.2	Os modos do ser-verdadeiro no Livro VI da <i>Ética a Nicômaco</i> e o primado ontológico da θεωρία.....	74
3.4	<i>PLATÃO - O SOFISTA</i> – OS MODOS DO SER-VERDADEIRO EM ARISTÓTELES E SUA HIERARQUIA: O PRIMADO DA PRESENÇA NO CONCEITO GREGO DE SER.....	83
3.4.1	Introdução à investigação sobre o ἀλήθειν e seus modos. Critérios: λόγος, temporalidade e descobrimento dos princípios.....	83
3.4.2	Τέχνη	91
3.4.3	Φρόνησις.....	95
3.4.4	Diferenciação da φρόνησις frente à τέχνη e à ἐπιστήμη	99
3.4.5	Considerações preliminares sobre os cinco modos do ἀλήθειν na <i>Ética a Nicômaco</i> - escolha prévia da σοφία, por exclusão	102
3.4.6	A caracterização introdutória da investigação filosófica na <i>Metafísica</i> como uma hermenêutica do exprimir-se (<i>Sich-Ausprechen</i>) do <i>Dasein</i> cotidiano em sua facticidade	103
3.4.7	O caminho da filosofia em Aristóteles: do particular (καθ'ἑκαστόν) ao universal (καθόλου) ou vice-versa.....	107
3.4.8	A σοφία como comportamento em si mesmo livre e autônomo.....	116
3.4.9	A origem da filosofia no <i>Dasein</i> mesmo, a partir do θαυμάζειν e do απορεῖν. A tendência intrínseca ao <i>Dasein</i> para o puro θεωρεῖν e o método dialético	125
3.4.10	A φρόνησις como modo elevado do ἀλήθειν e sua comparação com a σοφία	136
3.4.10.1	<i>Φρόνησις como disposição prática: verdade prática, νοῦς e λόγος</i>	<i>136</i>
3.4.10.2	<i>Φρόνησις e νοῦς.....</i>	<i>154</i>

3.4.10.3	<i>A escolha entre a σοφία e a φρόνησις: presença, teleologia e ποιήσις como critérios</i>	160
4	SER E TEMPO: ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO RADICALIZAÇÃO DA πράξις E DESTRUIÇÃO DO FUNDAMENTO TELEOLÓGICO DA TRADIÇÃO ONTOLÓGICA	173
4.1	A ONTOLOGIA COMO APORIA: CIRCULARIDADE, NEGATIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA DA QUESTÃO DO SER NA INTRODUÇÃO DE <i>SER E TEMPO</i>	173
4.2	ONTOLOGIA DA πράξις – COTIDIANIDADE, OS MODOS FUNDAMENTAIS DO SER E O PRIMADO ONTOLÓGICO DO <i>DASEIN</i>	184
4.3	COMPREENSÃO COMO MODO DE SER DO <i>DASEIN</i> : O CÍRCULO DO COMPREENDER E O CÍRCULO HERMENÊUTICO – ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	191
4.4	<i>DASEIN</i> COMO SER-POSSÍVEL E A SUA TOTALIDADE - FINITUDE, MOVIMENTO E VERDADE EXISTENCIAIS	212
4.4.1	Ser para o fim, vir a ser, totalidade	213
4.4.2	Ser para a morte, vir a ser, totalidade e verdade	221
4.4.3	Excursão: filosofia da vida, antropologia cristã e ser para a morte: da mobilidade da vida à temporalidade da existência	235
4.4.4	A Física de Aristóteles: do movimento ao tempo	268
4.5	RADICALIZAÇÃO DA πράξις E ONTOLOGIA: O UM E O MÚTIPLA	289
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	296
5.1	ONTOLOGIA FUNDAMENTAL ENQUANTO πράξις RADICALIZADA – ONTOLOGIA: HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE	296
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	319

1 INTRODUÇÃO

*Wege – nicht Werke*¹

O tema principal deste trabalho é o confronto de Heidegger com a filosofia aristotélica nos anos 20, mais especificamente a apropriação da filosofia prática, realizada durante a elaboração do projeto da ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo*. Nosso percurso tem sempre como problema de fundo a relação entre vida e ontologia, e como hipótese central a tese de que o que está em jogo para Heidegger durante o período estudado é uma destruição do par conceitual τέχνη - ποίησις, considerado determinante da história da ontologia e cuja destruição é realizada simultaneamente à radicalização da πράξις, o modo de ser específico do existente humano. Esse duplo movimento, por sua vez, corresponde à dupla tarefa implicada na elaboração da questão do ser: a analítica existencial e a destruição da história da ontologia. Mais especificamente, portanto, a tese pretende explicitar esta última tarefa, pressuposta em *Ser e Tempo*, mas cuja realização estava prevista para a parte não publicada do tratado. A partir destas hipóteses, iniciamos com uma contextualização geral e introdutória do momento histórico e das questões a partir das quais Heidegger se volta para Aristóteles (Capítulo 2), passando em seguida para uma análise das interpretações feitas por Heidegger (Capítulo 3), para finalmente investigar o papel destas interpretações na ontologia fundamental de *Ser e Tempo* (Capítulo 4).

Heidegger se ocupou do problema do ser ao longo de toda a sua vida e, segundo seu próprio relato, foi o contato com a dissertação de Franz Brentano *Sobre o significado múltiplo do ente em Aristóteles* que o despertou para esta problemática. Na dissertação, Brentano aborda a doutrina aristotélica da plurivocidade do ente a partir de quatro significados fundamentais: (1) o ente em si ou por acidente, (2) o ente como verdadeiro, (3) o ente segundo a potência ou ato, (4) o ente segundo a divisão das categorias. Para Brentano, que interpreta a ontologia aristotélica como doutrina da substância (a primeira das categorias), é este último dos significados fundamentais do ser o mais importante, e ele busca na categoria aristotélica da substância a unidade dos significados do ente.

¹ Título escolhido por Heidegger para as suas “obras” reunidas (*Gesamtausgabe*).

Essa exigência de reconduzir a multiplicidade do ser a um fundamento unitário será o motivo fundamental da investigação filosófica de Heidegger, e permanecerá inclusive quando Heidegger abordar a questão independentemente de Brentano; no período que estudaremos, podemos observar que Heidegger rapidamente abandona a substância como modo de ser fundamental em favor do ser como ser-verdadeiro, animado inicialmente pelos problemas filosóficos relacionados ao relativismo e ao ceticismo, fortemente discutidos naquele contexto histórico, e intensificando a investigação após o contato com a fenomenologia de Husserl, que desponta no cenário filosófico como uma refutação do psicologismo.

As primeiras tentativas de Heidegger de pensar o modo de ser da verdade ocorrem tomando parte no debate contra o psicologismo, aproximando-se, neste sentido, do trabalho iniciado por filósofos como Bolzano e Frege, que pretendiam, contra o psicologismo, demonstrar que a lógica, o conhecimento e a verdade não poderiam ser reduzidos à psicologia, a qual era compreendida pelos psicologistas a partir da ciência natural, chegando a se defender a possibilidade de reduzir o conhecimento a um processo fisiológico. Por isso, para os primeiros filósofos antipsicologistas era necessário demonstrar que o âmbito da lógica era radicalmente distinto da natureza, e esta distinção normalmente se fazia identificando o plano da natureza com a “realidade”, à qual se contrapunha o plano ideal da lógica. O mundo natural, real, também identificado com o reino do “ser”, tinha como determinação principal o fato de estar sujeito à temporalidade, isto é, ao devir, o que inclui a geração, permanência, transformação, corrupção. Estas características, por fim, se reduziam à possibilidade participar, de modo ativo ou passivo, de relações de causalidade, isto é, poder *produzi-las* ou *ser produzido* por elas. É a partir destas distinções, por exemplo, que no neokantismo se convencionou atribuir ao âmbito da lógica e da verdade o caráter de validade, pretensamente neutro do ponto de vista ontológico, buscando assim diferenciá-lo do âmbito do ser.

Entretanto, esses filósofos acabavam retornando a aporias típicas da modernidade, como a necessidade de explicar como esses reinos heterogêneos poderiam se comunicar (sujeito e objeto). Esse problema se colocará para os filósofos antipsicologistas e inclusive para Husserl nas *Investigações Lógicas*, cujo primeiro volume surge como uma refutação do psicologismo, mas retorna no segundo a uma

teoria do conhecimento, suscitando por isso várias críticas. Cabe mencionar, também neste contexto, que, aos olhos de Heidegger, o problema da relação entre sujeito e objeto, na epistemologia – ou ainda, o problema do acesso ao mundo exterior -, é um sintoma do problema ético e político da perda de vínculo com o mundo (*éthos*), ou seja, de pertencimento a uma totalidade de sentido. O niilismo moderno é o problema no qual a ontologia como reação à fragmentação, ao desenraizamento e à perda de sentido, se encontra propriamente com a ética.

A questão da “historicidade”, que sempre se colocou como um argumento a favor do ceticismo, retornava como problema sob dois aspectos: na medida em que as ciências humanas se tornavam autônomas e o conhecimento histórico se multiplicava, e igualmente porque, em virtude do predomínio da ciência natural como único modelo cientificamente aceito, se pretendia reduzir o ser temporal a relações empíricas de causalidade. Era necessário, portanto, para refutar o reducionismo do histórico e do transcendental ao natural, elaborar também uma teoria específica do conhecimento histórico, e diante desta necessidade surge, no interior do neokantismo, a tentativa de desenvolver uma crítica da razão histórica, como complemento à *Crítica da Razão Pura*, a qual Kant teria desenvolvido tomando como modelo as ciências da natureza.

A especificidade do conhecimento histórico, por sua vez, consiste em ter como objeto o próprio homem em sua historicidade. Deste modo, não se parte da relação entre o sujeito e o objeto, tal como na ciência natural, pois nas ciências históricas, por isso também chamadas de ciências humanas, o homem é o sujeito conhecedor e também o objeto conhecido. Isso leva à seguinte questão: é possível isolar as categorias *a priori* do conhecimento histórico partindo do fato da ciência histórica e postulá-las como as condições de sua possibilidade, ou o fato de que o homem se manifesta a si mesmo - e por isso se compreende - historicamente é a condição para estas ciências? É possível compreender a historicidade a partir da ciência histórica, ou se deveria percorrer o caminho inverso?

O principal filósofo a aprofundar esse questionamento, neste momento, é Dilthey, que planejou inicialmente uma obra intitulada *Crítica da Razão Histórica*, mas, certamente em face das questões acima, acabou renomeando o projeto para *Introdução às Ciências do Espírito*. O grande impacto de Dilthey se deve ao fato de

ele ampliar os problemas, colocados acima, em ambas as direções, tanto na medida em que requer uma compreensão mais fundamental da “vida” - e conseqüentemente da psicologia -, ultrapassando o modelo naturalista, quanto do próprio conhecimento histórico, no qual o homem, de modo concreto, é simultaneamente sujeito e objeto, ou melhor, transcende esta relação ao participar de uma realidade, anterior a qualquer epistemologia, na qual ele é compreendido ao mesmo tempo em que a compreende.

Estas questões, aprofundadas pela obra de Dilthey, tiveram grande impacto neste cenário filosófico, sendo comum entre os estudiosos deste período admitir que o declínio do neokantismo está diretamente associado com o surgimento da Filosofia da Vida. Também Husserl sofreu o impacto destas questões, que determinaram o desenvolvimento posterior da sua fenomenologia (*Lebenswelt*), assim como na sua recepção crítica por Heidegger, que resultará na fenomenologia hermenêutica.

Heidegger tomou o primeiro contato com a fenomenologia de Husserl quando ele próprio buscava, durante a sua formação acadêmica, contribuir no combate contra psicologismo. Posteriormente, com a chegada de Husserl a Freiburg, este contato se tornará mais estreito; Heidegger se tornará seu assistente e passará a denominar suas próprias pesquisas de fenomenológicas. Permanece, entretanto, ainda que de um modo renovado, o interesse de Heidegger pelas questões metafísicas, mais especificamente pelo problema da unidade do ser, assim como a busca por esta unidade no ser como ser-verdadeiro.

Esses interesses mostram, por sua vez, que Heidegger dá à pesquisa fenomenológica um sentido diferente daquele concebido por Husserl, que considerava a fenomenologia - na medida em que rompia com o fluxo do real através da *epoché* - um método isento de pressupostos, e que por isso prescindia da pesquisa histórica. Para Heidegger, ao contrário, esta posição expressa por Husserl era em si mesma um pressuposto em última instância metafísico, herdado da ontologia tradicional, e que impedia a radicalização da fenomenologia: ao invés de descrever “as coisas em si mesmas”, Husserl, recusando qualquer fundamento ôntico ao conhecimento, acabava por reconduzir os fenômenos a um sujeito transcendental definido apenas negativamente, que permanecia assim ontologicamente indeterminado.

Mas também Dilthey, segundo Heidegger, apesar de apontar a limitação do ponto de partida teórico e sua insuficiência para a compreensão do homem em sua totalidade, isto é, o fluxo real em que transcorre a vida, acabou por deixar o conceito de “vida”, que deveria servir de base para as suas investigações, em uma indeterminação ontológica, definindo o histórico, o vivido, apenas como o não ôntico.

Deste modo, as duas correntes que se mostram mais importantes para Heidegger neste momento, a fenomenologia husserliana e a filosofia da vida de Dilthey, embora se desenvolvam em diferentes direções, padecem da mesma falha: a falta de um questionamento do sentido do ser. É somente a partir deste questionamento que será possível alcançar um conceito de “ser” que seja capaz de abranger e articular as duas esferas, a histórica e a transcendental, e oferecer uma compreensão positiva do homem em sua totalidade.

Deste modo, volta com toda pertinência o problema da unidade do ser, e é neste contexto que se situa o longo confronto de Heidegger com a filosofia aristotélica. No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, especialmente, Heidegger encontra uma rica investigação sobre o ser-verdadeiro, na qual a “teoria” aparece como apenas um destes modos, o que significa, para Heidegger, uma superação das limitações encontradas nos filósofos modernos. Assim, Heidegger encontra na filosofia de Aristóteles uma descrição fenomenológica mais rica do ser do homem no mundo, compreendido diretamente a partir dos seus modos de ser na verdade, e ao mesmo tempo um solo ontológico mais fundamental, na medida em que compreende o ser-verdadeiro como um modo de ser e uma determinação constitutiva da vida humana, na qual se articulam as suas diferentes possibilidades concretas.

Na medida, entretanto, em que o próprio Aristóteles dá à teoria um papel proeminente, encontra-se na filosofia aristotélica, ao mesmo tempo, a origem dos pressupostos que limitam a tradição posterior. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles busca a possibilidade humana mais elevada, chegando finalmente a duas opções, ambos modos do ser-verdadeiro: a *φρόνησις*, cujo objeto de descobrimento é o bem para o próprio homem, e a *σοφία*, que se volta para os primeiros princípios do ente enquanto tal. Desde o início, Aristóteles divide o ser-verdadeiro em dois âmbitos, nos quais toda a sua investigação se move: aquele que se refere ao que é sempre o mesmo, e aquele que se refere ao que “não é sempre o mesmo”. A *σοφία* se mostra, ao final, como a

possibilidade mais elevada no primeiro âmbito, e a φρόνησις no segundo. No final da investigação, Aristóteles questiona em qual das duas pode residir a plena realização do ser humano, optando pela σοφία, que descobre o que é mais excelente por si mesmo, e não apenas em relação ao homem. O critério para essa escolha fundamental, por sua vez, é a temporalidade: a σοφία se atém ao que é sempre presente e, por isso, melhor.

Neste ponto, finalmente a filosofia de Aristóteles se mostra, além do aspecto fenomenológico e ontológico, como o solo histórico mais fundamental, momento da história da filosofia no qual os modos do ser-verdadeiro se colocam como opções e se faz explicitamente a escolha por um destes modos. A tarefa de uma hermenêutica dos pressupostos ontológicos da tradição ocidental deve, portanto, encontrar aqui o seu ponto de partida. E, como podemos ver, esse confronto de Heidegger com Aristóteles possui uma dimensão ambivalente, de apropriação e crítica. Por um lado, Aristóteles vê claramente, para além da teoria, o modo de ser-verdadeiro inerente à vida; por outro, este não é determinado a partir de si mesmo, mas definido negativamente como aquilo que não é sempre o mesmo – que se altera –, o que já mostra, desde o início, um pressuposto ontológico fundamental, determinante da escolha feita por Aristóteles e que, segundo Heidegger, se deve ao próprio conceito de ser que possui o primado no interior do mundo grego: o ser como presença.

Este primado da compreensão do ser como presença no interior da história da ontologia será, como sabemos, a tese central de *Ser e Tempo*, que se traduz na tese do primado da *Vorhandenheit*, cuja destruição é uma das tarefas do tratado. O que não é tão explícito em *Ser e Tempo* - e que, como dissemos, constitui uma tese central da presente pesquisa - é a relação entre o primado da presença e a ποιήσις, articulação que traz o confronto com a τέχνη para o centro da ontologia fundamental e *Ser e Tempo*. Esta relação, embora claramente perceptível no confronto com a filosofia aristotélica, aparece em *Ser e Tempo* de modo bastante discreto, razão pela qual não recebe tanta atenção dos comentadores. Franco Volpi, por exemplo, um dos pioneiros nas pesquisas sobre as relações entre de Heidegger e Aristóteles, recusa explicitamente esta hipótese:

Em *Ser e Tempo* Heidegger não é certamente aquele crítico da técnica que depois se tornará. É prova disto a análise lexicográfica do texto, visto que, como o computador torna manifesto, a palavra “técnica” comparece aí

apenas duas vezes. Mas há uma razão estrutural pela qual o Heidegger de *Ser e Tempo* não poderia criticar a técnica no modo em que o fará depois. Nesta obra, com efeito, é conotada de modo essencialmente positivo precisamente aquela atitude fundamental do ser-aí na sua relação com as coisas que substancialmente correspondem à disposição técnica. Quero me referir à atitude do tomar cuidado, que é antes de tudo um ter que fazer com as coisas no sentido de utilizar-se delas em contextos operativos (*Zuhandenheit*), e só secundariamente um simples conservá-la na sua presença (*Vorhandenheit*).²

Apesar de toda a contribuição que este trabalho recebeu das pesquisas de Volpi, sobre este ponto permanecerá uma divergência. Naturalmente, não se pode negar que o problema da técnica adquire na obra madura de Heidegger uma amplitude muito maior. Também não se pode negar que o primeiro passo para a destruição da *Vorhandenheit* é demonstrar a sua dependência ontológica em relação à *Zuhandenheit*, isto é, ao modo como o ente é descoberto na lida prática. Entretanto, a análise das interpretações de Heidegger sobre a *πρᾶξις* aristotélica nos mostra que a técnica, em um sentido específico, está presente em toda extensão de *Ser e Tempo*, mesmo sendo raramente nomeada. Mais ainda, esta análise nos mostra que se, por um lado, o primado da *τέχνη* frente à *θεωρία* é um dos momentos da apropriação heideggeriana da *πρᾶξις*, a radicalização desta consiste precisamente na destruição da *τέχνη*, momento no qual se mostra, por sua vez, o confronto crítico de Heidegger com Aristóteles. A seguir, buscaremos esclarecer esta articulação e sua repercussão na história da filosofia.

O sentido do ser como presença, que se encontra expresso em vários conceitos fundamentais da filosofia aristotélica, pode ser formulado de diversos modos, entre os quais podemos destacar “o que não está sujeito a alteração”, o que significa, por sua vez, “o que já está consumado”, já atingiu plenamente o seu fim. Neste sentido, pode ser compreendido como “ser-pronto”, “ser-acabado”, perfeito. Essa compreensão teleológica, segundo Heidegger, encontra sua raiz em um dos modos de ser-verdadeiro elencados por Aristóteles, e que é determinante da história da ontologia: a *τέχνη*, o descobrir que reside na *ποίησις*, isto é, no produzir. Portanto, para Heidegger, o ser como “presença”, “ser-pronto”, é oriundo da compreensão do ser como “ser-produzido”, o qual é, por sua vez, o sentido último do conceito de substância (*οὐσία*).

² VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 158.

Mais especificamente, a relação entre a produção e a presença se articula do seguinte modo. O movimento da ποίησις, tal como descrito por Aristóteles, se orienta por um fim (τέλος), que é a forma (εἶδος) do que será produzido. Este fim permanece “presente” e fora do movimento de produção, servindo-lhe de modelo e orientação. Esta relação está na base da oposição metafísica entre essência e existência, oposição presente desde o demiurgo de Platão até a visão cristã, influenciada pela metafísica grega, que concebe Deus e o mundo, respectivamente, como criador e criatura. Neste sentido, esta relação aparece em *Ser e Tempo* nas primeiras referências à história da ontologia:

A res cogitans é ontologicamente determinada como *ens* e para a ontologia medieval o sentido-de-ser do ente é fixado no entendimento do *ens* como *ens creatum*. Deus, como *ens infinitum*, é o *ens “increatedum”*. Mas o ser criado, no mais amplo sentido de ser-produzido de algo, é um momento estrutural essencial do antigo conceito-de-ser.³

Essa passagem nos mostra uma outra questão envolvida na relação de Heidegger com Aristóteles, e que também é pouco enfatizada pelos estudiosos. O primeiro confronto crítico de Heidegger com a metafísica aristotélica visa atacar, talvez mais do que Aristóteles, a escolástica que nele se fundou. Nesta perspectiva também se deve compreender o abandono, por Heidegger, da busca da unidade do ser na substância, em favor do ser como ser-verdadeiro. Embora essa mudança de perspectiva esteja relacionada ao contato com a fenomenologia de Husserl, a ideia de uma destruição desta tradição encontra inicialmente uma referência importante em Lutero, talvez o primeiro a acusar esta teologia embasada nas “obras” - e em Aristóteles - de obstruir o acesso ao verdadeiro sentido da fé. De acordo com a nossa hipótese interpretativa, a radicalização da πράξις aristotélica como temporalidade finita pressupõe as interpretações de Heidegger sobre o cristianismo, que se estendem em uma apropriação positiva, igualmente ambivalente, de alguns dos autores desta tradição, como Lutero (destruição), Santo Agostinho (facticidade) e Kierkegaard (primado do futuro).

O pressuposto ontológico do ser como presença e respectivamente como ser-produzido, por sua vez, pode ser visto também na modernidade, e especialmente no psicologismo (visto por este ângulo, o psicologismo pode ser visto como um resultado

³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 24.

direto da influência metafísica da ποιήσις, o que torna compreensível uma afirmação de Dilthey, de que com a ciência moderna a metafísica não foi superada, como alguns supunham, mas apenas se especializou), na pretensão de redução das categorias metafísicas às relações de produção, pensando as leis da lógica como abstrações realizadas a partir das relações de causalidade que determinam a geração, a alteração e a corrupção dos entes concretos.

Deste modo, a apropriação que Heidegger faz de Aristóteles, assim como da tradição cristã, é um campo de tensões e ambivalências, aproximações e distanciamentos críticos, e uma das dificuldades desta pesquisa é acompanhar estas movimentações. Heidegger considera, por exemplo, surpreendente o fato de que Aristóteles, apesar de se movimentar no modelo teleológico e no conceito de ser como presença, determinante de todo universo grego, tenha sido capaz de entrever esse pressuposto, o que pode ser atestado, em primeiro lugar, pela crítica dirigida a Platão, a quem acusara de recusar a realidade concreta em favor de um mundo ideal, deixando-a, portanto, ontologicamente indeterminada, e, em segundo lugar, ao propor, na referida passagem da *Ética a Nicômaco*, uma distinção entre a ação (πρᾶξις), a produção (ποιήσις) e a teoria (ἐπιστήμη). Essa distinção, cabe ressaltar, também inclui uma crítica a Platão, assim como a Sócrates, que identificava a virtude ética com o conhecimento da ideia do Bem, a qual funcionava, ao mesmo tempo, tanto como modelo (εἶδος) organizador da realidade quanto da boa ação. Nesta sucinta descrição se mostra, em Platão, uma concepção ontológica baseada no modelo técnico-produtivo, a partir do qual se estabelece o parentesco entre a produção (ποιήσις), conhecimento (ἐπιστήμη) e ação (πρᾶξις): o domínio da ideia ou modelo organizador (εἶδος) é o responsável pelo êxito da atividade em questão, de modo que a πρᾶξις pode ser reduzida a um conhecimento.

Que Aristóteles permanece de certo modo neste paradigma, pode-se perceber pelo caminho da filosofia descrito no início da *Metafísica*. Aqui, após estabelecer como objetivo da busca a σοφία, a sabedoria aspirada pelo mundo grego, Aristóteles mostra as etapas que devem ser percorridas até ela: percepção, experiência, técnica e ciência (αἴσθησις, ἐμπειρία, τέχνη e ἐπιστήμη). Trata-se, resumidamente, de uma progressiva ampliação da capacidade tornar o ente disponível - e neste sentido, presente -, a partir do domínio dos seus princípios. Mostra-se, portanto, a relação

entre τέχνη e ἐπιστήμη, e isso sob dois aspectos: em primeiro lugar, na medida em que tanto o movimento da τέχνη quanto o da ἐπιστήμη encontram seu princípio em um modelo (εἶδος), a partir do qual um todo é dominado e ordenado, e, em segundo lugar, porque a própria τέχνη encontra seu sentido no fato de que a produção, que ela orienta, visa, em última instância, liberar o homem dos afazeres nos quais ele se encontra enredado, possibilitando assim o ócio necessário à pura atividade teórica.

O fato de que a φρόνησις fica excluída do percurso acima descrito não é casual, e aqui se encontra o ponto no qual Aristóteles se distancia do modelo teórico platônico. Em primeiro lugar porque, para Aristóteles, o bem humano que a φρόνησις descobre não é redutível à “ideia do bem”, e isso significa, em segundo lugar, que conhecer a ideia do bem ou até mesmo conhecer especificamente o bem para o homem não é suficiente para garantir o bem agir. Em outras palavras, conhecer o bem ainda não torna o homem bom, e essa tese mostra de modo radical um sentido ontológico do ser-verdadeiro correspondente à πρᾶξις, isto é, da φρόνησις.

Em outras palavras, conhecer o que é o bem não é suficiente para “produzir” a boa ação ou o homem bom. Isso também significa, por outro lado, que a ação não se deixa reduzir ou apreender através do modelo da produção. Vemos aqui uma importante implicação da distinção aristotélica entre ciência, produção e ação, a partir da qual compreendemos por que a *Ética a Nicômaco* se torna central para o projeto de Heidegger: na φρόνησις se encontra a possibilidade de uma determinação ontológica positiva da vida humana. Ou seja, da vida humana compreendida a partir de si mesma, e não simplesmente como “aquilo que pode ser diferente”, no sentido de inacabado.

A principal diferença é que a ação não se compreende segundo um modelo externo, uma essência prévia à existência, mas um saber ontológico, um saber-ser. O princípio e o τέλος da ação, descobertos pela φρόνησις, encontram-se na ação mesma, porque esta não se dá em vista de algo diferente, mas em virtude de si mesma. E porque a φρόνησις descobre em si mesma seus princípios é que ela se diferencia da τέχνη e da ἐπιστήμη e se coloca em uma comparação direta com a σοφία, disputando com ela o posto de virtude suprema do homem.

Mas, como dissemos, Heidegger considera que Aristóteles, apesar de vislumbrar a especificidade da φρόνησις, permanece sob a influência metafísica da ποιήσις e da compreensão de ser como presença. Por isso, não dá o desenvolvimento completo a esta descoberta e, em última instância, não pensa a φρόνησις e a vida humana a partir do seu próprio modo de ser, o que se torna manifesto de modo conclusivo no fato de que, no último livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles acaba conferindo ao θεωρεῖν da σοφία um primado ontológico e o estatuto de possibilidade humana mais radical, por ser aquela que sempre já atingiu o seu fim, que a si mesma “produz”.

Portanto, a apropriação da ética aristotélica feita por Heidegger possui, como dissemos, um caráter ambivalente: ele identifica na φρόνησις aristotélica uma alternativa ao paradigma que determina a filosofia grega; por outro lado, considera que esta possibilidade permaneceu subestimada, de modo que Heidegger também identifica em Aristóteles o sinal mais visível e decisivo desta limitação que seria destinada a perdurar em toda a história da ontologia. É com esses pressupostos que podemos compreender a dimensão das investigações de Heidegger sobre a φρόνησις aristotélica e suas implicações no projeto da ontologia fundamental.

Em última instância, essa limitação consiste em uma compreensão do ser como presença. É com base no primado da presença que a vida é compreendida apenas negativamente como aquilo que não é sempre, e é com base no mesmo primado que o θεωρεῖν, enquanto única possibilidade humana de se aproximar do que é sempre, é considerado a sua mais digna possibilidade. O primado do ser como “presença” e a incapacidade de uma determinação ontológica positiva da vida humana, portanto, estão intimamente relacionados, e estes dois problemas nos levam diretamente à principal obra de Heidegger, o tratado *Ser e Tempo*, no qual se busca elaborar uma ontologia fundamental tomando como ponto de partida a análise do ser do homem.

A partir das interpretações de Heidegger sobre Aristóteles podemos compreender de modo mais preciso o significado das duas tarefas que, segundo Heidegger, estão implicadas na elaboração da ontologia fundamental: a ontologia do *Dasein* e a destruição da história da ontologia. Mais precisamente, podemos perceber como Heidegger encontra na φρόνησις um ponto de partida para, indo além de

Aristóteles, e até mesmo contra ele (invertendo a relação hierárquica entre a φρόνησις e o θεωρεῖν), desenvolver uma ontologia da vida humana e uma resposta ao problema do significado múltiplo do ente.

O desenvolvimento da ontologia fundamental consiste, portanto, simultaneamente, na problematização do ser como presença e em uma fenomenologia da vida. Em outras palavras, trata-se de uma investigação visando compreender a vida a partir de si mesma, ou seja, a partir da temporalidade da πράξις, e não do comportamento teórico. A interpretação desta investigação, em seu tema e seu movimento, em articulação com a destruição do modelo teleológico da τέχνη nos permite visualizar, sob um novo ângulo, a radicalização da πράξις, em *Ser e Tempo*, como temporalidade finita (não como presença) e movimento circular (não teleológico), isto é, como determinação positiva de um ente que está sempre “a caminho” de seu ser. Neste sentido, nosso objetivo é elaborar uma interpretação concreta, a partir do período citado, da frase de Heidegger que abre este trabalho, e que foi escolhida por ele como epígrafe para a totalidade dos seus escritos: “caminhos - não obras”.

2 INTRODUÇÃO HISTÓRICA À PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER

2.1 O PROBLEMA DA MULTIPLICIDADE E DA UNIDADE DO SER, SEUS QUATRO MODOS FUNDAMENTAIS E O SER COMO SER-VERDADEIRO

O problema do ser, problema condutor da história da metafísica ocidental, é o problema do qual Heidegger se ocupou praticamente ao longo de toda a sua vida. Segundo seu próprio relato, seu interesse pela questão foi despertado ainda em 1907 no *Gymnasium*, a partir do contato com a dissertação *Sobre o significado múltiplo do ente em Aristóteles*, de Franz Brentano. Nela, Brentano aborda a doutrina aristotélica da plurivocidade do ente a partir de quatro significados fundamentais: o primeiro significado é o do ente em si (ὄν καθ' αὐτό) e do ente por acidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός), o segundo é o do ente como verdadeiro (ὄν ὡς ἀληθές), o terceiro é o do ente segundo a potência ou ato (ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία), e o quarto e último significado fundamental é aquele segundo a divisão das categorias (ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), analisado no quinto capítulo. Brentano, que interpreta a ontologia aristotélica como doutrina da substância (a primeira das categorias), considera este último dos significados fundamentais do ser o mais importante entre os quatro enumerados, dedicando a parte principal de sua dissertação ao exame dos diversos significados do ente segundo a divisão das categorias e buscando na categoria aristotélica da substância a unidade dos significados do ente.

Para tanto, Brentano discute criticamente três interpretações da doutrina aristotélica das categorias, que então se impunham. A primeira destas interpretações compreende as categorias não como conceitos verdadeiros e próprios, mas como uma estrutura predicativa no seio da qual todos os conceitos reais devem ser ordenados. Discordando desta interpretação, a segunda e a terceira afirmam que as categorias são conceitos universais. Estas últimas, entretanto, mantêm entre si a seguinte diferença: a segunda considera as categorias “no sentido lógico como conceitos do juízo, ou seja, como partes deste último, logo, como predicados, e mais, como predicados universais”.⁴ A terceira concorda que as categorias são conceitos próprios e não são estruturas conceituais, mas não as compreende como conceitos referentes ao juízo, “mas antes como universais, como sumos gêneros do ser e não

⁴ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 46.

tanto da predicação. Essa interpretação visa a negar que as categorias sejam meros predicados e que a sua tabela seja extraída de uma consideração exclusivamente lógico-gramatical”.⁵

Ou seja, esta última interpretação é predominantemente ontológica, e é dela que Brentano mais se aproxima ao tomar sua própria posição na questão: para ele, as categorias são conceitos reais, universais, como gêneros supremos do ser, distintos entre si pela sua diversa relação com a substância e pelos diversos modos nos quais se predicam dela. Brentano também acredita ser possível determinar rigorosamente o critério para a classificação das categorias, oferecendo delas uma “prova dedutiva” com base numa divisão do ser. Segundo Volpi, este é o traço central e ao mesmo tempo mais original da sua interpretação, que busca conciliar uma unidade analógica do ser e uma dedução sistemática das categorias.

É essa exigência de reconduzir a multiplicidade do ser a um fundamento unitário, ou seja, encontrar um modo do ser proeminente, que lhe possa fornecer unidade, que incide tematicamente sobre a formação filosófica do jovem Heidegger. Essa exigência permanecerá em Heidegger inclusive quando abordar a questão do ser em Aristóteles independentemente de Brentano, em investigações nas quais, mesmo sob variadas perspectivas, Heidegger sempre indagará pelo sentido unitário fundamental do ser. Mais ainda, como constata Franco Volpi, é possível observar a trajetória de Heidegger como uma alternância entre os modos de ser acima referidos como protagonistas nesse papel:

Se se segue o percurso realizado por Heidegger no tratamento desta questão nos anos 1920 e nos primeiros anos da década de 1930, é possível constatar como neste período ele experimenta alternativamente cada um dos significados fundamentais do ser em relação à sua capacidade de funcionar como fundamento unitário dos outros. É pode-se ver como a ideia de que esse significado fundamental seja o da substância, isto é, do ser no sentido das categorias, como defendia Brentano, venha a ser rapidamente abandonada por Heidegger. Pelo contrário, nele amadurece a convicção de que tal significado seja o do ser como verdadeiro, e por causa desta convicção Heidegger se esforça para mostrar como já em Aristóteles se acha presente uma compreensão ontológica do fenômeno da verdade (que no seu pensamento vem depois retomada e radicalizada na equação de ser e ἀλήθεια).⁶

⁵ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 46.

⁶ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 49. De acordo com esta leitura de Volpi, a partir dos anos 1930, Heidegger passa a buscar o sentido fundamental do ser na ἐνεργεία, mais precisamente a partir

No trecho acima, Volpi se refere ao período de Marburg, no qual Heidegger realiza um longo e produtivo confronto crítico com Aristóteles, registrado em várias preleções, hoje já publicadas em suas obras completas. Sabe-se, inclusive, que foi o projeto de realizar um amplo comentário a Aristóteles que culminou com o surgimento do tratado *Ser e Tempo*, publicado em 1927. Logo após o contato com a dissertação de Brentano, portanto, Heidegger abandona a tese brentaniana do ser como substância, em favor da duradoura investigação sobre um outro modo de ser, que adquire para Heidegger o primado: o *ens tanquam verum* - ser como verdade, ou como *ser-verdadeiro*.

A investigação sobre o ser da verdade, entretanto, não é animada em Heidegger apenas pela disputa interna entre os intérpretes da metafísica aristotélica, mas principalmente por uma disputa filosófica predominante na filosofia de língua alemã entre os anos de 1890 e 1914: a disputa entre a psicologia e a lógica, conhecida então como *Psychologismus-Streit* (*luta com o psicologismo*).⁷ Nesta luta se encontram, cada uma a seu modo, as principais correntes filosóficas que dominaram o cenário filosófico na Alemanha neste período, e com especial protagonismo as correntes que mais tiveram impacto sobre a formação do jovem Heidegger: a fenomenologia husserliana, o neokantismo e a filosofia da vida.

Os escritos juvenis mais importantes de Heidegger documentam o esforço inicial em participar deste debate, bem como a evolução de Heidegger na medida em que acompanha o seu movimento. Esses escritos são *A Doutrina do Juízo no Psicologismo*⁸ (1914), *A Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Scotus* (1916) e *O Conceito de Tempo na Ciência da História* (1916), os quais, embora ainda não constituam uma contribuição original de Heidegger aos problemas enfrentados, oferecem uma ideia mais precisa da ligação de Heidegger com o contexto histórico no qual ele inaugura seu caminho filosófico. Antes de passar à consideração destes textos, portanto, convém realizar uma breve reconstrução deste contexto.

do curso de semestre de verão de 1931, dedicado a uma interpretação dos primeiros capítulos do livro IX da *Metafísica*.

⁷ KUSCH, Martin. "Psychologism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/psychologism/>>.

⁸ Para este, teriam servido de base dois escritos anteriores: *Novas Indagações sobre Lógica* (1912), *O Problema da Realidade na Filosofia Moderna* (1912).

2.2 A LUTA CONTRA O PSICOLOGISMO (*PSICOLOGISMUSSTREIT*) E O PROBLEMA DA VERDADE

A gênese do psicologismo, como corrente filosófica, está associada ao surgimento, no século XIX, do naturalismo, movimento filosófico de orientação materialista e empirista surgido na Alemanha em reação à metafísica especulativa e, em especial, ao idealismo objetivo de Hegel. A postura básica deste novo movimento era a recusa de entidades supra-sensíveis, as quais, tradicionalmente postuladas por explicações especulativas, levavam a explicações consideradas misteriosas e anticientíficas sobre o mundo e a mente humana. Como antídoto contra esses raciocínios errôneos, obstáculos ao progresso científico, postulava-se a recusa total à existência de tais entidades, admitindo a existência apenas daquelas que podem ser percebidas pelos sentidos. Assim se desenvolve o sensualismo, uma derivação do naturalismo.

Para Czolbe,⁹ o principal representante desta doutrina, a origem da crença teórica em entidades supra-sensíveis era a lógica, tal como esta era compreendida pela tradição idealista, segundo a qual o conhecimento era produzido pela reunião do supra-sensível com o sensível. Portanto, a tarefa do sensualismo exigia uma nova concepção da lógica, a qual explicasse as leis do pensamento sem o apelo ao supra-sensível. O psicologismo surge visando solucionar esse problema, a partir do desenvolvimento de novas teses sobre a relação entre lógica e psicologia, sob a influência de textos de John Stuart Mill, e em articulação com os pressupostos naturalistas. De acordo com Mill – que não era exatamente naturalista –, a lógica seria um ramo da psicologia:

“[a lógica] não é uma ciência distinta da e coordenada à psicologia. Enquanto afinal é uma ciência, é uma parte, um ramo, da psicologia; diferindo dela, por um lado, como uma parte difere do todo, e, por outro, como uma arte difere da ciência. Seus fundamentos teóricos são totalmente apropriados da psicologia, e inclui desta ciência tanto o quanto é requerido para justificar as regras daquela arte”¹⁰.

O argumento é relativamente simples e intuitivo: dado que a lógica estuda as leis do pensamento, e que o pensamento é algo psicológico, a lógica estaria incluída na psicologia. O psicologismo, a partir destes fundamentos, irá se desenvolver em

⁹ Cf. N. MACHADO, Alexandre. *Frege, psicologismo e o problema da linguagem privada*, pp. 55 e ss.

¹⁰ MILL, John Stuart. *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*, Introdução.

várias direções distintas, ocasionando por sua vez uma variedade de problemas. Em linhas gerais, entretanto, pode-se defini-lo como uma teoria que afirma a possibilidade de reduzir todas as estruturas lógicas, linguísticas, semânticas ou epistemológicas a processos psicológicos, negando, nesta medida, a própria existência autônoma destas estruturas. Seu principal rival será o “realismo lógico”,¹¹ bastante difundido no século XIX, e cujo princípio básico consiste em afirmar a existência “em si” - isto é, independente da subjetividade - de objetos e estruturas lógicas, bem como a nossa capacidade de conhecê-las.

Na origem do realismo lógico - bem como da chamada virada semântica (*semantic turn*), intimamente ligada a este -, encontra-se Bolzano, que, embora não se concentre especificamente no psicologismo, combate-o implicitamente na medida em que se volta contra todas as formas de relativismo e ceticismo. Sua *Wissenschaftslehre* trata do conteúdo objetivo da ciência e suas inter-relações, entre as quais ocupa um lugar de destaque a demonstração. O sujeito cognoscente, por sua vez, é tematizado na sua “teoria do conhecimento” (*Erkenntnislehre*), “entendida como a parte da teoria da ciência que trata das condições nas quais a verdade pode ser conhecida por nós, sujeitos humanos”.¹² De acordo com Mario Porta, “a distinção bolzaniana entre teoria do conhecimento e teoria da ciência marca de forma explícita um corte com a tradição moderna e antecipa a “Theory of Science” contemporânea”.¹³

A tese principal da *Wissenschaftslehre* é a de que “existem verdades em si” (*Wahrheiten an sich*), isto é, independentes, que podem ser captadas pelo sujeito, mas não produzidas. Estas “verdades em si” se expressam em “proposições em si” verdadeiras (*Satz an sich*), que são o sentido de enunciados expressos ou pensados, e que não pressupõem atos psicológicos ou linguísticos. Estas proposições são consideradas o lugar originário da verdade, possuindo a capacidade de serem verdadeiras ou falsas e sendo necessariamente uma destas alternativas. Elas não são simples, mas articuladas em elementos, que são as “representações em si” (*Vorstellungen an sich*). E, finalmente, o ser ou existir, em sentido próprio, equivale a ser “real” (*wirklich*), o que significa estar submetido a relações de causalção (*wirken*),

¹¹ Cf. PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, pp. 109 e ss. A exposição subsequente sobre o tema se beneficiou em grande medida das investigações deste autor.

¹² PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 110.

¹³ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 110.

seja de modo ativo ou passivo. De acordo com essa classificação, portanto, as verdades, proposições e representações “em si” não são reais.

As primeiras objeções levantadas contra o realismo de Bolzano vêm do psicólogo Franz Exner, seu amigo e interlocutor que, por um lado, afirma que as supostas “verdades em si” são, na realidade, nada mais que abstrações feitas a partir de sujeitos psicológicos reais; por outro lado, supondo-se a existência de tais realidades, o acesso a elas é por princípio questionável, uma vez que são definidas como totalmente heterogêneas em relação ao sujeito real.

Assim, a distinção radical entre o “em si” e o real acaba por colocar o problema da sua relação, isto é, da possibilidade de o sujeito real captar algo não real e inexistente. O desenvolvimento posterior da luta contra o psicologismo, conseqüentemente, terá que se ater a esses dois aspectos. É o que encontramos em Frege - para quem, diferentemente de Bolzano, a crítica expressa e frontal ao psicologismo é o tema central, enquanto a do ceticismo permanece secundária-, cuja crítica ao psicologismo se divide em um aspecto metódico e outro teórico.

Sob o aspecto metódico, sua crítica consiste em delimitar o âmbito de trabalho da lógica e da psicologia. Partindo da ideia então corrente, citada acima, de que a lógica se ocupa com as leis do pensamento, o qual também seria objeto da psicologia, Frege distingue em cada caso um conceito distinto de pensamento: ao passo que a lógica se ocupa com o pensamento em sentido objetivo, a psicologia se ocuparia com pensamento entendido enquanto evento, como o ato de pensar ou o conteúdo deste ato.¹⁴

A crítica teórica, por sua vez, consiste em apontar que o psicologismo é o resultado não apenas da indistinção entre dois sentidos de “pensamento” e a conseqüente confusão entre suas leis lógicas e psicológicas, mas pressupõe teoricamente a possibilidade de redução daquelas leis a estas, ou seja, uma redução do objetivo ao subjetivo:

O psicologismo reduz o lógico ao psicológico porque reduz o objetivo ao subjetivo. A conseqüência disto é o idealismo, o solipsismo e, em definitivo, o ceticismo. O motivo fundamental da crítica fregueana ao psicologismo é, pois, epistemológico: o psicologismo conduz a uma negação da objetividade.¹⁵

¹⁴ Cf. PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 114.

¹⁵ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 115.

Conforme afirmamos acima, o argumento psicologista é relativamente simples e intuitivo, o que faz com que ele encontre respaldo, apesar da sua consequência solipsista e cética. Mas, mais do que isso, o seu reducionismo é uma simplificação das dificuldades epistemológicas que surgem da sua negação: “Para o psicologismo não há dificuldade alguma em explicar como o sujeito capta o objeto, pois o objeto não é outra coisa que uma *Vorstellung*, a qual é, por definição, algo “no” sujeito”.¹⁶ Assim, a tentativa de refutá-lo impõe a tarefa de destruir seus pressupostos, afirmando que há algo que não se reduz às suas representações e que o sujeito pode captar esse algo. É por isso que a Frege será forçado a elaborar também uma teoria da subjetividade, aprofundando a noção de pensamento (*Gedanke*) e a sua distinção em relação à noção de representação (*Vorstellung*).

O termo alemão “*Vorstellung*”, traduzido como “representação” ou “representação mental”, é por sua vez uma tradução do termo inglês “idea” e do francês “idée”, termo originalmente platônico, que a partir de uma alteração de sentido ocorrida na época moderna passa a designar itens psicológicos, isto é, internos ou imanentes e, mais ainda, privados. Tais representações também são designadas como “conteúdos de consciência” (*Bewusstseinsinhalte*), *Bilder* (figura, forma, “quadro mental”) as quais são reais, produzidas por relações causais e assim submetidas ao tempo. Por não serem auto-subsistentes, necessitam de um portador (*Träger*).

Contra-pondo-se às *Vorstellungen* (representações), estão, para Frege, os “*Gedanken*”, que, assemelhando-se ao que Bolzano chamava “*Sätze an sich*”, são objetos lógicos, independentes de todo sujeito (por isso objetivos e intersubjetivos) e que possuem uma estrutura ou articulação, sendo os depositários originais da verdade ou falsidade. Pensar (*Denken*), por sua vez, é definido por Frege como “captar pensamentos” (*Gedanken*).

O pensar não é, pois, de forma alguma, um fazer, mas um receber, um aceitar, uma absoluta passividade. Ele é, assim mesmo, algo heterogêneo tanto do ter representações como do efetuar algum tipo de atividade sobre as mesmas, tais como afirmá-las, negá-las ou “sintetizá-las”. Representar e pensar são fenômenos essencialmente diferentes e irreduzíveis um a outro.¹⁷

O ponto decisivo consiste em mostrar que um objeto (*Objekt, Gegenstand*) da consciência não é necessariamente um conteúdo (*Bewusstseinsinhalt* -

¹⁶ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 117.

¹⁷ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 117.

representação, real e imanente) da mesma, embora também seja por ela captado. E, a essa diferença entre o real e o objetivo no objeto corresponde uma diferença entre o real e o objetivo no sujeito (ou seja, entre *Inhalt* e *Gegenstand* da consciência). Ainda que o pensamento não seja real na consciência, o real na consciência é capaz de “apontar” (*hinzielen*) para ele e, deste modo, através de algo dado na consciência (representações), esta é capaz de “apontar” para algo que não é parte real dela (pensamentos). Neste sentido, “o pensamento só está e pode “estar” na consciência como algo “apontado””.¹⁸ Em outras palavras, Frege propõe uma concepção intencional do sujeito. Conforme salienta Porta, o ponto importante, e que torna a teoria de Frege especialmente interessante neste contexto histórico, é que ela, ao mesmo tempo em que se aproxima do primeiro Brentano, na medida em que o “*hinzielen*”, a direcionalidade da consciência, significa que esta só pode captar o objeto a partir de algo real em si, se aproxima também de Husserl, um dos herdeiros e críticos de Brentano, na medida em que nega a tese da imanência.

Em sua fase inicial, Husserl permanecerá próximo do conceito de intencionalidade de Brentano, e buscará em seu primeiro trabalho *Philosophie der Arithmetik*, publicado em 1891, desenvolver uma teoria do número de acordo com os princípios metodológicos da psicologia descritiva. Husserl envia esse trabalho a Frege, que se compromete a fazer uma resenha. Nesta resenha, de 1894, Frege acusará Husserl de psicologismo, crítica que será aceita por Husserl e marcará o início de uma nova fase antipsicologista que culminará na publicação das *Investigações Lógicas*, cujo primeiro volume, publicado em 1900, é dedicado a uma refutação do psicologismo, com grande repercussão entre os seus contemporâneos, que chegaram a lhe atribuir o mérito de ter superado o psicologismo definitivamente. Entretanto, o segundo volume da obra, publicado um ano depois, coloca a questão sobre a possibilidade de acesso ao mundo lógico ideal demonstrado no volume anterior, o que gera a suspeita de uma recaída. Mario Porta adverte, entretanto, que Husserl já antevia esse caminho no prólogo do primeiro volume, onde escreve que, “na medida em que a fundamentação psicológica da lógica e matemática fracassa por não conseguir dar conta da objetividade, ele se viu obrigado em medida crescente a reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e, em primeiro lugar, sobre a

¹⁸ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 118.

relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo conhecido”.¹⁹ A crítica ao psicologismo não era o objetivo principal, mas um dos pressupostos necessários para a construção dos problemas específicos das *Investigações*, e “as investigações sobre a lógica pura deverão ser, então, interrompidas para ganhar clareza a respeito das perguntas fundamentais da teoria do conhecimento e da compreensão crítica da lógica como ciência”.²⁰ Assim, a teoria fenomenológica do sujeito e a análise da intencionalidade, às quais se dedica o segundo volume, são um complemento positivo necessário da crítica ao psicologismo: tendo mostrado que há um mundo ideal e objetivo, irreduzível à análise psicológica subjetiva, surge o problema de explicar o vínculo entre ambos. Como argumenta Porta, a refutação do psicologismo sempre requer uma teoria da subjetividade, e não é por acaso que, enquanto Frege tinha como objetivo central a luta antipsicologista, Husserl, que o sucede nesta tarefa, concentra-se na elaboração de uma teoria da subjetividade pós-psicologista, que se desenvolverá em uma teoria a priori sobre a relação sujeito–objeto, ou seja, sobre “ir às coisas mesmas”.

Esta é, a propósito, a tese principal do artigo no qual Mario Porta analisa os momentos principais da luta antipsicologista durante a transição do século XIX ao XX: o principal problema para a superação do psicologismo era a consequente necessidade de uma formulação de uma nova teoria da subjetividade. Em outras palavras, a delimitação da objetividade, como esfera autônoma à subjetiva, impõe a tarefa de fundamentar a possibilidade de comunicação entre essas duas esferas. Neste sentido, a questão enfrentada por esses autores no início do século XX ainda é consequência direta de questões diretrizes da filosofia moderna, como o acesso ao mundo exterior e as relações entre sujeito e objeto ou intelecto e realidade. Esse mesmo movimento se constata no neokantismo, corrente filosófica que também ocupou papel de destaque neste debate, marcado, entretanto, por um momento de decisiva transformação, e com grande influência sobre o caminho filosófico de Heidegger.

O neokantismo se dividiu em duas escolas, que têm em comum o antipsicologismo e o problema, dele decorrente, da relação entre o objetivo e subjetivo. A diferença entre ambas é marcada por relações distintas com o realismo

¹⁹ HUSSERL. *Investigações Lógicas*, apud PORTA, M. A. G., p. 121.

²⁰ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 121.

lógico. A escola de Baden, aproximando-se deste, aceitava a existência de objetos ideais (os “valores”), entre os quais estariam as entidades “lógicas”. Em sua origem está a teoria de Lotze sobre a validade (*Geltung*), importante tanto para Frege quanto para o jovem Heidegger. A Escola de Marburgo, contrariamente, defende a existência do conhecimento *a priori*, mas estritamente transcendental, ou seja, não de objetos, mas das condições da possibilidade destes. “O neokantismo marburguês não se ocupa com objetos (lógicos, ideais ou de qualquer tipo), mas com a “objetividade”, atendo-se firmemente ao princípio de que as condições da objetividade do objeto não podem ser pela sua vez objetos (lógicos ou não). Em tal sentido, os autores desta escola são contrários ao “platonismo” de Bolzano, Frege e a Escola de Baden, não menos que de Husserl”²¹. O sujeito transcendental neokantiano, em especial em sua versão marburguesa, não era originariamente um sujeito, mas apenas um conjunto de condições lógicas.

Segundo Mario Porta, de modo geral, enquanto os fundadores de ambas escolas neokantianas tiveram como tarefa principal delimitar o problema transcendental do psicológico, a segunda geração teve como tarefa o elaborar uma teoria da subjetividade “real”. O que diferencia esse momento do modo como o antipsicologismo se realizou em seus momentos anteriores é que o debate no interior do neokantismo conduz esse problema por duas vias: em primeiro lugar, conforme já exposto, na medida em que o problema do psicologismo conduz à busca de uma teoria da subjetividade; em segundo, porque esta busca leva a uma reflexão sobre a própria psicologia, impelindo “à busca de alternativas aos modelos naturalistas dominantes identificados como base última do psicologismo”.²² Essa reformulação, por sua vez, terá seu impulso decisivo no interior da filosofia da vida, corrente filosófica cuja ascensão impõe novas exigências à filosofia do século XX e em especial ao neokantismo, cujo declínio encontra nesta corrente um de seus fatores decisivos.²³

²¹ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 124.

²² PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 125.

²³ Cf. PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 126.

2.3 HEIDEGGER CONTRA O PSICOLOGISMO: METAFÍSICA, NEOKANTISMO E O PRIMEIRO CONTATO COM A FENOMENOLOGIA

Na dissertação *A doutrina do juízo no psicologismo*²⁴ Heidegger se põe a investigar o ser como ser-verdadeiro (*ens tanquam verum*) no interior do debate com o psicologismo. É neste contexto que se dá a primeira aproximação de Heidegger com as *Investigações Lógicas* de Husserl, nas quais ele encontra apoio. Conforme ressalta Pöggeler, o exemplo decisivo da aplicação do método fenomenológico havia sido justamente contra o psicologismo na lógica, e esse pensamento conduziu Heidegger em sua *Dissertation*, na qual ele afirma que “as *Investigações Lógicas* de Husserl romperam com a prescrição psicológica e abriram o caminho para a uma explicação da lógica e de suas tarefas”.²⁵

Heidegger compreende o verdadeiro ou o sentido como realidade lógica, visando, contra o psicologismo, distingui-la radicalmente da realidade psíquica. Sustentando uma posição parecida com as que acabamos de elencar, Heidegger afirma que tal distinção consiste em que a realidade do psíquico é uma atividade que decorre no tempo, ao passo que a realidade do lógico, do sentido “é um fenômeno ‘estático’, que se encontra além de qualquer desenvolvimento e mudança, que portanto não *devém*, não *surge*, mas que é válido; algo que, em qualquer dos casos, pode ser apreendido por um sujeito judicativo, mas nunca pode ser alterado por meio desse apreender”.²⁶

Enquanto tal, o sentido não pode mais ser deduzido de um outro modo que lhe é categorialmente superior, e por isso não pode ser demonstrado, apenas apresentado: “talvez nos encontremos aqui perante um derradeiro, um irreduzível, para além do qual esteja excluída uma ulterior elucidação, e perante o qual, também, qualquer indagação subsequente tombará necessariamente numa imobilização”.²⁷ Surge aqui a tarefa de encontrar o lugar onde o modo de realidade do sentido, o *verum*, se articula a partir do ser do ente, problema que consiste na tarefa suprema da filosofia: “articular a área total do “ser” nos seus diversos modos de realidade”.²⁸

²⁴ HEIDEGGER. GA 01, pp. 59-188.

²⁵ HEIDEGGER. *A doutrina do juízo no psicologismo apud* PÖGGELER, p. 28.

²⁶ HEIDEGGER. GA 01, p. 179. Cf. PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 22.

²⁷ HEIDEGGER. GA 01, p. 171. Cf. PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 23.

²⁸ HEIDEGGER. GA 01, p. 186. Cf. PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 23.

Essa articulação é tentada por Heidegger no seu *Habilitationsschrift*, intitulado *A Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Scotus*, a partir da investigação da linguagem, na qual supostamente ocorreria a articulação de duas regiões do ser que, apesar de distintas, se inter-relacionam, quais sejam, o significante (ou sentido) e o significado. Para Heidegger, quando a doutrina da significação destaca o *modi significandi*, ela esboça uma gramática *a priori*, capaz de incluir toda e qualquer gramática historicamente existente.

A partir da apropriação desta doutrina medieval, Heidegger vê a possibilidade de defender, assim como Husserl, a ideia de uma gramática pura. A questão de saber como o objeto, sentido ou significado, e o signo significativo da linguagem se copertencem conduz aos problemas supremos da “teoria das categorias”. Seu objeto supremo é o *ens*, o ser do ente, que para Heidegger equivale a objeto. Seu caráter último, que, portanto, não pode ser deduzido de um gênero superior, se faz valer nos transcendentais “como *unum, verum, bonum*”, que são as determinações últimas do objeto e “conversíveis” no *ens*. Segundo Pöggeler, “no seu *Habilitationsschrift*, Heidegger mostra como, através da especificação de significado do *unum* e do *verum*, se pode conquistar as diferentes áreas do matemático, do físico, do psíquico, do metafísico e do lógico”.²⁹

O objeto, entretanto, precisa ser conhecido, o que pressupõe um sujeito, pois “neste a objetividade se constrói através do juízo”. Segundo Heidegger, não é por acaso que tanto em Aristóteles quanto em Kant o problema da categoria surja em conexão “com a predicação, isto é, com o juízo”.³⁰ O avanço conquistado pela modernidade em relação à filosofia medieval consistiu em ter reconduzido o problema das categorias para a esfera da subjetividade, transformando-a em teoria científica geral, como “teoria das diferentes formas de formação do juízo, que fundamenta todo trabalho científico singular”.³¹ Ou, ainda, transformando a metafísica, através da crítica, em lógica.

Entretanto, assim como o objeto e a lógica, também o sujeito é, em última instância, compreendido metafisicamente. A própria perspectiva sobre a história se abre a partir dos supremos problemas metafísicos. Conforme destaca Pöggeler,

²⁹ HEIDEGGER. GA 01, p. 290. Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 24.

³⁰ HEIDEGGER. GA 01, p. 403. Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 25.

³¹ PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 25.

Heidegger chega a afirmar, no início deste trabalho, que “em consequência da constância da natureza humana, os problemas filosóficos se repetem na história”,³² razão pela qual a historicidade pode ser excluída da problematização.

Buscando adentrar a reflexão sobre a história, Heidegger procura estabelecer, no seu *Habilitationsvortrag O Conceito de Tempo na Ciência Histórica*, uma distinção entre a ciência natural e a ciência histórica, mediante a distinção da noção de tempo compreendida em uma e outra destas ciências. Na física, o tempo torna-se uma série homogênea de momentos, que se diferenciam uns dos outros apenas pela posição assumida em relação a um ponto inicial. Na ciência histórica, diferentemente, o tempo não é uma série mensurável, homogênea: “os tempos da história diferenciam-se, pelo contrário, qualitativamente uns dos outros, sem que por meio de uma lei se pudesse determinar como é que eles se sucedem uns aos outros”.³³ E ainda: “*O qualitativo da noção histórica de tempo não significa outra coisa senão a condensação – a cristalização – de uma objetivação da vida dada na história*”.³⁴

Os passos iniciais de Heidegger até aqui descritos o situam exatamente onde concluímos a reconstituição histórica da polêmica do psicologismo (*Psychologismusstreit*). Neste último escrito, mais precisamente, Heidegger se situa no estágio final do neokantismo, repetindo o modelo tentado por Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert para distinguir a ciência histórica da ciência natural³⁵. Para essa fundamentação das ciências históricas ou humanas, os neokantianos seguiam o mesmo caminho percorrido por Kant para a fundamentação das ciências da natureza: partindo do “fato” destas ciências e buscando a sua delimitação e fundamentação científico-teórica através do retrocesso aos seus conceitos fundamentais.³⁶

Na medida, entretanto, em que a reflexão sobre a história e a historicidade se aprofunda, coloca-se em questão a historicidade destes próprios conceitos fundamentais. Como ressalta Pöggeler, “poderá a história, por meio da filosofia, ser delimitada como uma área determinada, especial, ou pertencerá a reflexão sobre a história à fundamentação da própria filosofia? Dissimulará, porventura, a

³² PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 26.

³³ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

³⁴ HEIDEGGER. GA 01, p. 431. Cf. PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

³⁵ Cf. PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

³⁶ Cf. PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

conceituação metafísica herdada, o ponto de partida “ontológico” do pensamento ocidental, a história na sua originariedade?”³⁷ Segundo Pöggeler, foi para estas questões que Wilhelm Dilthey avançou, conduzindo assim “decisivamente a indagação pela história através do ponto de partida neokantiano”.³⁸

2.4 OS LIMITES DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL - FILOSOFIA DA VIDA E HERMENÊUTICA

Essa radicalização através do ponto de partida neokantiano, e que marca o declínio deste, é realizada na filosofia da vida por Dilthey na medida em que ele, indo além da exigência de delimitação do objetivo frente ao subjetivo, aprofunda a ideia de psicologia visando compreender o “sujeito real” a partir da “totalidade da vida”, isto é, visa superar o modelo naturalista e integrar nesta totalidade o conhecimento e a filosofia. Segundo Dilthey, “não a hipótese de um rígido *a priori* de nossa faculdade conhecedora, senão unicamente a história evolutiva do desenvolvimento, que parte da totalidade do nosso ser, pode responder às questões que havemos de colocar à filosofia”.³⁹ No prólogo à sua *Introdução às Ciências do Espírito* – que o autor planejou inicialmente chamar *Crítica da Razão Histórica* -, escreve Dilthey:

Nas veias do sujeito cognoscente que Locke, Hume e Kant construíram, não flui verdadeiro sangue, mas o suco diluído da razão como pura atividade pensante. Porém, a ocupação histórica e psicológica com o homem na sua totalidade me conduziu a colocar este ente que sente, experimenta e representa, na multiplicidade de suas capacidades, também na base do conhecimento e seus conceitos (tais como mundo exterior, tempo, substância, causa) apesar de que parece tecer estes conceitos somente com a matéria que lhe proporcionam o perceber, o representar e o pensar.⁴⁰

Para Dilthey, “já não se trata de relacionar conhecer e conhecimento, pensar e pensamento, julgar e julgamento e sim o conhecimento e o sujeito ‘real’”.⁴¹ Segundo Dilthey, “os elementos mais importantes que integram nossa imagem e nosso conhecimento da realidade, tais como unidade pessoal da vida, mundo exterior, indivíduos fora de nós, sua vida no tempo e suas interações, podem explicar-se partindo desta natureza humana total que encontra nos processos reais e vivos do

³⁷ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

³⁸ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 34.

³⁹ DILTHEY. *Introdução às Ciências do Espírito*, p.06.

⁴⁰ DILTHEY. *Introdução às Ciências do Espírito*, p.06.

⁴¹ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 126.

querer, do sentir e do representar não mais que seus diferentes aspectos”.⁴² Seu método consistirá em reintegrar “cada elemento do pensamento abstrato, científico, na natureza humana como um todo, tal como nos mostram a experiência, o estudo da linguagem e da história”,⁴³ buscando aí a sua conexão. “Disto se segue a negação-superação (*Aufhebung*) da idéia do eu como sujeito pensante”⁴⁴. “O vínculo primário e total do “eu” com a realidade não é de “representação”, como o expressa a relação “sujeito–objeto”, mas sim de totalidade da vida”.⁴⁵

Recusando a metafísica e buscando o solo para pensar a especificidade da vida, Dilthey empreendeu inicialmente uma crítica da razão histórica, por oposição à razão predominante nas ciências da natureza, cuja crítica, segundo ele, havia sido feita por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Dito de modo sucinto, a principal diferença entre ambas consiste em que as ciências da natureza investigam fenômenos externos, fatos que são explicados subsumindo-os a leis. Nas Ciências do Espírito os fenômenos são internos, pois são os próprios fatos históricos produzidos culturalmente, não podendo ser abordados como um *objeto da natureza*, já que estão intrinsecamente ligados à subjetividade que os produz e se prolonga na História. Esta, por isso, se apresenta à subjetividade que a ela se volta na investigação não como um objeto contraposto, mas como a realidade de uma conexão viva, originariamente dada, primária, isto é, “que não pode ser reduzida a um conceito, mas que é determinativa para a elaboração dos próprios conceitos”.⁴⁶ É nesse contexto de fundamentação das ciências humanas que Dilthey estabelece a distinção entre explicação (Ciências da Natureza) e compreensão (Ciências do Espírito): a natureza é explicada, e a vida anímica, prolongando-se na história, é compreendida. Mas, conforme destaca Benedito Nunes,

a compreensão não é a compreensão da vida, a decifração do que ela é em si; se a compreendemos é porque nela já estamos, como no palco onde o pensamento vai se desenvolver. O que compreendemos, portanto, não é a vida em si, que permanece um enigma; compreendemos os significados em

⁴² DILTHEY. *Introdução às Ciências do Espírito*, p.06.

⁴³ PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 126.

⁴⁴ “...Aufhebung der Auffassung des Ich als Denksubjekt...” (GS,V,LVII), *apud* PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 126.

⁴⁵ “...ist aber nicht ein solches des Vorstellens, wie die Relation von Subjekt zum Objekt es ausdrückt, sondern ein solches des ganzen Lebens.” (GS,VIII,141). *apud* PORTA, M. A. G. *A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger*, p. 126.

⁴⁶ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*, p. 45.

que a vida se traduz ou se exprime [...] conforme os valores e os fins que são visados pelo homem.⁴⁷

A partir desta “imersão na vida”, que caracteriza a compreensão, o sujeito conhece a si próprio e aos outros, sempre mediado por testemunhos e obras, isto é, pelo significado - e, neste sentido, indiretamente -, na atividade psíquica objetivada. A historicidade do homem consiste nesta circularidade, na qual ele compreende a história e se compreende por meio dela. A realidade sócio-histórica é o prolongamento da vida anímica na história, que se expressa nos produtos da cultura. E um dos principais produtos da cultura - objetificações do espírito, na terminologia hegeliana – é a escrita. “A vida é interpretável, porque ela é compreensível, mediante os valores e os fins da ação que se objetificam nos produtos da cultura, principalmente nos escritos que podemos recuperar”.⁴⁸

Entretanto, diferentemente da filosofia hermenêutica contemporânea, que se desenvolve a partir de Heidegger, Dilthey concebeu a investigação nas ciências do espírito a partir de uma articulação entre Psicologia e História, em termos de “empatia”, de introjeção psíquica, que possibilitaria acessar “outras vivências” com elas se identificando. A partir dessa relação entre História e Psicologia, as ciências do espírito conquistam a sua autonomia contra a metafísica. A filosofia seria, assim, um conhecimento histórico, uma hermenêutica universal do processo de vida expresso em distintas visões-de-mundo (*Weltanschauungen*). Uma característica importante das visões-de-mundo é o seu acento pré-teórico: para Dilthey, cada visão-de-mundo - como a poética, a religiosa e a metafísica -, “nasce de um sentimento predominante, ao qual se associa uma imagem, em conexão com fins e valores, estruturalmente ligados entre si e sempre de maneira psicológica”.⁴⁹ Elas se formam espontaneamente a partir da estrutura psíquica do ser humano e se diversificam historicamente na sucessão das épocas, transcendendo o indivíduo do qual se originam. Sua origem, bem como a captação, por cada indivíduo, da realidade que as constitui, “surge das atividades vitais, da experiência da vida, da estrutura da nossa totalidade psíquica”.⁵⁰ Entre estas atividades vitais, as três principais são a afetividade, a inteligência e a vontade, as quais regem as relações – teóricas ou

⁴⁷ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*, p. 46.

⁴⁸ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*, p. 47.

⁴⁹ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*, p. 49.

⁵⁰ DILTHEY. *Teoría de las Concepciones del Mundo*, p. 49.

práticas – do homem com o mundo. Neste sentido, a hermenêutica de Dilthey realça o elemento pré-teórico do pensamento, na medida em que considera a filosofia integrada nesta totalidade psíquica e dela dependente.

2.5 HUSSERL E A FENOMENOLOGIA

Husserl, assim como Dilthey, procurou demarcar a especificidade e autonomia da filosofia frente às ciências positivas,⁵¹ e para isso também recusou tanto o modelo explicativo-causal naturalista quanto a Metafísica. O lema da fenomenologia - “às coisas nelas mesmas!”- expressa, por um lado, a exigência metódica de tomar os fenômenos em consideração para uma descrição imparcial, isto é, sem pressupostos metafísicos, e, por outro, de não afastar o dado “explicando-o” a partir de outros dados, como fazia o “psicologismo”. Os fenômenos devem ser descritos em si mesmos, tal como se mostram, e aquilo que, apesar das variações do fenômeno, permanece invariável, pode ser destacado como o “*eidos*”. Por meio da *redução eidética*, a fenomenologia descritiva se torna “ontologia”. Na redução fenomenológica transcendental, entretanto, o fenômeno é entendido como o que é dado à consciência, excluindo-se qualquer determinação que vá além dela, como o questionamento sobre a sua possível existência “real”, “fora” da consciência. Assim, regressa-se à consciência transcendental, em cujos atos o ente se constitui enquanto ente. A relação intencional ao objeto, assim, é constitutiva do ente *como* tal, e não algo que se possa acrescentar a ele posteriormente. Isso vale não apenas para os objetos em geral, mas também para o próprio homem, quando este é entendido como um ente entre outros “no mundo”. Percebemos assim como Husserl se distancia de Dilthey, na medida em que a *epoché* rompe com o eu real e histórico. “Nos últimos trabalhos de Husserl, essa constituição transcendental é entendida como a vida de um eu absoluto”.⁵²

Portanto, a fenomenologia trazia à investigação filosófica a exigência de ir “às coisas nelas mesmas”, ou seja, de não explicar um estado de coisas reconduzindo-o a um outro, mas, ao contrário, de determinar originariamente a constituição transcendental do sentido de cada região objetiva na sua própria especificidade. Na

⁵¹ Cf. BIEMEL, W. Dilthey - Husserl - *En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo*.

⁵² PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 70.

introdução ao segundo volume das *Investigações Lógicas*, Husserl explica esse papel da fenomenologia como fundadora de uma lógica pura e das ciências empíricas:

A fenomenologia pura representa um domínio de pesquisas neutras, no qual as diferentes ciências têm suas raízes. [...] Por outro lado, a fenomenologia revela as fontes de onde decorrem os conceitos fundamentais e as ideias da lógica pura, até os quais é preciso remontar se se quiser fornecer a clareza e distinção necessárias para uma compreensão crítica da lógica pura.⁵³

Assim concebida, a fenomenologia deveria proporcionar fundamento à filosofia. Mais precisamente, isso se daria através do ato de redução que conduz o pensamento ao domínio das vivências intencionais como os primeiros dados absolutos. Segundo a noção de *intencionalidade*, herdada de Brentano, a consciência, mais do que um estado interno, é sempre consciência de algo, ou seja, o que é vivenciado é imanente à consciência. Para Husserl, a importância desse nexo intencional está em que ele pode ser focalizado reflexivamente numa visão da essência (*Wesenschau*). A tarefa da fenomenologia seria descrever (ou seja, trata-se de uma ciência descritiva, não explicativa) a essência que assim se manifesta ou aparece, isto é, o fenômeno, que tem validade *a priori*.

Na vivência intencional, segundo Husserl, é exposto não somente aquilo que é visado, mas também o próprio ato de visar, independentemente do dado empírico, o que possibilita concluir, em segundo lugar, que é possível fazer uma *epoché* dos juízos de realidade, ou seja, dispensar os enunciados acerca da existência daquilo que estamos examinando. Através desse ato de decisão voluntário, opera-se a *redução* das coisas a fenômenos, ao que se dá indubitavelmente nas vivências intencionais, desligando-nos da atitude natural na qual comumente vivemos. A *epoché*, assim, é o ato voluntário pelo qual eu me desligo dessa atitude em favor da evidência da intuição da essência (*Wesenschau*), conquistando assim o domínio da consciência pura. Sobre esse fundamento, a fenomenologia se torna filosofia transcendental da constituição do sentido, devendo mostrar como, nos diferentes atos, chegamos às diversas objetualidades visadas, sejam elas físicas, psíquicas ou espirituais.

⁵³ HUSSERL *apud* STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 136

Podemos assim perceber que quando Husserl se apropria do conceito de vivência (*Erlebnis*), confere ao mesmo um sentido bem diferente daquele concebido na Filosofia da Vida. A noção husserliana de vivência, diferentemente da de Dilthey, não se confunde com o fluxo do vivido; ela é intencional, retirada deste pela reflexão. Este fluxo é real, psíquico; a vivência intencional é descritível, fenomenológica. E, ao reivindicar à fenomenologia o status de “ciência rigorosa” (*Strengwissenschaft*), Husserl recusa a espontaneidade e o caráter pré-teórico das visões-de-mundo, que reduziria a filosofia a fins práticos, de sabedoria e de compreensão histórica, sendo portanto inferior à teoria, que, para ele, atende a uma necessidade ideal de validade para todas as épocas, garantindo ao trabalho das gerações continuidade ilimitada. Sendo a ciência “um título para valores absolutos e intemporais”, como escreve Husserl em *A Filosofia como Ciência Rigorosa*, em 1911, então a filosofia não pode se orientar pela historicidade do homem.

Em 1916 Husserl é chamado para trabalhar em Freiburg, e Heidegger passa a atuar como seu assistente. A partir dessa aproximação, Heidegger começa a denominar seus próprios trabalhos de fenomenológicos. Nesta época, entretanto, a fenomenologia transcendental de Husserl se encontra em crise. Os seminários dirigidos por Heidegger após a primeira guerra não o acompanham na direção do eu absoluto e transcendental. Ao contrário de Husserl, Heidegger permanece orientando suas pesquisas nas *Investigações Lógicas*, das quais Husserl já havia se afastado.⁵⁴ Associando a fenomenologia com o seu interesse crescente pelo *ens tanquam verum*, Heidegger pretendia colocá-la a serviço da questão do ser, entendendo a fenomenologia como ontologia. Otto Pöggeler aponta aqui uma interessante tensão em relação a Husserl, na qual Heidegger já se encontra ao pretender confrontar o método fenomenológico com a história da filosofia, o que significa aplicar nas questões metafísicas a fenomenologia, concebida por Husserl como uma ciência originária, um olhar sobre o objeto que prescindir de todos os pressupostos metafísicos.⁵⁵ Um relato tardio de Heidegger sobre essa época testemunha essa tensão:

A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do “ver” fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo

⁵⁴ Cf. PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 71.

⁵⁵ Cf. PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 29.

uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer-se, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos.⁵⁶

No pensamento do jovem Heidegger, tal tensão filosófica se acirra ainda mais quando, por volta da Primeira Guerra Mundial, surgem outros movimentos filosóficos que visam colocar em questão toda a orientação metafísica do pensamento ocidental, como Kierkegaard e Nietzsche, além do próprio Dilthey, que apontavam a incapacidade do pensamento metafísico de compreender a vida em sua efetividade histórica. Este tema assume centralidade para Heidegger, de modo que, se nos primeiros seminários de Freiburg ele permanece tratando ainda mais de Aristóteles e outros autores da tradição ontológica, isso não significa que ele pretenda simplesmente conduzir a interpretação da vida fática para as categorias desta tradição, mas sim que, movido pelo problema da historicidade da vida e do pensamento filosófico, pretende, por um lado, evitar ser influenciado por esta tradição de modo inconsciente e, por outro, possibilitar, a partir da interpretação da vida fática, que se transforme de novo em problema o que foi herdado da tradição.⁵⁷

2.6 DILTHEY: INDETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DO CONCEITO “VIDA”

Heidegger afirma, em *Ser e Tempo*, que a discussão do problema da história ali exposta “cresceu da assimilação do trabalho de Dilthey”, e que a investigação ali realizada “está decidida a cultivar o espírito do conde Yorck a serviço da obra de Dilthey”.⁵⁸ A correspondência entre Dilthey e o conde Yorck foi publicada apenas em 1923, e a partir dela Heidegger considera possível uma visão mais precisa da intenção fundamental da obra de Dilthey, composta de diversas investigações, geralmente incompletas.

Heidegger relembra que a “imagem” corrente de Dilthey era a de “um intérprete ‘sutil’ da história do espírito, em particular da história da literatura, que se empenha ‘também’ na delimitação das ciências do espírito em face das ciências da natureza,

⁵⁶ HEIDEGGER. *Meu Caminho para a Fenomenologia*, p. 497

⁵⁷ Cf. Pöggeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 29.

⁵⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 404.

atribuindo um papel privilegiado à história daquelas ciências do mesmo modo que à 'psicologia' e que deixa o todo se diluir numa 'filosofia da vida'.⁵⁹

Esse "desenho" da obra de Dilthey, segundo Heidegger, embora seja suficiente para uma caracterização superficial, "encobre a substância". Para Heidegger, ao contrário, Dilthey é mais do que um grande conhecedor e intérprete das ciências do espírito, e a multiplicidade de pontos de vista que se deixa entrever em sua obra não se deve atribuir a uma mera contingência, mas deve ser compreendida como "efeito de uma inquietação elementar que tende para um único alvo: alcançar uma compreensão filosófica da "vida", e assegurar a este compreender um fundamento hermenêutico a partir da "vida ela mesma".⁶⁰ Segundo Heidegger, o papel central que a Psicologia recebe nesta obra é compreender a vida em seu desenvolvimento e efetividade históricos como o "*modo* pelo qual o homem é o possível objeto das ciências do espírito e, *ao mesmo tempo*, a *raiz* dessas ciências. A hermenêutica é o auto-aclaramento deste compreender e só de forma derivada ela é a metodologia da História".⁶¹

Segundo Heidegger, apesar de Dilthey ter deixado, por influência dos debates a ele contemporâneos, as suas investigações se desviarem para o campo da teoria científica, esta orientação não foi central para o seu trabalho. Partindo do contato com os esforços neokantianos, entendeu sua obra primeiramente como uma crítica da razão histórica, que deveria ampliar a crítica kantiana e realizar também uma fundamentação das ciências humanas. Mas isso teria levado Dilthey a uma reflexão histórica mais abrangente, que, segundo Heidegger, se expressa de maneira inequívoca na correspondência com o conde Yorck, em especial quando este menciona o interesse de ambos "em compreender a historicidade".⁶²

Assim, Heidegger ressalta que Yorck teria compreendido a crítica da razão histórica de Dilthey como uma indagação pela própria vida histórica, superando a ideia de uma "fundamentação teórico-epistemológica das ciências humanas". Yorck considera que "a pesquisa tradicional da história ainda se mantém nas determinações

⁵⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 398.

⁶⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 398.

⁶¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 398.

⁶² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 398.

puramente oculares e visa ao corporal e ao dotado de forma”,⁶³ e relata que mesmo as investigações de Dilthey “acentuam demasiado pouco a diferença genérica entre o ôntico e o histórico”. Nessa exigência de Yorck, Heidegger identifica a tarefa de elaborar, de forma positiva e radical, “a estrutura categorial diversa que é a natureza e a do ente que é a história (do *Dasein*)” (itálicos de Heidegger). Essa exigência será apropriada por Heidegger em *Ser e Tempo*, em um direcionamento que se pode perceber claramente pelos itálicos que ele aqui acrescenta, a saber, em relação com um questionamento do sentido de ser, a partir do qual se poderá atingir “uma unidade mais originária”, a partir da qual se poderá distinguir positivamente o modo de ser do “ôntico” do “histórico”.

Para Heidegger, na correspondência entre Dilthey e o Conde Yorck pode ser “fixado o alvo fundamental da ‘filosofia da vida’”,⁶⁴ que consiste em conquistar o solo para a investigação do caráter específico da vida, aqui compreendida como o espírito, o histórico, a consciência-de-si (*Selbstbewußtseins*), em oposição ao natural, físico, mecânico, corpóreo, estético, ocular, ôntico. Citando Yorck, Heidegger observa que este não vê a história a partir de um modo “teórico-científico sobre o objeto da observação histórica”, mas “a partir do conhecimento do caráter do ser da própria existência humana”:

Que a totalidade do que nos é dado psicofisicamente não é, mas ao contrário, vive, é o ponto seminal da historicidade. E uma autorreflexão que não seja orientada para um eu abstrato, mas para a plenitude do meu si-mesmo, me encontrará determinado historicamente, como a física me conhece determinado cosmicamente. Precisamente como sou natureza, também sou história.⁶⁵

Yorck afirma que a tarefa de estabelecer tal distinção exige precisamente a superação do modo de pensar “estético-mecanicista”, determinado pelo ocular e corpóreo, e salienta que “a não-historização da filosofia [...] parece, em relação ao método, um resto metafísico”.⁶⁶ Heidegger observa, entretanto, que o próprio Yorck se mostra, na frase acima, ainda de certo modo sob o domínio da metafísica, na medida em que toma o “é”, o ser, como oposto ao histórico, que corresponderia à vida. Segundo Heidegger, tal oposição “é somente o reflexo do domínio

⁶³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 400.

⁶⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 403.

⁶⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 401.

⁶⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 402.

inquebrantável da ontologia tradicional, a qual, quanto à sua proveniência, se mantém firme a partir da antiga interrogação pelo ser, num restringimento fundamental”.⁶⁷ Heidegger considera que essa limitação só pode ser superada a partir da radicalização desta problemática em um questionamento visando uma ideia de ser capaz de abranger o “histórico” e o “ôntico”, o que em *Ser e Tempo* equivale à pergunta pela constituição ontológica do *Dasein*, o ente que é em si mesmo *histórico*, e do ente não conforme-ao-*Dasein* (*nicht Daseinsmäßigen Seienden*), isto é, o “subsistente (*Vorhandenen*) em sentido amplo”.

Em outro capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger dirige a Dilthey a mesma crítica: a “vida”, que ele opôs ao existente, permaneceu em “indiferença ontológica”.⁶⁸ É precisamente na noção diltheyana de “vida” que se evidenciam os limites da investigação e da conceitualidade de Dilthey, precisamente os limites provenientes daquela tradição que ele pretendia recusar, isto é, a metafísica.⁶⁹

Nas mesmas limitações teria incorrido Husserl, que, por permanecer compreendendo o ser como subsistência, conseguiu compreender o sujeito transcendental apenas negativamente, deixando-o na verdade ontologicamente indeterminado. Heidegger acusa Husserl de ter negligenciado um questionamento acerca do ser da consciência ou do sujeito transcendental,⁷⁰ permanecendo sobre este problema sob influência da ontologia tradicional, e apenas por essa razão podendo prescindir de um questionamento ontológico. Essa herança pode ser constatada no primado dado por Husserl ao “ver” como modelo para o pensamento, de modo que, paradoxalmente, o recurso metódico utilizado por ele para se proteger dos pressupostos metafísicos constitui o primeiro destes pressupostos:

Husserl sujeitou com todo o rigor o filosofar fenomenológico ao uso do olhar – para, por conseqüência, não ter de reconhecer quaisquer princípios tradicionais, quaisquer pressupostos; pelo contrário, somente para afirmar aquilo que se pode demonstrar à visão. Mas saber se a equiparação de pensar e uso do olhar, de pensamento e ver conceitual, e com isso de essência e εἶδος (*aspecto*), não é somente um pressuposto que se formou na história do pensamento, se o ‘fenomenólogo’ não se tornou possível somente com fundamento nessa história, é uma questão que foi

⁶⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 403.

⁶⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 209.

⁶⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, pp. 46 e ss.

⁷⁰ Cf. SuZ 47 e ss.; PÖGGLER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 78.

primeiramente colocada à resolução por Heidegger e sua fenomenologia 'hermenêutica'.⁷¹

Por isso, ao determinar, em *Ser e Tempo*, a compreensão de ser – que, a propósito, enquanto possibilidade existencial “é a mais originária e última determinação ontológica positiva do *Dasein*”⁷² – como anterior a todo “ver”, Heidegger afirmava estar justamente retirando do puro intuir (*Anschauung*) o seu primado na história da ontologia, que corresponderia, segundo o filósofo, ao primado do simplesmente dado (*Vorhandenen*), que determina até mesmo a “visão da essência” (*Wesensschau*) da fenomenologia husserliana.

Vimos, acima, que o conde York também afirmava que a determinação positiva da vida exigia uma superação do modo de pensar “estético-mecanicista”, determinado pelo ocular e corpóreo. No §36 de *Ser e Tempo*, que trata da “curiosidade”, Heidegger faz menção ao fato, segundo ele não casual, de que a *Metafísica* de Aristóteles inicie afirmando que “no ser do homem reside essencialmente a preocupação do ver”, e observa que, mesmo antes, Parmênides relacionava a verdade do ser à pura visão. Mas, segundo Heidegger, foi sobretudo Santo Agostinho, na sua investigação sobre a *concupiscentia oculorum*, que percebeu esse primado do “ver” como uma tendência existencial que é decisiva para que o *Dasein* se distraia de si mesmo. Neste movimento de afastamento de si mesmo, o *Dasein* assim desenraizado e disperso no ente pode, “deixando-se estar junto a ele, ver o “mundo” somente em seu aspecto”.⁷³ Aqui se encontraria, portanto, também o fundamento existencial para o primado conferido pela tradição ao comportamento teórico, cujo correlato é o ser como presença. Trata-se aqui do fenômeno da “decadência”, e em um sentido duplo: a tendência de decair junto ao mundo, e a tendência de decair junto à compreensão herdada da tradição. Conforme afirma Heidegger na introdução de *Ser e Tempo*,

o *Dasein* não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é, e para se interpretar a partir do que é por este refletido, mas para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apreendida.⁷⁴

⁷¹ PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 76.

⁷² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p.144.

⁷³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p.172.

⁷⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 21.

O desenvolvimento do questionamento filosófico é, antes de mais nada, um contramovimento a esta tendência existencial e uma atitude de reinterpretação desta tradição herdada. Assim, a necessidade de incorporar a hermenêutica à fenomenologia e à ontologia se deve ao fato de que o mundo, como contexto em que o *Dasein* fático vive, é também o contexto histórico determinado, no interior do qual o *Dasein* sempre já está compreendido, inserido em uma tradição, a qual de imediato e inconscientemente determina a interpretação que ele tem de si mesmo e, deste modo, “lhe retira a própria conduta, o questionar e o escolher”. E é por isso que, em *Ser e Tempo*, juntamente com a analítica do *Dasein*, a elaboração concreta da questão do ser exige uma segunda tarefa, que consiste numa destruição da história da ontologia:

o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o *Dasein* sempre já compreendeu a si mesmo de imediato a partir da tradição. Esta tradição lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado da sua geração, não *segue*, mas precede o *Dasein*, antecipando-lhe os passos.⁷⁵

O termo *destruição*, enfatiza Heidegger, deve ser aqui entendido em seu aspecto positivo, ou seja, como apropriação daquilo que é historicamente transmitido. Isto, por sua vez, não significa se livrar do passado como um peso, mas sim tornar-se livre para ele, compreendendo-o, diferentemente, como possibilidade aberta. Em suma, apropriar-se do passado é percebê-lo como a própria possibilidade, ainda vigente, a qual, mantendo-se aberta, simultaneamente abre e determina o modo como o *Dasein* vem a si, ou seja, a possibilidade futura. Esta interpretação destrutiva do sentido do passado como algo simplesmente já dado livra ou abre o *Dasein* para novas possibilidades de compreender a si mesmo.

Portanto, assumir a compreensão de si mesmo como tarefa implica uma confrontação com a tradição, a qual alimenta tal compreensão, antes mesmo – e até mesmo impedindo – que esta se torne questão. A rigor, portanto, as duas tarefas são inseparáveis, pois ao interpretar a sua história o *Dasein* interpreta a si mesmo, e ao interpretar a si mesmo, interpreta a sua história. Neste círculo hermenêutico – que ainda teremos a oportunidade de melhor explicitar – o *Dasein* está sempre, de modo

⁷⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 20.

mais ou menos consciente, retornando ao seu passado, visto que este lhe abre e determina a sua possibilidade futura. Isto, por outro lado, mostra que o passado do *Dasein* é também determinado pelo seu futuro: como modo de ser do *Dasein*, ao qual pertence essencialmente ser possibilidade aberta, o passado sempre já guarda em si um caráter de porvir, no qual se funda a possibilidade de reinterpretá-lo e redescobri-lo. É, portanto, nesta historicidade fundamental, constitutiva do *Dasein*, que o questionamento historiográfico – e, num sentido mais fundamental, o filosófico –, encontra sua possibilidade. O sentido desta abertura se encontra na temporalidade ou historicidade do *Dasein*, de modo que o passado se torna questão quando o ‘si mesmo’ se torna questão, isto é, tarefa *a ser* assumida. Por isso, Heidegger chega a afirmar que o *Dasein* “acontece’ a partir do seu futuro”, afirmação na qual já se deixa entrever a primazia atribuída pelo filósofo ao futuro, bem como à possibilidade frente à realidade, inversão que é, como veremos, um traço essencial da ontologia de Heidegger.

Assim, a analítica do *Dasein*, ao mostrar a temporalidade como horizonte constitutivo da compreensão de ser, também mostra por que, no modo como interpreta o tempo, o *Dasein* sempre já interpretou a si mesmo. Ao mostrar o horizonte a partir do qual o *Dasein* pode se compreender como histórico, ela possibilita o questionamento fundamental da sua historicidade. Este questionamento, por sua vez, que pressupõe perceber a si próprio como esta historicidade, se diferencia da investigação que toma a história como objeto, como um conjunto de fatos isolados e acabados, disponíveis para a contemplação de um sujeito igualmente isolado, de certo modo independente destes fatos. Este ponto de partida tende a esconder o que é legado pela tradição, tomando-o como evidente e dispensando de um retorno à origem. Desenraizado, afirma Heidegger, o *Dasein* procura encobrir o “desarraigamento de sua própria historicidade e falta de solidez”

movendo-se apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade de possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior de culturas mais distantes e estranhas. A consequência é que, com todo seu interesse pelos fatos historiográficos e em toda sua avidez por uma interpretação filologicamente “objetiva” (*sachliche*), o *Dasein* já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.⁷⁶

⁷⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 21.

Nessa interpretação da própria história como uma multiplicidade de fatos objetivamente investigáveis, predominante na historiografia e em outras ciências humanas, aquele que investiga está interpretado como quem dispõe de tais fatos para a consideração, ou seja, como o sujeito do conhecimento. Esta pressuposição da relação entre sujeito e objeto, que serve de modelo para a teoria do conhecimento e para o comportamento científico em geral, impede de antemão que o *Dasein* se volte para a história de maneira apropriadora, tomando o seu passado como o seu próprio acontecimento.

Também a relação entre sujeito e objeto, como dissemos, está fundamentada numa interpretação da relação entre ser e tempo, na medida em que pensa o ser como presença estável para um sujeito estável. Mais precisamente, esta relação de contraposição se funda numa determinada interpretação da temporalidade do ser como presença constante, interpretação da relação entre ser e tempo que, segundo Heidegger, consiste no pressuposto inquestionado determinante da história da ontologia, e que deverá então ser submetido à destruição hermenêutico-fenomenológica.

Assim, a dupla tarefa incluída na elaboração concreta da questão do ser encontra sua unidade na destruição do conceito de tempo que desde a antiguidade serviu como critério ontológico. Quanto à primeira tarefa, a analítica existencial, essa destruição buscará descobrir a compreensão de ser tal como concretamente se dá, isto é, como se dá ao *Dasein* existente e singular – “o ente que eu mesmo sou”. Portanto, não resultará em uma resposta, posteriormente colocada à disposição em uma definição ou conceito, mas *indicará*,⁷⁷ ao contrário, que esta compreensão deverá ser concretamente a cada vez conquistada. Mostrar a temporalidade como horizonte da compreensão do ser significa, portanto, mostrar o fato da compreensão de ser, como o acontecer concreto, singular, do *Dasein* que se compreende sendo. Isto, como veremos, exigirá a formulação de um método próprio, não teórico, adequado à temporalidade do seu tema e dos seus enunciados e conceitos.

Porque o ser só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva do tempo, também a resposta à questão do ser não pode ser dada em uma proposição isolada e cega. A resposta não será concebida nem apreendida se não se fizer mais do que repetir sua formulação sentencial e, sobretudo,

⁷⁷ Cf. explicação sobre os conceitos e enunciados filosóficos como indicações formais.

se ficar circulando de mão em mão como um resultado solto no ar de que se toma conhecimento como um ponto de vista e uma posição, talvez divergente da maneira tradicional.⁷⁸

Apesar de a segunda tarefa estar prevista para ser explicitamente desenvolvida na parte não publicada do tratado, ambas as tarefas, como vimos, se fazem conjuntamente, já que a tendência do *Dasein* de fechamento para o seu próprio ser é também o fechamento para a sua historicidade, e o questionamento acerca da própria essência já é um questionamento da tradição, isto é, da sua capacidade e dos seus limites ao dialogar com este questionamento. Deste modo, a parte publicada de *Ser e Tempo* já pressupõe um longo trabalho de destruição da história da filosofia, o qual se pode observar concretamente nos cursos proferidos por Heidegger durante os anos que antecedem a sua publicação.

A transformação da fenomenologia, operada por Heidegger nos anos 20, busca incorporar o elemento histórico pré-teórico destacado por Dilthey, que não parte do fato das ciências, mas da vida na totalidade, do fato “homem”, tarefa esta que permanece dependente, segundo Heidegger, da elaboração de uma nova ontologia. Heidegger compreende este seu projeto como uma radicalização da fenomenologia, que, como já afirmava Husserl, não deve reconduzir o seu tema a um outro ente, mas sim descrevê-lo tal como a partir de si mesmo se mostra. Através da radicalização pretendida por Heidegger, a fenomenologia não deve romper com o “mundo natural” em um processo reutivo, reconduzindo-o a um eu absoluto – o qual, por sua vez, permanece indeterminado⁷⁹ - mas encontrar e destacar na experiência fática da vida os fenômenos fundamentais, nos quais se evidencia “como” se dá originariamente o acesso ao mundo. É neste sentido que, no início dos anos 20, Heidegger denomina a fenomenologia como ciência originária, hermenêutica, pré-teórica, da vida fática em seu ser.

Esses cursos mostram, de modo mais detalhado, a ambivalência – isto é, o caráter positivo e negativo – da destruição fenomenológico-hermenêutica, isto é, o modo como Heidegger vê, ao perscrutar a gênese histórica dos conceitos herdados,

⁷⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 19.

⁷⁹ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de martin Heidegger*, p. 72: “O conhecimento transcendental está exposto ao risco de um naturalismo sofisticado: de um objeto pensado coisalmente, retrocede-se para um sujeito, mas assim a vida falha antecipadamente na sua efetividade, a vida na concatenação significativa do mundo”.

não apenas as suas limitações, mas também momentos históricos decisivos, ou seja, nos quais a história do pensamento se decide, muitas vezes explicitamente, por determinados caminhos, em detrimento de outras possibilidades, as quais podem ser apropriadas no trabalho filosófico hermenêutico. Neste sentido, tal como outros pensadores que o influenciaram (Santo Agostinho, Lutero, Kierkegaard, York, Dilthey), foi no cristianismo primitivo que Heidegger acreditou inicialmente poder encontrar uma alternativa esquecida ao pensamento metafísico.

3 ONTOLOGIA E ÉTICA - A TEMPORALIDADE DA VIDA E OS LIMITES DA TEORIA

A experiência fática da vida é mais que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo [...]. Assim, definimos o experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto. Mundo é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver).

Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*

3.1 INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO - A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO TEMPORALIDADE FINITA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO.

3.1.1 Fenomenologia como ciência originária da vida fática: a vida fática como preocupação, temporalidade e significância.

Em 1920, Heidegger profere uma de suas primeiras preleções em Freiburg, intitulada *Introdução à Fenomenologia da Religião*, na qual, através de uma leitura fenomenológica dos documentos mais antigos do cristianismo, as epístolas paulinas, o filósofo busca “oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica”.⁸⁰

A fenomenologia é aqui compreendida como ciência originária; a ênfase, entretanto, deve recair sobre o termo “originária”, que indica que a fenomenologia deve ser compreendida a partir da facticidade da vida, e não das ciências. Heidegger inicia a preleção colocando em discussão a possibilidade de uma introdução à filosofia e demarcando a sua diferença frente às ciências particulares, cujos conceitos estão determinados e ordenados a partir dos contextos de conteúdos temáticos (*Sachzusammenhang*) de onde elas retiram sua precisão e objetividade. Os conceitos filosóficos, ao contrário, seriam vagos, flutuantes, indeterminados, o que seria demonstrado pela constante mudança dos pontos de vista filosóficos. Heidegger então adverte:

Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos. A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente

⁸⁰ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 61.

diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação. Existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia.⁸¹

Esta “diferença de princípio” significa, em primeiro lugar, que a compreensão do que seja a filosofia não pode ser conquistada por um processo de generalização do comportamento científico, ideia que está implícita na concepção segundo a qual as ciências surgiram historicamente da filosofia, ou na de que a filosofia é um comportamento racional cuja generalidade abrange qualquer campo temático ou conteúdo. Uma introdução à filosofia, portanto, não pode significar tornar o iniciante familiarizado com um conteúdo objetivo previamente dado, acumulado pelas pesquisas anteriores e colocado à disposição para a continuidade e o avanço da pesquisa. A sua universalidade não deve ser buscada na generalização do comportamento teórico, mas sim no nível mais fundamental, que é a própria experiência fática da vida.

O próprio termo “vida”, por sua vez, é um caso exemplar dessa oscilação ou polissemia. Mas isso, observa Heidegger em outro texto da década de 20, “não deve servir de pretexto para rejeitá-lo simplesmente”, primeiramente porque “esse termo (ζωή, *vita*) designa um fenômeno fundamental em torno do qual giram as interpretações grega e cristã da existência humana”,⁸² e, mais ainda, essa polissemia indica algo fundamental sobre esse fenômeno - a vida fática -, que constantemente oscila, se articula e recai em interpretações ou configurações de si própria. A vida se dá no constante movimento de voltar-se sobre si mesma. Mais precisamente, ela é esse movimento, que – de diferentes modos, e “inclusive quando evita o encontro consigo mesma” - sobre si mesmo se volta, e “a investigação filosófica é a apreensão explícita dessa atividade fundamental da vida fática”.⁸³

A polissemia do termo funda suas raízes no objeto significado mesmo. Para a filosofia, o caráter incerto e equívoco de um significado simplesmente convida a desembaraçar-se do mesmo; porém, se se descobre que essa incerteza se funda necessariamente em seu objeto de estudo não caberia

⁸¹ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 09.

⁸² HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 34.

⁸³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 32.

outra solução que converter essa incerteza em um fenômeno expressamente apropriado e totalmente transparente.⁸⁴

No trecho acima, vemos uma indicação, à primeira vista paradoxal, para a formulação do método adequado a uma investigação que deve primeiramente reconhecer-se essencialmente determinada por uma incerteza. Cabe ressaltar, entretanto, que ao absorver os impulsos da filosofia da vida buscando incorporá-los à fenomenologia, Heidegger não pretende determinar, a partir dessa “incerteza”, a vida e a filosofia como irracionais, mas estabelecer como tarefa tornar transparente o âmbito pré-teórico, no qual a vida se realiza em sua totalidade, e que a teoria não consegue alcançar. A propósito, conforme ressalta Jesús Adrián Escudero, Heidegger, assim como Husserl, conhece bem o risco do irracionalismo:

Heidegger não é alheio ao *pathos* expressionista que invade o clima cultural alemão de pós-guerra [...], cujas diferentes manifestações tratam de resolver o dilema de como voltar a captar a imediatidade das experiências humanas no seio de uma realidade social fragmentada e sem valores. [...] Desde esta perspectiva, talvez não resulte estranho afirmar que a pergunta que realmente determina o pensamento deste primeiro Heidegger seja a pergunta pelo sentido mesmo da vida humana.⁸⁵

Gianni Vattimo ressalta que, diante das reivindicações que neste momento Heidegger encontra vivas na Alemanha, a fenomenologia de Husserl representa para ele a possibilidade de uma “síntese entre as exigências transcendentais do neokantismo e a reivindicação da *Leben* (vida)”, e como sugere Gadamer em seu prefácio à *Origem da Obra de Arte*, a originalidade da problematização de Heidegger talvez consista precisamente “no fato de ter sabido pensar toda a temática ‘irracionalista’ que penetra a cultura da época sob o ponto de vista da exigência husserliana de uma filosofia como ciência rigorosa”.⁸⁶

Do mesmo modo, o questionamento de Heidegger sobre a possível unidade do ser pode ser visto como uma reação à fragmentação característica de sua época. Tanto a recusa de Heidegger do modelo teórico-científico, quanto o seu questionamento pelo sentido da vida, longe de tender a um irracionalismo, tem, acima

⁸⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 35.

⁸⁵ ESCUDERO, J. Prólogo às *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 10.

⁸⁶ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 21.

de tudo, um significado ético, pois, como afirma Heidegger, visa a pensar a relação do homem com o mundo - um mundo no qual se possa morar, isto é, um *ethos*⁸⁷:

A experiência fática da vida é mais que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo [...]. Assim, definimos o experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto. Mundo é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver).⁸⁸

Diferente de um objeto, o que é experimentado nesta experiência, o que é vivido, não é objeto da vivência, não pode ser contemplado, mas apenas vivido. Segundo Thomas Sheehan, a grande diferença entre o puro ego de Husserl e a vida fática seria a intrínseca relação desta com o seu mundo, a qual não tem nenhuma conotação epistemológica, mas é experimentada a partir do que Heidegger chama de *Bekümmern* (aflição, preocupação) e *sich-Bekümmern*, as primeiras formulações para o que, em *Ser e Tempo*, denominará *Besorgen* e *Sorge* (preocupação, cuidado), respectivamente, e que consiste na atividade fundamental da vida fática. Essa formulação acentua o sentido existencial que o termo “significância” – assim como *significante* ou *significativo* - possui, também na língua portuguesa, de “importância” ou “relevância”, além do sentido propriamente linguístico do termo “significado”. Nunca experimentamos nosso próprio ser separados de um contexto de significância (*Bedeutsamkeit*), mas sempre a partir das preocupações e aflições do nosso mundo. A vida fática é definida então por Heidegger, juntando os dois termos, como “*Bedeutsamkeitbekümmern*”, o que antecipa a análise que Heidegger fará no §18 de *Ser e Tempo*, indicando também um cruzamento entre a fenomenologia e a hermenêutica.

Tudo que é experimentado na vida fática carrega o modo de ser da *significância*. Com isso, porém, ainda não está decidido nada relativo à teoria do conhecimento, nem no sentido de realismo nem no sentido de idealismo. No modo de ser da significância, que determina o conteúdo do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: -sem teorias!⁸⁹

⁸⁷ “Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *éthos*, o nome “ética” quer dizer que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem, enquanto ex-sistente, já é em si a ética originária”. HEIDEGGER. *Carta Sobre o Humanismo*. In: *Marcas do Caminho*, p. 369 (tradução modificada).

⁸⁸ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 15.

⁸⁹ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 17.

A unidade da vida com seu mundo, portanto, está no modo de ser de tudo que é experimentado no mundo: a significância, cuja experiência precede e determina qualquer outra. Em outras palavras, e já antecipando *Ser e Tempo*, Heidegger dirá que o decisivo aqui é o modo *como* o mundo é experimentado, e não o *quê* é experimentado no mundo. No §7 de *Ser e Tempo*, Heidegger dirá que o “fenômeno é um modo privilegiado de encontro”. Este encontro privilegiado é o *como*, no qual a vida se torna acessível a si mesma. Antes de encontrar qualquer ente no mundo, o *Dasein* já deve ter-se encontrado, e esse vir a si mesmo do *Dasein* é o seu acontecimento, a sua temporalização. A vida não é compreendida como um conceito, mas faticamente, ou seja, se torna acessível *como* vida, vivendo.

É precisamente esta relação entre fenomenologia, experiência fática da vida e temporalidade que encontramos na formulação da já citada preleção de 1920. Heidegger inicialmente explicita o significado de “fenômeno” ressaltando um duplo aspecto do termo experiência, contido na expressão *experiência fática da vida*: 1) o que é experimentado e 2) o experimentar enquanto tal, no sentido de que se experimenta que isto é experimentado. Fenômeno, para Heidegger, a coisa em si mesma, é a unidade deste duplo aspecto; não é somente “o *quê*” é experimentado, mas antes o modo de experimentar no qual isto é experimentado, o modo no qual isto ‘mostra a si mesmo’, o modo de aparecimento. A fenomenologia, assim, deve partir das coisas tais como imediatamente se mostram para uma consideração do modo de experiência no qual elas se dão. Esta correlação entre experimentar e experimentado é ainda analisada em três momentos:

1) quanto ao originário *quê* (*Was*), que no fenômeno é experimentado (Conteúdo, *Gehalt*); 2) quanto ao originário *como* (*Wie*), no qual ele é experimentado (relação, *Bezug*); 3) quanto ao originário *como* (*Wie*), no qual o sentido de relação é executado (*in dem der Bezugssinn vollzogen wird*) (*Vollzug*).⁹⁰

Após elencar estas três “direções de sentido”, Heidegger afirma que “fenômeno” é a totalidade de sentido destas três direções, e que a fenomenologia é a explicação desta totalidade de sentido (*Explikation dieser Sinn Ganzheit*), que “fornece o *lógos* do fenômeno, *lógos* no sentido de *verbum internum* (não no sentido

⁹⁰ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58.

de logicização)".⁹¹ Entre essas três direções, podemos ver que há uma primazia do *Vollzugssinn*, que é o *como* no qual a própria referência é executada. "Para Heidegger, este é o coração do fenômeno, e deve ser determinado em seu caráter temporal".⁹² A temporalidade - e não apenas as relações de referência estabelecidas e constatáveis na experiência de algo determinado-, é o "como" fundamental do evento do sentido. Ou seja, é o modo de acesso ao fenômeno, razão pela qual o método da fenomenologia será, em última instância, a temporalidade. A temporalidade é, assim, o tema e o método da fenomenologia.

Vejamos então brevemente a relação entre a experiência fática da vida e a temporalidade, a partir das leituras fenomenológicas das epístolas paulinas, para depois observarmos a elaboração do método adequado a este fenômeno. O ponto principal apontado por Heidegger é que a experiência fática da vida, vivida pelos primeiros cristãos, se dá a partir da compreensão da temporalidade finita da existência: "colocamos inicialmente como determinação da religiosidade cristã o seguinte: 1) A religiosidade cristã consiste na experiência fática da vida [...] 2) A experiência fática da vida é histórica [...] a experiência cristã vive o tempo mesmo".⁹³

Heidegger busca na preleção interpretar a situação de Paulo e dos tessalonicenses, para então determinar a situação enquanto tal como temporalidade. O momento central é a passagem da primeira epístola aos tessalonicenses, na qual Paulo, ao ser questionado sobre o quando da *parousia*, isto é, da volta de Cristo, recusa esse modo de colocar a pergunta, enfatizando que o decisivo não é *quando*, mas *como* se vive, ao se deixar determinar totalmente, neste instante, por essa esperança. De acordo com a leitura de Heidegger:

Sobre o *tempo* e o *instante* [Heidegger ressalta que estes termos sempre ocorrem juntos]. E como determina ele este quando? Não apresentando ou oferecendo um tempo objetivo, mas o *como*, o *como* enquanto está mesmo referido à referência do *como*, pois a referência ou a realização é o decisivo no que diz respeito ao *quando*! Vós não tendes necessidade, pois sabeis que o *quando* está implícito em vossa vida fática, e justamente neste *como* já referido e dito da realização dela.⁹⁴

⁹¹ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58. "sie gibt den "logos" der Phänomene, "logos" im Sinne von "verbum internum", nicht im Sinne von Logisierung"

⁹² SHEEHAN, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 318.

⁹³ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 74.

⁹⁴ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 134.

Essa expectativa cristã, afirmará Heidegger, é diferente de qualquer outra expectativa, porque não encontra seu sentido em um acontecimento futuro, que só então será decisivo, mas, ao contrário, através desta expectativa, “enquanto experiência fundamental, define-se toda experiência fática da vida e todas as *significâncias* presentes devem ser definidas radicalmente a partir dela”.⁹⁵

Essa expectativa dá aos cristãos a sua certeza (à qual Paulo constantemente se refere) quanto ao próprio ser, à sua facticidade, desvelando o “sentido fundamental da existência cristã como preocupação contínua e radical”⁹⁶, como aqueles que vivem na indeterminação da volta de Cristo. “A falta de Cristo é constitutiva do decisivo no e para o cristão”,⁹⁷ ou seja, ela já é decisiva (“o quando já está implícito em vossa vida”), uma ausência operante. O decisivo, portanto, não é o “quando” - este, apesar de certo, é indeterminado (“virá como um ladrão à noite”) -, mas a transformação que ocorre naquele que vive aberto, à espera desta volta. Em outras palavras, *como* vive aquele que vive a sua abertura radical ao futuro, na antecipação do fim dos tempos.

Segundo Françoise Dastur, é nesta passagem que Heidegger descobre a concepção da temporalidade originária como futuro autêntico, que aparecerá na antecipação da própria morte, descrita em *Ser e Tempo*. O ponto principal nesta resposta de Paulo, comentada por Heidegger, é a nova concepção de escatologia que advém com a experiência cristã,

no sentido em que a relação cristã autêntica à parousia, a segunda vinda em presença de Cristo que manifesta o fim dos tempos, não é a *expectativa* de um acontecimento futuro mas sim o *despertar* relativamente à iminência dessa vinda. Ter uma relação à parousia significa estar presentemente desperto e não em expectativa de um acontecimento ainda não chegado: a questão “*quando?*” se transforma na questão “*como viver?*” – a saber, no modo do estar desperto. O que interessa verdadeiramente a Heidegger na experiência cristã original não é o fato de ela ser fé neste ou naquele conteúdo da revelação e sim o fato de ela ser experiência da vida na sua *facticidade*, isto é, de uma vida que não toma qualquer distância teórica em relação a si mesma mas se compreende permanecendo no seio da sua própria realização. Porque não tenta dar uma representação “objetiva” da existência, por meio de referências cronológicas e conteúdos calculáveis, permanece sujeita à indeterminação do futuro e ao caráter não dominável do tempo; situa-se, assim, menos no *chronos*, o tempo considerado na sua totalidade, do que no *καιρός*, o momento oportuno, o momento da decisão. As características cairológicas caracterizam a vida na sua facticidade

⁹⁵ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 121.

⁹⁶ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 123.

⁹⁷ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 123.

precisamente porque determinam a relação que ela tem com o tempo e que é uma relação de *realização* [execução, cumprimento].⁹⁸

Segundo Thomas Sheehan, a novidade desta concepção de escatologia

mudou da expectativa de um evento futuro para a presença diante de Deus, que Heidegger denomina um *Vollzugzusammenhang mit Gott*, um contexto de execução em que se vive na incerteza perante o Deus invisível. O peso é transferido para o “como” da existência. [...] para Heidegger, a iminência da *parousia* serve apenas para caracterizar o “como” da vida fática: sua essencial incerteza.⁹⁹

Também na opinião desse autor, nessa análise já se encontra, em seus traços essenciais, a estrutura da temporalidade que Heidegger apresentará em *Ser e Tempo*, a saber, “de que a presente situação é aberta por dois momentos co-originais da transcendência de si mesmo: vindo a si mesmo compreensivamente ao assumir o que faticamente e essencialmente já se é, a saber, a sua finitude. Mais sucintamente: o *presente* é aberto *tornando-se* o que *já se é*.¹⁰⁰ O significado essencial desta concepção da temporalidade seria “trazer à presença uma ausência (*absence*) operante: *presence-by-absence, pres-ab-sence*”.¹⁰¹ É este também o sentido do cuidado (*Sorge*), modo de ser do ente para o qual o seu ser está sempre em jogo – ameaçado pela morte -, abrindo um vazio no qual algo pode ser significativo.

Portanto, é a condição temporal do homem o fundamento para que algo seja mais ou menos significativa para ele. Por isso, a fenomenologia deverá abordar o espaço temporal, a indeterminação na qual o homem está projetado, e onde as coisas se apresentam significantes. Em conexão com essas análises, Heidegger concebe o método fenomenológico como este procedimento que, antecipando, mantém aberto, isto é, de certo modo indeterminado, o horizonte interpretativo. “Na metodologia chamamos de “indício formal” o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos”.¹⁰² Este procedimento, que também estará presente na fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo*, recusa a

⁹⁸ DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 32.

⁹⁹ SHEEHAN, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 322.

¹⁰⁰ SHEEHAN, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 323.

¹⁰¹ SHEEHAN, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 323.

¹⁰² HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 52.

objetificação (determinação pelo conteúdo) para liberar, manter aberto o horizonte para o seu próprio movimento:

O indício formal deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! [...] A referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção num contexto temático (*Sachzusammenhang*), mas, em contrapartida, o indício formal é uma *defesa* (*Abwehr*), um *asseguramento* (*Sicherung*) prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos.¹⁰³

A formalização *não* está vinculada a um determinado quê da objetualidade a ser determinada. A determinação se *desvia* do conteúdo quididativo da objetualidade.¹⁰⁴

O indício formal impede o desvio decadente para um conteúdo, conduzindo sempre ao sentido de execução (*Vollzugssinn*), ou seja, para o como (*wie*) em que o fenômeno é originariamente dado, experimentado na vida fática. Este, como vimos, é, em última instância, o encontrar-se no espaço aberto de jogo, em cuja indeterminação algo pode ser significativo.

Essa concepção de temporalidade, assim como o tema das indicações formais, acompanhará Heidegger nos anos seguintes. Apesar de o cristianismo primitivo deixar de ser o tema central, esses elementos determinarão o confronto apropriativo com Aristóteles, cujas investigações sobre a *πρᾶξις* possibilitarão uma articulação concreta destes fenômenos, tornando-se o objeto central das interpretações e preleções de Heidegger até a publicação de *Ser e Tempo*.

3.2 INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICAS SOBRE ARISTÓTELES – INTRODUÇÃO À INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA: CONVERSÃO DE CATEGORIAS DA FENOMENOLOGIA E DA ONTOLOGIA EM CATEGORIAS DA VIDA FÁTICA

Inicialmente, trata-se de destacar, de modo geral, algumas formulações importantes lançadas por Heidegger na preleção *Interpretações fenomenológicas*

¹⁰³ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 59.

¹⁰⁴ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 57.

sobre *Aristóteles*, que podem servir como pontos de transição entre a discussão fenomenológica da preleção analisada acima, na qual a vida fática e a fenomenologia são compreendidas como temporalidade, e a discussão ontológica que Heidegger posteriormente desenvolverá em suas interpretações sobre *Aristóteles*. Essa preleção mostra que Heidegger visa alcançar uma descrição fenomenológica mais concreta da vida, o que significa, ao mesmo tempo, conceber as próprias categorias fenomenológicas a partir da sua raiz na vida fática, e para este propósito, a investigação aristotélica sobre *πρᾶξις* fornecerá um apoio fundamental, na medida em que nela se encontra uma análise da temporalidade da ação juntamente como descrição detalhada da cotidianidade. Dos passos seguidos por Heidegger na presente preleção é importante observar os seguintes: parte-se da tarefa de definir a filosofia, e para isso é introduzida a noção de indicação formal (*filosofia é filosofar*), presente na preleção anterior, cujo sentido é a temporalidade. Esta temporalidade é novamente compreendida em sua concretude como preocupação. Executar ou temporalizar a indicação, portanto, é apreendê-la na preocupação concreta. A intencionalidade é compreendida em sua concretude como comportar-se. Esta temporalização, como vimos, envolve um sentido de conteúdo e sentido de execução, que correspondem ao “quê” e ao “como”. Na concretização da indicação formal “filosofia é filosofar”, ao final, ambos os sentidos coincidem. Essa formulação permite uma relação direta com a problemática da imanência e transcendência da intencionalidade, em Brentano e Husserl (assim como os demais autores e escolas antipsicologistas, conforme vimos acima), e também uma relação direta com a problemática ontológica, na medida em que se constitui um substituto para o *θεωρεῖν*, no qual o ver e o visto coincidem, segundo *Aristóteles* na *Metafísica*. O primado deste se deve justamente ao fato de ser atividade pura, que possui seu fim em si mesma, e por isso sempre já chegou ao fim. O mesmo se passa com a intencionalidade como comportar-se, descrita por Heidegger, mas com a diferença de que, nesta formulação, esta atividade se executa como temporalidade e preocupação, ou seja, como *πρᾶξις* concreta e não como *teoria*.

É basicamente este caminho que pretendemos articular, na sequência, estabelecendo a conexão entre os termos tais como *sentido, fenômeno, ter-prévio, comportar-se, acesso ao ser, sentido de execução, temporalização, preocupação, apropriação*; termos que são utilizados para designar o mesmo fenômeno, apontando

para uma intensificação de concretude, e ao mesmo tempo possibilitando uma identificação entre fenomenologia, ontologia e vida fática.

3.2.1 Intencionalidade como comportamento: a fenomenologia hermenêutica como apreensão fenomenológica concreta e ontológica da vida fática

Na preleção proferida por Heidegger no semestre de inverno de 1921-22, publicada sob o título *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles - Introdução à investigação fenomenológica*¹⁰⁵, aparece pela primeira vez a noção de *situação hermenêutica*, que também estará no título do *Natorp-Bericht*, escrito por Heidegger no semestre seguinte. Essa noção ressalta a necessidade de que a filosofia se aproprie da sua situação, e das suas atuais e atuantes motivações para o questionamento. A transparência quanto à própria situação histórica, na qual a vida se volta a si mesma como problema, requer, segundo Heidegger, uma postura radicalmente oposta à “forma homogeneizada de experiência da consciência histórica”, que engendra a ideia de que existe uma definição objetiva prévia da filosofia, independentemente da questionabilidade intrínseca à vida fática.

Esta preleção se inicia com considerações introdutórias sobre uma possível definição - e introdução - de filosofia, na qual podemos observar a transformação hermenêutica pela qual passam alguns conceitos fundamentais da fenomenologia, como a intencionalidade. Heidegger afirma inicialmente que um erro fundamental a ser por princípio evitado consiste em conceber a filosofia como coisa,¹⁰⁶ e, valendo-se de uma expressão corrente, que será por ele longamente desenvolvida, afirma que “filosofia é filosofar”. Podemos perceber que Heidegger está partindo de uma indicação formal, no sentido acima exposto, que ele procurará concretizar durante a preleção. Como veremos, esse percurso de concretização é executado por Heidegger na medida em que ele compreende a filosofia, a intencionalidade, a indicação formal e com isso o próprio ato de definição a partir da noção de comportamento (*(sich) Verhalten, comportar (-se), relação*).

Para uma discussão sobre a tarefa de elaborar uma definição da filosofia, Heidegger toma como ponto de partida duas posições exageradas a serem evitadas – dentro das categorias expostas acima, esta seria uma função restritiva da indicação

¹⁰⁵ GA 61.

¹⁰⁶ Cf. HEIDEGGER. GA 61, p. 35 e ss.

formal. Estas posições tentam conceber a filosofia a partir das ciências, e acabam “subestimando” ou “superestimando” a tarefa de definir a filosofia em sua especificidade e autonomia. Pode-se também perceber que essas posições expressam a tensão, acima referida, entre várias tendências filosóficas da época, como a filosofia da vida, filosofia transcendental, naturalismo, positivismo.

A subestimação pode ser de dois modos: um que aconselha seguir o exemplo das ciências e não perder tempo com especulações abstratas, e outro que vai na direção contrária, buscando distanciar-se da ciência:

É justo porque a filosofia é propriamente mais que a ciência, é algo “mais profundo”, “mais elevado”, não pode ser fatigada numa definição pedante. [...] Filosofia não se pode e não se deve definir, filosofia só se pode “vivenciar” (e aqui a história terminou).¹⁰⁷

A supervalorização da tarefa, por sua vez, também se dá de duas formas: uma visa alcançar uma definição o mais universal possível, capaz de abranger todas as configurações concretas da filosofia na história, outra visa a uma definição que satisfaça plenamente as exigências fixadas pela lógica, o que, por sua vez, também precisaria levar em consideração as manifestações históricas do que é e do que não é filosofia.

Para Heidegger, o problema destas posições é que elas partem de uma ideia acrítica de “definição” e de “princípio”. Heidegger faz então uma retomada da noção aristotélico-escolástica de definição, “*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*”,¹⁰⁸ à qual contrapõe uma noção que considera mais originária:

É importante desde o início da consideração recuperar o sentido originário da definição (*den ursprünglichen Sinn von Definition*), do qual a ideia corrente é apenas uma determinada derivação (*eine bestimmte Abkunft*). Definitio: decisio, determinatio alicuius dicitur, quod tenendum et credendum declaratur, manifestatur et indicatur¹⁰⁹. A apreensão específica da definição! A definição plena não é apenas o seu conteúdo (*ihr Gehalt*), a sentença (*der Satz*)!¹¹⁰

Diferentemente da noção de definição presente no âmbito científico, segundo a qual esta busca apreender de maneira segura o objeto no conteúdo de uma sentença, as definições filosóficas

¹⁰⁷ HEIDEGGER. GA 61, p. 22.

¹⁰⁸ A definição é feita por gênero próximo e diferença específica.

¹⁰⁹ É importante observar que, apesar da ausência de referência, trata-se de um trecho extraído dos comentários de Lutero à Carta de Paulo aos Romanos. Cf. LUTERO, Martinho. *Comentários à Carta de Paulo aos Romanos*, p. 169.

¹¹⁰ HEIDEGGER. GA 61, p. 17.

dão o objeto de forma indeterminada, de tal modo que precisamente a consumação da compreensão (*Verstehensvollzug*) desta definição peculiar conduz à possibilidade correta de determinação. São definições que somente introduzem a plena determinação, na medida em que devem fornecer o primeiro impulso.¹¹¹

É precisamente porque oferecem um “impulso inicial” para a correta determinação do objeto, que essas definições são chamadas de “originárias”¹¹². Esse impulso inicial indicará uma direção para a execução da compreensão e exigirá uma terminologia a ela adequada. Trata-se de uma apropriação correta daquilo que se tem, de modo prévio e indicativo, na definição. Segundo Heidegger, a cada objeto corresponde um genuíno modo de ser-tido (*Gehabtwerdens*), um correspondente modo de acesso, e um modo de a ele se ater e de perdê-lo (*Sich-an-ihn-Haltens und des ihn Verlierens*).

Esses modos são indicados formalmente como modos do “ter”, e cada modo do “ter” pode em si mesmo exigir um discurso expresso. Definir, neste caso, significa trazer à palavra o que se tem previamente em uma correspondente conceituação prévia. Neste caso, “essa tarefa é tal que ela surge a cada vez a partir de e numa situação do ter de objetos, numa situação de experiência fática do *Dasein* [Apreendido de modo existencialmente radical: origem da pesquisa fenomenológica das categorias!]”¹¹³. A tarefa da definição é assim interpelar o objeto e “trazê-lo-ao-ter”, pré-ter (*pretender, ter-prévio*)¹¹⁴. A tarefa consiste em conquistar uma apropriação originária do objeto, isto é, a interpretação daquilo que a definição originária “pretende”, ou que se “tem previamente” (*Vorhabe*), termo este que Heidegger introduz para marcar a distinção frente ao “ter” referente à posse do objeto, característica da relação teórica. O ter-prévio, ao contrário, pode ser interpretado em duas direções co-originárias: como algo já pressuposto, ou como algo a ser apropriado (*já prévio, ainda prévio*). Trata-se de duas dimensões da interpretação e do próprio *Dasein* – facticidade e possibilidade -, que remontam às dimensões temporais da transcendência, acima referidas, a saber, passado e futuro.

¹¹¹ HEIDEGGER. GA 61, p. 26, 18.

¹¹² Cf. SuZ, p. 11. Diferença entre a lógica “claudicante”, que depende do “fato” das ciências positivas (neokantismo), e a lógica “produtiva”, que descobre domínios de ser (ontologias regionais) e possibilita a fundamentação de cada ciência positiva. Esta reflexão também será desenvolvida durante a apropriação da πράξις aristotélica, que, conforme salienta Heidegger, é uma busca, e portanto visa descobrir, diferentemente da ἐπιστήμη, que é uma posse – cf., adiante, a distinção entre ο ἀποδείξεις da ἐπιστήμη e ο λογίζεσθαι, da πράξις.

¹¹³ HEIDEGGER. GA 61, p. 19.

¹¹⁴ HEIDEGGER. GA 61, p. 19.

Em articulação com esse sentido de “originário”, Heidegger introduz a discussão sobre a noção de “princípio”, afirmando que a definição filosófica é principal, uma posse prévia que possibilita e indica uma direção de apropriação. Esse ter-prévio não é a posse de um conteúdo, já que “a filosofia não é uma coisa”, mas sim um “ter-principal” (*prinzipielles Haben*). Sua definição deve ser, portanto, “indicativa” (*anzeigend*), mas não de um conteúdo, e sim do caminho, em princípio (*der Weg, im Ansatz*). Ela dá previamente um vínculo, indeterminado quanto ao conteúdo, mas determinado em relação à execução (*vollzugshaft bestimmt*).

A definição filosófica é tal que é uma temporalização específica; nela encontramos a execução do compreender em sentido decisivo, de tal modo que a partir da experiência fundamental do caminho, como ele é indicado, se faz um “retorno”, de tal modo que só agora a interpelação se torna explícita, de tal modo que a tarefa (pesquisa das categorias), a ideia de situação e conceito-prévio é colocada como problemática, e a *experiência-fundamental existenciária* pode ser tomada concretamente na preocupação (*Bekümmern*) como o faticamente decisivo.¹¹⁵

Decisivas para a definição são a situação da vida na qual o objeto vem à experiência e a intenção fundamental na qual o experimentar se dirige a ele previamente, isto é, o modo como o objeto originariamente se torna acessível: ter-prévio (pretenção) e conceito-prévio. O problema deve ser reconduzido, portanto, à situação fática na qual ocorre o encontro com o que é investigado, ao “como do encontro verdadeiro”. Esta situação é o que Heidegger denomina “fenômeno”. “Sentido pleno = fenômeno”.¹¹⁶ Nesta formulação, na qual se identificam situação hermenêutica, fenômeno e vida fática, podemos ver o encontro entre a vida, a fenomenologia e a hermenêutica.

Se o ponto de partida para a filosofia não pode ser um conteúdo previamente dado, um conjunto de problemas, mas sim a vida fática, isto significa que a vida em si mesma deve ser a fonte do questionamento filosófico. Para que a problemática filosófica se desenvolva, portanto, é necessário que a vida se mostre faticamente em sua problematicidade. Isso significa trazer a definição de filosofia para a situação concreta na qual ela é previamente tida: a vida deve se tornar questão para si mesma, e isso não com vistas a uma resposta, mas porque é como problema que a vida originariamente tem a si mesma. Essa definição é principal porque convoca à retomada e repetição explícita desta situação originária.

¹¹⁵ HEIDEGGER. GA 61, p. 20.

¹¹⁶ HEIDEGGER. GA 61, p. 53. “Voller Sinn = Phänomen”.

Neste caso, o ponto de partida, a “definição principal”, não é um fundamento, mas o próprio tornar-se problema da vida, a preocupação. O princípio, neste caso, não é o solo firme para uma construção, e nem mesmo a objetividade disponível para uma descrição, mas o chamado para uma decisão, a indicação de uma direção a ser seguida e apropriada. Neste ponto se torna mais clara a distinção entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger frente à husserliana. Numa referência explícita a esta, Heidegger afirma que a definição principal fornece a originária *situação da evidência*, e isso como decisão originária. Essa experiência fundamental, na qual a “posse” fenomenológica se sustenta, é radicalmente distinta *epoché* husserliana. Não se trata de uma ruptura com o mundo fático em direção à redução eidética/transcendental, mas justamente o contrário: é o retorno à facticidade como problema para si mesma, o voltar-se para a sua execução ou temporalização, a “retomada” ou “repetição” da experiência fundamental, da *situação hermenêutica* na qual o fenômeno originariamente se dá.

Antecipando conceitos (impróprio, próprio, formal, abstrato, concreto) que se tornarão centrais na ontologia fundamental, Heidegger afirma que a definição principal é de certo modo imprópria, mas de modo que aqui o prefixo “in” indica positivamente uma direção de apropriação. Vazia de conteúdo, mas por isso mesmo indicativa de uma direção de execução, que é a experiência fundamental do “como”, a saber, “como” princípio. Esse “como” é a temporalidade, a preocupação (sentido de execução).

O verdadeiro e próprio fundamento da filosofia é a radical apreensão existencial e a *temporalização da problematicidade*; colocar-se na problematicidade, colocar a vida e as realizações decisivas na problematicidade é o conceito fundamental de toda clarificação e da mais radical das clarificações.¹¹⁷

A situação a ser retomada não é algo fixo, espaço-temporalmente situada e que precisa ser encontrada, mas somente é na decisão concreta. O “como” da decisão entra na experiência, a preocupação. Aqui, entretanto, as dificuldades apenas se iniciam, não encontram um repouso; o ponto de partida é uma “dificuldade fundamental”.

Esta situação não é a costa salvadora, mas sim o salto no barco à deriva, e agora depende de tomar em mãos o cabo da vela e observar o vento. É

¹¹⁷ HEIDEGGER. GA 61, p. 43.

preciso ver precisamente as dificuldades; é só esta clarificação que abre o horizonte próprio para a vida fática.¹¹⁸

O solo firme (solo, algo que sempre se temporaliza por primeiro, como a apropriação) está em apreender a questionabilidade, isto é, na *temporalização radical do questionar*. “Apreender” é preocupação (*Ergreifen ist Bekümmern*): concreta e radicalmente tomar a decisão de assumir a tarefa explícita de investigar.¹¹⁹

Segundo Heidegger, essa *situação de compreensão* está dada (isto é, indicada) de algum modo no uso da linguagem. A vida está sempre já interpretada (*Ausgelegt*; ter-prévio e conceito-prévio), e este é o ponto de partida para a interpretação filosófica. Por isso Heidegger retoma aqui a definição corrente, citada acima, segundo a qual “filosofia é filosofar”. Inicialmente, observa aqui uma distinção em relação a outros “afazeres”, como o fazer científico: para aquele que se ocupa da biologia, por exemplo, não temos a palavra biologizar. Já em comparação com a expressão “fazer música”, percebe-se uma relação distinta:

Em sentido mais originário, dizemos “musicar”, de um verdadeiro músico, do qual originariamente dizemos: ele musica, ele é um tal, que é o que é exatamente com o musicar. Musicar não é aqui um mero relacionar-se com um possível “empreendimento”, dominar uma técnica.¹²⁰

A “analogia” com a arte é logo afastada como inapropriada, “pelo menos enquanto o sentido grego de “analogia” [um sentido de execução do λέγειν] não for concretamente apropriado”, complementa Heidegger; o objetivo aqui não parece ser aproximar a filosofia da arte, mas diferenciá-la de uma técnica. “Um modo de realização da vida, não uma técnica”. A comparação traz novamente a reflexão sobre o sentido fundamental da palavra comportar-se, no sentido de que aquilo em relação a que nos comportamos determina o comportar-se-para-com-ele, de tal modo que “o decisivo não é o comportar-se com, mas comportar-se enquanto tal, o ser-em-tal-comportar-se”.¹²¹

Heidegger procura determinar o sentido do comportar-se frente ao “ter”, característico da relação de posse e da teoria. Primeiramente, no sentido de ser-em-relação-com: o comportar-se pode ser determinado a partir do *sentido de relação*, como relação para com algo. “É relação, e esta, mais precisamente, abstraída

¹¹⁸ HEIDEGGER. GA 61, p. 37. Cf. PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. p. 72.

¹¹⁹ HEIDEGGER. GA 61, p. 37.

¹²⁰ HEIDEGGER. GA 61, p. 51.

¹²¹ HEIDEGGER. GA 61, p. 48.

(*abgelöst*), “intencionalidade objetivada”. Neste caso, ressalta-se o conteúdo (*Gehalt*) ao qual o comportar-se se atém.

“Mas o comportar-se pode ser determinado também como um “como” (*Wie*) do acontecer, do proceder formal, em vista do modo como procede, isto é, como é executado, como execução, segundo o seu *sentido de execução* (*Vollzugssinn*), e isso mais precisamente no modo enquanto tal execução devém na e para a sua situação, como ela se “temporaliza”. A temporalização deve ser interpretada em direção ao *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*). [Daí, rumo à facticidade, vida fática e existência, situação, concepção-prévia, experiência fundamental]”¹²².

Heidegger procura então determinar a filosofia como conhecimento principal, em dois sentidos. Em primeiro lugar, no sentido antes exposto: não voltado ao conteúdo, mas sentido de execução, temporalização. Em segundo lugar, principal como fundamental, evocando o princípio da fenomenologia, de não reconduzir o ente a ser esclarecido a um outro, mas tomá-lo como algo que só pode ser esclarecido a partir de si mesmo, e neste sentido, é princípio.

Filosofia é principalmente comportamento cognitivo para com o ente. Este, por sua vez, deve se dar no seu mais próprio e último caráter de princípio: o ente, considerado em última instância, não em relação a outro ente, mas em si mesmo e enquanto tal; e possivelmente em razão disso então um “em relação a...”, não entretanto um “destacável” a partir de uma posição-aolado. E o que é para tal ente em si o principal? O que é isso de que o ente enquanto tal em última instância depende? O ser, ou mais determinadamente, em vista do modo como esse “ser” é apreensível: “o *sentido de ser*” (*Seinssinn*).¹²³

Se a definição principal de filosofia é “comportamento cognitivo para com o ente”, então esta definição deve indicar a situação na qual esse é previamente tido e se torna problema. O princípio do ente é o ser, e o ter-prévio do ser é o “sentido de ser”. O comportamento para com o sentido de ser é, portanto, comportamento principal, pois dele depende todo e qualquer comportamento para com entes. O “objeto” da filosofia, portanto, é esse comportamento, que é o sentido de ser; a filosofia é esse comportamento de modo “cognoscente”, isto é, explícito. Este comportamento, por sua vez, é principal em um sentido insigne: ele se comporta para com aquilo que é o seu princípio, o acesso ou sentido do ser, buscando fazer com que ele seja plenamente princípio para esse comportar-se.

Filosofia é o comportamento cognoscente para com o ente, e o princípio deste comportamento é o acesso ao ente, sentido de ser. Este, por sua vez, é o ser da vida

¹²² HEIDEGGER. GA 61, p. 53.

¹²³ HEIDEGGER. GA 61, p. 58.

fática (sentido de ser, temporalização, preocupação), ou seja, é princípio para este ente: comportamento principal. O objeto da filosofia é a repetição deste acesso fundamental (intencionalidade, facticidade, preocupação, temporalização) no qual se constitui o ser da vida.

O objeto do comportamento cognoscente é para este mesmo em sentido próprio princípio. Ter do objeto da definição, quanto ao conteúdo, chama conhecer (*assim* ter no compreender principal), que, para que, e como o princípio é princípio para o tê-lo (*daß, wofür und wie das Prinzip für das Es-Haben Prinzip ist*).¹²⁴

No sentido do ser se sustenta (*Halten*) o comportamento (*Verhalten*) fundamental da vida, pois ele é o ter-prévio que possibilita o comportar-se enquanto tal. No filosofar ele é plenamente princípio para o comportar-se, o qual, em seu sentido fundamental e originário, é comportamento para com o princípio. A busca filosófica só pode ser realizada principalmente, porque é a repetição, a retomada deste comportamento originário.

Mas o ter próprio de um comportamento *qua* comportamento é um “como” de sua execução (*Vollzug*). O decisivo, portanto, é o ser da execução (temporalização, o histórico). [...] o objeto, com o qual eu me comporto, determina com o seu nome mais próprio o comportamento mesmo. Exercer filosofia, empreender algo, comportar-se para com algo (transitivo), deve ser: filosofar (intransitivo). Este é o sentido de execução daquilo que ele próprio em seu conteúdo significa.¹²⁵

Nesse sentido, afirma Heidegger, filosofia é ontologia, e, mais precisamente, como fenomenologia da vida fática.

O objeto da filosofia, ente enquanto ser, codetermina a partir de si (função de princípio) o comportamento. Enquanto principal, importa a ele o seu ser. O comportamento cognoscente tem para com o ente enquanto ser uma relação principal, de uma espécie totalmente original e radical (não é impositação, apreender, debater, mas é de tal modo que, precisamente pelo apreender, “é” o que apreende, e apreende o que “é”).¹²⁶

Apreender concretamente o sentido da filosofia significa executá-lo (sê-lo) faticamente, temporalizá-la, isto é, encontrar a situação, na vida fática, em que ela seja oportuna (importante, significativa). Em outras palavras, o instante no qual ela seja decisiva, determinante do comportar-se. A definição principal é formal e vazia, mas determinada e fixa quanto à direção: “para o empenho (*Bemühung*), mas não para a consideração e para a má reflexão”. Como tarefa, não é coisa que possa ser

¹²⁴ HEIDEGGER. GA 61, p. 59.

¹²⁵ HEIDEGGER. GA 61, p. 60.

¹²⁶ HEIDEGGER. GA 61, p. 61.

acionada “a partir de fora”. Pois a apropriação da definição “filosofia é filosofar” é justamente a passagem do verbo transitivo ao intransitivo; do comportar-se que encontra seu sentido “fora”, no conteúdo, àquele que encontra seu sentido em si mesmo.

[...] essas determinidades da definição não são resolvidas com o primeiro principiar nem suficientemente esclarecidas, mas, ao contrário, elas se tornam prementes com o progresso do compreender da definição rumo à propriedade (*Eigentlichkeit*); cada vez mais prementes, enquanto co-prementes em uma crescente premença elas temporalizam precisamente a *apropriação do concreto*. [...] A problemática vai se empurrando de modo cada vez mais agudo e inflexível para a consciência (*Gewissen*).¹²⁷

O ter o objeto da filosofia,

o perseguir compreensivo do comportamento, e seu ter, enquanto ter um objeto, é ao mesmo tempo e é *através* da apropriação concreta do próprio objeto; aquilo que se formulou na ideia de definição, acentuado separadamente, na temporalização executora é originariamente “um”.¹²⁸

O sentido de ser, portanto, não é o ser como gênero supremo, como o mais universal, como região suprema abarcante de todo e cada ente, mas como o encontro, a temporalização do acesso ao ser (que é o sentido, fenômeno), que, portanto, não pode ser abstraído e destacado em um “*eidós*”. O objeto se constitui no comportamento, é esse próprio comportamento, e por isso só pode ser conquistado a partir de si mesmo, e não “a partir de fora”. Ou seja, não há região à qual (como conteúdo) o comportamento possa se referir, a não ser si mesmo. Trata-se, assim, também de um sentido principal de “apropriação”.

A apropriação, segundo Heidegger, precisa ser aquela apropriação específica, somente na qual o princípio pode funcionar plenamente como tal. O modo de ter o ser, no qual esse funciona mais plenamente como princípio, é quando ele é princípio para esse próprio ter. Este é o modo fundamental do “ter” do objeto, no qual o “ter” e o “ser” são “um”, assim como o conteúdo e a execução, o ato. Ter o ser é ser, cujo modo de ser (tido) é enquanto execução. Essa formulação confere unidade às questões colocadas anteriormente: é aquele “objeto”, cujo “conteúdo”, “sentido de relação”, e “sentido de execução” são “um”. E é porque o seu conteúdo é a sua execução (o *quê* é o *como*), que Heidegger afirma que aqui se passa do sentido transitivo ao intransitivo. Ou seja, do verbo cujo sentido depende de um objeto, ao verbo que possui

¹²⁷ HEIDEGGER. GA 61, p. 62.

¹²⁸ HEIDEGGER. GA 61, p. 61.

em si próprio seu sentido. Trata-se da concretização da definição indicativo-formal “filosofia é filosofar”.

3.2.2 A fenomenologia hermenêutica ontológica da vida fática perante a história da ontologia

Retomemos resumidamente o percurso: Heidegger pretende radicalizar o sentido da intencionalidade concebendo-a como um comportamento da vida fática e, mais precisamente, como o seu comportamento mais fundamental, que consiste em ter o ser sempre já apreendido (ter-prévio, conceito prévio), ainda que implicitamente. Esta apreensão prévia do ser é a definição - ainda imprópria, formal e vazia - da facticidade, e a tarefa da investigação hermenêutico-fenomenológica é repetir explicitamente essa experiência fundamental, apropriando-se da definição indicativo-formal. Ou seja, executar explicitamente o sentido do ser, resgatando os momentos da facticidade (sentido de ser, sentido de conteúdo, sentido de relação) em sua unidade. Como Heidegger observa, aqui a fenomenologia se torna ontologia, e a formulação de Heidegger, ao mesmo tempo em que afasta o comportamento teórico, evoca diretamente Aristóteles (assim como Parmênides ou Husserl): “não é impostação, apreender, debater, mas é de tal modo que, precisamente pelo apreender, “é” o que apreende, e apreende o que “é” [grifo nosso]”. O que diferencia a intenção de Heidegger, entretanto, é que esta apreensão deve ser executada como temporalização, preocupação, trazida para o “empenho (*Bemühung*)”, “mas não para a consideração e para a má reflexão”. Se observarmos os trechos abaixo, extraídos do *Natorp-Bericht*, escrito imediatamente após o curso acima analisado, a visão de Heidegger sobre a metafísica aristotélica fica manifesta, assim como a sua pretendida diferença em relação a ela:

Somente a νόσις como puro θεωρεῖν satisfaz a ideia suprema da atividade pura. O verdadeiro ser do homem se temporaliza na realização pura da σοφία, permanecendo sem preocupações mundanas, com tempo (σχολή) e de uma maneira puramente inteligível junto às ἀρχαί do que sempre é.¹²⁹

o νοῦς – enquanto inteligir puro – se encontra em sua atividade genuína quando renuncia a toda ocupação *prática* e quando *simplesmente* se limita a inteligir; em segundo lugar, o inteligir puro é como tal a atividade que, na medida em que tem em/à vista o puramente inteligível, chegou a seu fim; é

¹²⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72.

uma atividade que não somente não se detém, mas que é justamente *movimento* enquanto chegou ao seu fim.¹³⁰

Neste ponto se esclarece em que sentido a fenomenologia hermenêutica é também ontologia, e fica claro também que Heidegger, com essa formulação, pretende se confrontar com a ontologia aristotélica, que encontra no $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ - isto é na “teoria”, no pensar como “contemplação”, concebido em relação com o “ver” - a atitude humana ontologicamente privilegiada, o ato que contém em si mesmo seu princípio, e que por isso é puro, livre, autônomo e pleno.

No Livro XII da *Metafísica*, assim como no *De Anima*, o problema sobre a possibilidade de um tal modo de ser é colocado nos seguintes termos, quando Aristóteles questiona se é possível o pensamento pensar a si mesmo, visto que o ser do pensar é distinto do ser do que é pensado:

Todavia, parece que a ciência, a sensação, a opinião e o raciocínio têm sempre por objeto algo diferente de si, e só reflexamente têm a si mesmos por objeto. [...] De fato, a essência do pensar e a essência do pensamento não coincidem”.¹³¹

Já que percebemos que vemos e que ouvimos, é necessário que seja ou pela visão ou por outro sentido que se percebe que se vê. Mas, naquele caso, a mesma percepção sensível seria tanto da visão quanto da cor subjacente; e assim ou haveria dois sentidos para o mesmo objeto perceptível ou o mesmo seria objeto perceptível de si mesmo. Além disso, se o sentido que percebe a visão for um outro, ou a série iria ao infinito ou um mesmo sentido teria percepção sensível de si mesmo; de modo que devemos admitir isso para o primeiro da série. Mas isto gera um impasse: pois se perceber pela visão é ver, e como o que se vê é cor ou aquilo que tem cor, então, se alguém vê o ato de ver, também o primeiro ato de ver teria cor. Todavia é evidente que perceber pela visão não é algo uno, pois, mesmo quando não estamos vendo, é pela visão que percebemos luz e treva, embora não da mesma maneira.¹³²

No intuito de solucionar esse problema ontológico, o $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ conquista o seu primado, e, segundo Heidegger, ao tomar esse modo de ser como fundamental, a história da ontologia se tornaria incapaz, como ainda veremos em maior detalhe no *Natorp-Bericht*, de alcançar uma determinação positiva da vida. A propósito, o próprio Aristóteles se questiona, na *Ética a Nicômaco*, se a $\theta\epsilon\omega\pi\acute{\alpha}$ seria uma possibilidade humana ou reservada apenas aos deuses, visto que pressupõe a liberdade dos afazeres aos quais a vida humana se encontra presa. Heidegger, ao contrário, busca

¹³⁰ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72.

¹³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1074b 35.

¹³² ARISTÓTELES. *De Anima*, 425b12.

a “unidade” exatamente na radicalização desta facticidade da vida, compreendida como preocupação, comportamento concreto, temporalização¹³³, e não na pura e atemporal teoria.

Em seu artigo *O Movimento fenomenológico*, Gadamer afirma que uma história do conceito de intencionalidade deveria retornar às passagens de Aristóteles acima citadas; é a partir delas que Brentano, mestre de Husserl, desenvolve a diferença entre “percepção interior” e “observação interior”.

Dito de outra forma, nem toda forma de consciência é consciência de objeto ou objetificante. Quando nós escutamos um som, por exemplo, esse som é objetivamente consciente (“objeto primário”). Nossa escuta desse som, em contrapartida, não é observada como objeto, e, contudo, é consciente.¹³⁴

Na Idade Média os escolásticos se referiram a essa mesma situação com as expressões *actus exercitus* e *actus signatus*, conceitos que designam, respectivamente, conhecimento direto e o conhecimento reflexivo. O ato de ouvir um som, no exemplo acima, é a consciência direta, ao passo que a consciência reflexa consistiria em perceber que se está ouvindo um som. Imediatamente se coloca o problema já percebido por Aristóteles e retomado com força na modernidade tardia e contemporaneidade, na medida em que se pode considerar que “é possível que nem todos os *actus exerciti* sejam atingidos plenamente pelos *actus signati*. [...] nem toda experiência pode ser recuperada pela reflexão, por causa da própria condição finita do homem”.¹³⁵

Para Husserl, o conceito de “mundo da vida”, frente à reflexão transcendental, resume este problema. Se se admite que nem todo *actus exercitus* pode transformar-se em *actus signatus*, ou seja, que a reflexão não pode esgotar as vivências concretas, ou, mais ainda, que em certos casos ela pode até mesmo ocultá-las, a fenomenologia, conforme a descrevemos acima, torna-se seriamente questionável. Enfim, como enfatiza Ernildo Stein, “pode a redução transcendental ao ego atingir sua exigida radicalidade? É possível que a reflexão e a redução transcendental recuperem radicalmente o mundo da vida na consciência transcendental?”¹³⁶

¹³³ Cf. *Sein und Zeit*, §9: o ente cuja “essência reside em sua existência”.

¹³⁴ GADAMER. *O Movimento fenomenológico*. In: Hegel – Husserl – Heidegger, p. 172.

¹³⁵ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 149.

¹³⁶ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 150.

Podemos perceber que o problema da “vida” recoloca, na modernidade, exatamente o problema deixado em aberto pela história da metafísica, insurgindo-se precisamente contra esta, atingindo também a filosofia transcendental e a fenomenologia de Husserl, e influenciando diretamente a recepção crítica desta por Heidegger. Conforme observa Ernildo Stein:

Para Heidegger, a facticidade da vida, o ser-no-mundo, o mundo da vida, era o ponto de partida necessário para a sua interrogação e, ao mesmo tempo, o elemento fundamental para sustentar sua crítica à fenomenologia transcendental de Husserl. Para Husserl, o problema do mundo da vida era o fator decisivo que o levava a uma revisão da radicalidade da sua redução e, portanto, dos fundamentos de sua fenomenologia transcendental.¹³⁷

Segundo Gadamer, Husserl deu um passo decisivo nesta investigação da codação da consciência interna ao apresentar a noção de horizonte retencional¹³⁸ da consciência, superando assim a centralidade que Brentano ainda conferia à memória. Neste desenvolvimento estariam situados os principais conceitos então elaborados por Husserl: “o conceito de intencionalidade da consciência, da constituição do fluxo da consciência, sim, mesmo ainda o conceito do mundo da vida servem ao desdobramento da estrutura horizontal da consciência”.¹³⁹

Gadamer ainda relata que foi exatamente neste momento que ele próprio ouviu pela primeira vez, durante uma preleção de Heidegger em Marburg no início dos anos 20, a referência à diferenciação escolástica entre *actus exercitus* e *actus signatus*.

O fato de, ante o comportamento objetivante da consciência e de sua consumação na ciência, haver uma camada muito mais profunda no comportamento humano e na experiência humana de mundo, com a qual a filosofia tinha de lidar, correspondia à nossa própria insatisfação com o neokantismo. No entanto, o fato de se apresentar com isso uma tarefa ontológica ligada à necessidade de pensar um “ser”, que não seria um ser-

¹³⁷ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 148.

¹³⁸ Superar a centralidade da memória [que é fundamental também pra Aristóteles e Agostinho, autores das principais investigações sobre o tempo], entendida como faculdade de presentificação, significa libertar-se de uma concepção da temporalidade centrada no presente. Em *Ser e Tempo*, após introduzir os conceitos de conjuntura e mundo como totalidade de significância à qual o *Dasein* está sempre já referido numa relação de familiaridade, Heidegger afirma que é através do existencial “compreensão”, que será analisado no §31, que o *Dasein* mantém ou retém (*halten*) essa totalidade de significância em uma abertura prévia (Cf. *Sein und Zeit*, p. 87). Lembrando que essa abertura prévia é a familiaridade, e que o adjetivo “prévio”, aqui, possui o significado técnico equivalente à compreensão concreta existencial do *Perfekt*, “perfeito a priori”, não construído [cf. p 50], transcendente, fático *sempre-já*. “Não o onticamente passado, mas o a cada vez anterior, ao qual somos *retro*referidos na pergunta pelo ente enquanto tal” (Cf. p. 85, nota). Lembrando também que “sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de algo”; o compreender retém/sustenta o horizonte de interpretação (§31).

¹³⁹ GADAMER. *O Movimento fenomenológico*. In: Hegel – Husserl – Heidegger, p. 172.

“objeto”, só ganhou consciência filosófica geral por meio da crítica heideggeriana ao conceito de presença à vista”.¹⁴⁰

Sobre o quanto essas preleções foram importantes para a própria filosofia hermenêutica de Gadamer, podemos ter uma dimensão no relato de Jean Grondin no prefácio ao seu livro *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, no qual Grondin conta que, durante um encontro pessoal com Gadamer por ocasião das pesquisas que realizava para a composição da obra, perguntou ao filósofo em que consistia o aspecto universal da hermenêutica, obtendo, para sua surpresa, a seguinte resposta:

No *verbum interius* [...]. A universalidade está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo o que está na alma [...]. Isso provém de Agostinho [...]. Esta experiência é universal: o ‘actus signatus’ nunca coincide com o ‘actus exercitus’.¹⁴¹

Neste contexto, *actus signatus* é elocução predicativa, o discurso realmente externado, e o *actus exercitus*, a palavra interior, na qual o sentido do que se pretende expressar é executado até o fim (isto é, sempre já, previamente), mas cuja expressão na linguagem predicativa é sempre frustrada. Segundo Grondin, a leitura do *actus exercitus* está na origem do *Vollzugsinn* (*sentido de execução*), presente, como vimos, nas primeiras preleções de Heidegger. Não por acaso, Sheehan afirmava, como vimos acima, que este é o “coração” do fenômeno: segundo Grondin, essa concepção é oriunda da doutrina de Santo Agostinho, também denominada de *verbum cordis* (*palavra do coração*), que “alerta-nos a não tomar este sinal linguístico como algo definitivo”¹⁴², mas reconduzi-lo ao “*verbum internum*”, à “palavra interior”, que não está originariamente no enunciado, mas no “diálogo da alma consigo mesma”. Para Heidegger, essa apropriação é decisiva para a transformação da fenomenologia em hermenêutica. É importante, contudo, ter em vista que esta apropriação não consiste em reconduzir o enunciado a uma realidade metafísica em sentido tradicional (isto é, compreender o “prévio” como “sempre presente”), e nem a um irracionalismo (por ser impossível de reconstrução, reprodução ou representação no *lóγος*), mas sim, justamente pretendendo superar essas alternativas, relacioná-lo à vida fática em seu elemento pré-teórico (da qual, como vimos acima, estar já interpretada, ter-prévio e conceito-prévio são constitutivos, e pressupõem a

¹⁴⁰ GADAMER. *O Movimento fenomenológico*. In: Hegel – Husserl – Heidegger, p. 172.

¹⁴¹ GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 20.

¹⁴² GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 78.

temporalidade como um todo), como podemos ver em outra preleção de Heidegger na mesma época:

O modo de sua investigação é a interpretação deste sentido do ser com respeito a suas estruturas categoriais fundamentais: quer dizer, as diferentes maneiras como a vida fática se temporaliza e, temporalizando-se, *fala* consigo mesma (κατηγορεῖν).¹⁴³

[...] investigação que pode definir-se como *hermenêutica fenomenológica* da facticidade.¹⁴⁴

Esses comentários esclarecem algumas afirmações anteriores de Heidegger, como a de que a fenomenologia “fornece o λόγος do fenômeno, λόγος no sentido de *verbum internum* (não no sentido de logicização)”¹⁴⁵, bem como a necessidade de uma crítica da linguagem na qual o *Dasein* se expressa em seu cotidiano. Ao mesmo tempo prepara para a crítica que Heidegger irá desenvolver, durante o seu confronto com Aristóteles, à concepção tradicional de verdade, segundo a qual esta se encontra originariamente no enunciado (λόγος). E, por último, nos mostra que o confronto de Heidegger com a metafísica grega é acompanhado por um confronto com a tradição cristã, temas que estarão explicitamente presentes no *Natorp-Bericht*.

3.3 *NATORP BERICHT* – FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO ONTOLOGIA DA VIDA FÁTICA, APROPRIAÇÃO DA ÉTICA A NICÔMACO E DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO ONTOLÓGICA GRECO-CRISTÃ

3.3.1 **Do ser como substância ao ser como ser-verdadeiro. A história do problema da verdade**

Este texto, escrito em 1922, teve como título original *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da Situação Hermenêutica*, e consiste em uma exposição dos resultados das interpretações fenomenológicas de Heidegger sobre Aristóteles, antecedida de um longo prólogo, a “*Indicação da Situação Hermenêutica*”. Foi redigido rapidamente por Heidegger, para suprir a sua lacuna de publicações recentes, e enviado a Paul Natorp, visando a uma vaga, que seria obtida

¹⁴³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 46.

¹⁴⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 47.

¹⁴⁵ HEIDEGGER. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58.

com sucesso, para trabalhar como professor em Marburg. Devido a esta circunstância, trata-se de uma exposição condensada dos resultados das pesquisas realizadas por Heidegger até então, e ao mesmo tempo um escrito programático, no qual percebemos a antecipação de teses importantes para o projeto filosófico desenvolvido ao longo de toda essa década.

Neste texto encontramos, em formação, a elaboração da fenomenologia hermenêutica como método para a investigação da vida fática, o que aqui se realiza precisamente a partir da apropriação da filosofia aristotélica. Ao tratar da polissemia do termo “vida”, a qual, sempre relativa e fragmentada, constantemente oscila em expressões e interpretações de si mesma, Heidegger faz referência explícita ao problema do ser em Aristóteles (πολλαχώς λεγόμενον)¹⁴⁶. A hermenêutica fenomenológica buscaria reconduzir essas múltiplas expressões da facticidade à sua “unidade originária”. Que ela seja fenomenológica, diz Heidegger, significa que o seu tema, “a vida fática, em seu modo de ser e falar”, é tomada como um fenômeno, cuja estrutura é a “*intencionalidade plena*”, o puro estar-referido-a, que é a primeira atividade fundamental da vida fática, isto é, do cuidado.¹⁴⁷ E sua interpretação – o que, por sua vez, a torna hermenêutica - requer que se ponha a descoberto a influência, em grande parte silenciosa, da “*interpretação greco-cristã da vida*”¹⁴⁸ ou a “*grecização da consciência cristã de vida*”, ou seja, a assimilação das categorias gregas pela teologia cristã, assimilação que determina a compreensão filosófica da “vida” na história ocidental.

o ente em movimento e a particular explicitação ontológica deste ente são as fontes que motivam estruturas ontológicas fundamentais que mais tarde irão determinar de forma decisiva: o ser divino, no sentido especificamente cristão (*actus purus*) e vida intradivina (Trindade), ao mesmo tempo em que a relação ontológica entre Deus e o homem e o próprio sentido ontológico do homem mesmo. A teologia cristã, a “*especulação*” filosófica que está sob sua influência, bem como a antropologia que a acompanha em contextos deste tipo, *se expressam em categorias emprestadas de fora do seu próprio âmbito ontológico*.¹⁴⁹

¹⁴⁶ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 35.

¹⁴⁷ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 47.

¹⁴⁸ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 52.

¹⁴⁹ Cf. HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 76.

Neste ponto, é inevitável, novamente, uma referência a Lutero, monge agostiniano que explicitamente acusou a tradição católica escolástica de ter encoberto o sentido originário da fé cristã ao assimilar os conceitos da metafísica grega, em especial de Aristóteles, dando assim origem à teologia racional. Sabe-se que Heidegger casou-se em 1917 com Elfriede Petri, de religião protestante, à qual o próprio Heidegger se converte em 1918. Uma carta escrita no início de janeiro de 1919 ao padre Engelbert Krebs documenta a crise religiosa e a profunda transformação de Heidegger, sob cuja inspiração ele realizou as suas investigações sobre fenomenologia da religião, acima analisadas. Nesta carta, Heidegger afirma: “convicções gnoseológicas envolvendo a teoria do conhecimento histórico tornaram para mim problemático e inaceitável o *sistema* do catolicismo, mas não o cristianismo e a metafísica (esta, porém, num outro sentido)”.¹⁵⁰ Sobre a sua “vocação interior para a filosofia”, afirma: “é difícil viver como filósofo; a íntima sinceridade diante de si próprio e daqueles a quem se deve ensinar exige sacrifícios, renúncias e lutas, que sempre se mantém estranhas ao artifice científico”.¹⁵¹ A contraposição entre o “homem interior”, em constante luta e labor,¹⁵² e “o artifice científico”, está relacionada não apenas ao “sentido de execução” (*verbum internum*) e “sentido de conteúdo” – ou à facticidade da existência cristã primitiva nas epístolas paulinas -, acima descritos, mas também a uma relação fundamental do “artifice” - assim como da objetividade e da ciência -, em sua “artificialidade”, com a ποιήσις/τέχνη grega, que consiste no alvo central de Heidegger, sendo igualmente significativa em Lutero. É nesse contexto que se situa a menção à diferença irreconciliável entre a historicidade e o “sistema do catolicismo”, e é importante ressaltar que a desavença de Lutero com a escolástica remonta à interpretação da passagem da carta de São Paulo aos Romanos, na qual o apóstolo afirma: “De fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como seu poder eterno e sua divindade, podem ser contempladas, através da inteligência, nas obras que ele criou”.¹⁵³ Nesta passagem a patrística e a escolástica teriam visto a legitimação para a apropriação cristã da metafísica, visto que a contemplação da obra criada leva ao criador. Lutero, ao contrário, considerou

¹⁵⁰ *Apud* VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 63.

¹⁵¹ *Apud* VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 63.

¹⁵² Santo Agostinho: “eu trabalho certamente aqui e trabalho dentro de mim mesmo: tornei-me, para mim mesmo, terra de dificuldade e de intenso suor”. Citado por Heidegger em *Sein und Zeit*, p. 44.

¹⁵³ Epístola aos Romanos, I, 20.

essa interpretação um erro fundamental,¹⁵⁴ a ela se opondo frontalmente nas teses XIX e XX¹⁵⁵ das *Disputationes* de Heidelberg, em 1518, com base na sequência da mesma epístola¹⁵⁶ e principalmente nos dois primeiros capítulos da *Primeira Epístola aos Coríntios*¹⁵⁷, à qual Heidegger, na *Introdução a Que é Metafísica?*, de 1949, ainda remete os teólogos.

Nessa passagem, entretanto, o objetivo de Heidegger é chamar a atenção para a diferença entre a filosofia e a teologia, e isso em uma direção diferente da de Lutero, diferença também presente nos textos de Heidegger sobre Aristóteles dos anos 20: se, por um lado, Heidegger se apropria da tese de Lutero sobre o obscurecimento da experiência da fé provocado pela metafísica aristotélica, por outro lado Heidegger parece iniciar a enfatizar, nesta época, o aspecto oposto do problema, a saber, o obscurecimento da problemática genuinamente filosófica, ocasionado pela intromissão da problemática teológica, que impede um confronto decisivo e direto com a filosofia grega a partir de si mesma e de seu próprio mundo. O abandono temático do cristianismo primitivo em favor de um confronto intenso com Aristóteles parece ter esse sentido, embora permaneça a influência de Lutero na recusa da escolástica e sua concepção do mundo como obra criada e do ser como substância.

Assim, conforme lemos nas páginas iniciais do *Natorp-Bericht*, é necessário desencobrir as “experiências e motivações filosóficas fundamentais” desta tradição, o que só pode ser feito, segundo Heidegger, através da destruição (*Destruktion*). De acordo com Enrico Berti,

No caso particular de Aristóteles, o que deve ser desconstruído é a interpretação de seu pensamento dada pela escolástica e retomada pela neo-escolástica: por meio desta desconstrução, devem-se descobrir as estruturas lógicas e ontológicas centrais da filosofia aristotélica, isto é, a sua ontologia, que contém a concepção aristotélica do ser, a sua ética, que

¹⁵⁴ Cf. tb. PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 43.

¹⁵⁵ LUTERO, Martinho. *Debate de Heidelberg*, p. 39: “19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; 20. Mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz”.

¹⁵⁶ I Romanos, 1, 22: “Pretendendo ser sábios, tornaram-se tolos”.

¹⁵⁷ I Epístola aos Coríntios, 1, 22: “De fato, quando Deus mostrou a sua sabedoria, o mundo não reconheceu a Deus através da sabedoria. Por isso através da loucura que pregamos, Deus quis salvar os que acreditam. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que é motivo de escândalo para os judeus e loucura para os pagãos”.

contém a concepção de vida, e a sua física, que contém a concepção de movimento.¹⁵⁸

Neste contexto, para além da influência da problemática teológica e religiosa, foi a fenomenologia de Husserl que possibilitou uma ruptura filosófica com esta tradição e a transformação no modo de interpretar Aristóteles. Na conferência autobiográfica *Meu Caminho para a Fenomenologia* Heidegger dá uma descrição precisa deste momento:

Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações Lógicas*, sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do “Significado múltiplo do ente”. [...] Nela descobri – antes conduzido por um pressentimento do que por orientado por uma compreensão fundada – o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se apresenta (*Anwesende*), seu desocultamento e seu mostrar-se (*Entbergung*). Aquilo que as investigações redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal. [...] deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano.¹⁵⁹

Assim, Heidegger é levado a uma nova leitura de Aristóteles a partir do contato com a fenomenologia de Husserl, que abriu novas possibilidades para a investigação sobre o significado múltiplo do ente e sobre modo de ser da verdade, ao mostrar que “existe uma evidência antepredicativa na qual a evidência do juízo encontra seu fundamento”.¹⁶⁰ Movido por esta descoberta, Heidegger, em sua interpretação fenomenológica da filosofia aristotélica, se afastará da interpretação proposta por Brentano, considerado superado por Husserl: “Em Brentano, Husserl vislumbrou o decisivo, e por isso ultrapassou-o de maneira a mais radical”.¹⁶¹ À questão colocada por Brentano, Heidegger pretenderá uma nova solução a partir da fenomenologia, não mais colocando a “substância” como o significado fundamental do ser, mas o “ser como verdadeiro”, influenciado principalmente pela *Sexta Investigação Lógica*, na qual a verdade é pensada como o manifestar-se do ser à intuição imediata.

¹⁵⁸ BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*, p. 76.

¹⁵⁹ HEIDEGGER. *Meu Caminho para a Fenomenologia*, p. 498.

¹⁶⁰ ESCUDERO J. *Heidegger e a Filosofia prática de Aristóteles*, p. 30.

¹⁶¹ HEIDEGGER. GA 61, p. 16.

Conforme ressalta Enrico Berti,

a intuição categorial, com efeito, da qual fala Husserl na *Sexta Investigação Lógica*, é por ele concebida em analogia com a intuição sensível, isto é, como apreensão imediata, porém não de um dado sensível, mas dos elementos simples utilizados no juízo, a saber, as essências.¹⁶²

Essa concepção levará Heidegger a se opor frontalmente à teoria tradicional sobre a “verdade”, que a define como a adequação entre pensamento e objeto, que se manifesta originariamente no juízo. Tal teoria, pretensamente fundada em Aristóteles e formulada por Tomás de Aquino como *adequatio intellectus et rei*, vigorará ainda na modernidade, como base da teoria epistemológica da “representação” (*Abbild-Theorie; teoria da cópia, imagem*). A partir da interpretação fenomenológica de Aristóteles, Heidegger não apenas negará que este seja o sentido mais originário da verdade, como também qualquer relação de Aristóteles com tais teorias:

O sentido de ἀληθές, entendido como o *Dasein (da-sein)* desocultado, em si mesmo visado, não é de modo algum explicado a partir do juízo, e portanto também não reside originariamente no juízo nem está referido a ele. ἀλήθειν não significa “apoderar-se da verdade”, mas sim tomar em custódia o ente, enquanto tal visado e a cada vez visado, enquanto desvelado. A αἴσθησις, o *perceber (Vernehmen)* no modo sensível, não é “também” chamada verdadeira a partir de uma transposição do “conceito de verdade” do λόγος, mas sim, de acordo com o seu próprio caráter intencional, ela é aquilo que em si mesmo originariamente dá o seu horizonte intencional.¹⁶³

E o que se mostra neste horizonte intencional, como vimos acima, é, de modo imediato, o próprio ente em seu estado de desoculto. Para que um objeto esteja acessível ao juízo ou enunciado (λόγος), o respectivo âmbito de objetos deve estar já desvelado, e neste desvelamento do ente reside o sentido originário da verdade. Ao acentuar o sentido da *a-lethéia* como des-ocultação, Heidegger justamente pretende acentuar que a verdade não é algo simplesmente dado, passível de posse, mas uma atividade (execução), razão pela qual Heidegger igualmente enfatiza o sentido verbal de “ἀλήθειν”, ser-verdadeiro. Precisamente porque “ἀλήθειν não significa “apoderar-se da verdade”, Heidegger prefere traduzir a passagem citada como “modos nos quais a alma realiza a custódia do ser na verdade”, ao invés da tradução tradicional – e, segundo Enrico Berti, mais literal - “modos nos quais a alma possui a

¹⁶² BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*, p. 73.

¹⁶³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 63.

verdade”. Essa tradução interpretativa evoca o que Heidegger considera o sentido grego, originário, de verdade (*a-lethés*) - literalmente, *des-ocultação*.

Aristóteles concebe o estar oculto como algo em si mesmo positivo, e não é uma casualidade que para os gregos o significado de “verdade” se caracterize – segundo seu sentido e não apenas gramaticalmente – de maneira privativa. O ente, apreendido nas suas possíveis “determinações como-algo”, não está simplesmente aí presente, senão que constitui uma “tarefa”. E o ente, considerado em seu modo de estar desvelado (ὄν ὡς ἀληθές), é aquilo que há de ser custodiado e posto ao abrigo de uma possível desaparecimento.¹⁶⁴

Dessa concepção originária da verdade surgem questões importantes. Devemos constatar, em primeiro lugar, que a “tarefa” filosófica nasce, em última instância, do próprio modo de ser da verdade. Pois, na medida em que o ente imediatamente desvelado pode ser tomado “como isto ou aquilo”, há sempre o risco de encobrimento, que pode ocorrer em qualquer comportamento em relação ao ente, e especialmente no ato de proferir enunciados sobre ele. E é justamente porque o enunciado também pode encobrir, que a verdade não está essencial e originariamente nele. Esta propensão ao encobrimento, característica do enunciado, coloca, por sua vez, a exigência de uma reflexão sobre a especificidade da linguagem filosófica, também constituída de enunciados. “O ser-verdadeiro do λόγος que nomeia constitui seu sentido somente segundo um desvio do ψευδός”¹⁶⁵. No §44 de *Ser e Tempo*, no qual novamente se desenvolve esta interpretação da verdade a partir da palavra grega *a-lethéia*, Heidegger afirma:

O recurso a tais provas documentais deve evitar cair em uma desenfreada mística das palavras; entretanto, em última instância forma parte do ofício da filosofia preservar (*bewahren*) a força das palavras mais elementares nas quais o *Dasein* se expressa, impedindo o seu nivelamento pelo entendimento comum a um plano de incompreensibilidade, que por sua vez opera como fonte de pseudo-problemas.¹⁶⁶

Nesta passagem, conforme destaca Róbson Reis,

Heidegger aponta para a historicidade própria aos conceitos e à terminologia filosófica. Como a própria existência humana, a história dos conceitos filosóficos é caracterizada por um movimento de perda e ruptura, resultando como parte essencial da atividade construtiva da investigação

¹⁶⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 65.

¹⁶⁵ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 64.

¹⁶⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 220.

filosófica um esforço de preservação, mais exatamente de preservação da força elementar das palavras.¹⁶⁷

Para Heidegger, portanto, a natureza da investigação filosófica, isto é, sua linguagem, seus problemas e sua tarefa, está em íntima conexão com a sua reflexão sobre a historicidade da verdade e da vida humana, que, em contrapartida, exige uma preservação ou conservação. O termo “*bewahren*” (*preservar*), utilizado na passagem citada de *Ser e Tempo*, possui o mesmo radical de “*Verwahrung*”, traduzido acima como “custódia”, e também da palavra alemã “*Wahrheit*”, que significa “verdade”. Neste sentido, a hermenêutica fenomenológica se realiza como “destruição” da tradição, mas sua tarefa é, ao mesmo tempo, conservar aquilo que a tradição transmite. Esta ambivalência pertence à própria historicidade que caracteriza a vida humana e a filosofia em sua facticidade e concretude, isto é, ao “movimento de perda e ruptura” segundo o qual a tradição, ao mesmo tempo, transmite e encobre.

Este elemento ambivalente nos mostra sob outro aspecto o modo como a ontologia fundamental de Heidegger se estrutura a partir da investigação sobre o ser como ser-verdadeiro. A partir deste elemento ambivalente, compreendemos a necessidade de buscar tal fundamentação e unidade, em uma época fragmentada, dominada pela ciência e em profunda crise de sentido. Compreendemos também a necessidade de uma hermenêutica histórica do problema, e por que Aristóteles, especialmente, proporciona um solo fértil para este projeto, pois em sua obra, essa intuição grega da verdade alcança a máxima expressão filosófica, na descrição dos modos através dos quais “a alma realiza a custódia do ser na verdade”, determinando, desde a origem, toda a tradição herdada. E compreendemos, por fim, a ambivalência da interpretação de Heidegger sobre Aristóteles, ressaltada por Berti: “Esta atitude ambivalente em relação a Aristóteles, de destruição e simultaneamente de apropriação, caracteriza o *Natorp-Bericht*, primeiro documento importante da atitude de Heidegger para com Aristóteles”¹⁶⁸. Em seu aspecto crítico, esta interpretação afirma que Aristóteles concedeu primazia a um destes modos, a τέχνη, deixando-a encobrir o fenômeno mais originário da πράξις, encobrimento que se perpetuaria na tradição da ontologia, que por isso precisa ser destruída. Neste sentido, o que Heidegger pretende é uma destruição da τέχνη para desencobrir a πράξις.

¹⁶⁷ REIS, R. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p. 100.

¹⁶⁸ BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*, p. 103.

Mas mesmo essa predominância da τέχνη tem o seu aspecto positivo, na medida em que ela se mostrará como o fundamento metafísico do primado da ἐπιστήμη e da teoria, retirando a centralidade que esta manteve em toda a filosofia moderna, inclusive na fenomenologia de Husserl. Ou seja, ao retomar a análise aristotélica dos modos de ser na verdade, Heidegger pretende retomar o momento, a situação na qual essas possibilidades do *Dasein* se colocaram explicitamente, enquanto tais, para uma decisão fundamental cujas repercussões ainda hoje são exercidas.

A investigação [de Aristóteles] está determinada em sua origem pelo trato orientado para as ocupações mundanas, e só sobre a base desta origem resulta compreensível a modalidade de seu trato [...]. A compreensão que observa e determina (ἐπιστήμη) é somente *um* modo de custodiar o ente: o ente que, necessariamente e na maioria dos casos, é o que é. No entanto, existe outra modalidade do trato que consiste em orientar-se pelas coisas, em ocupar-se delas e discuti-las e em que se tem que haver com entes que podem ser de outra maneira: com entes que devem ser primeiramente realizados, manipulados ou produzidos no trato mesmo. Esta maneira de custodiar o ente é própria da τέχνη.¹⁶⁹

3.3.2 Os modos do ser-verdadeiro no Livro VI da *Ética a Nicômaco* e o primado ontológico da θεωρία

Na medida em que a verdade é compreendida ontologicamente, isto é, como a desocultação do ente, resulta clara a relação fundamental entre o problema da verdade e a problemática ontológica. Se, por sua vez, este fenômeno “é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos”, é porque Aristóteles aqui identifica, simultaneamente, o traço fundamental do ser e a atitude básica da vida. Heidegger encontra apoio para esta tese principalmente no livro VI da *Ética a Nicômaco*, salientando que a sua interpretação, “prescindindo provisoriamente da problemática especificamente ética, permite compreender que as ‘virtudes dianoéticas’ são diferentes modalidades que permitem levar a cabo uma autêntica custódia do ser na verdade”.¹⁷⁰ As cinco virtudes apresentadas por Aristóteles, às quais Heidegger aqui se refere, são: τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία

¹⁶⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 60.

¹⁷⁰ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 61.

e voũs. Através delas, a alma “toma sob sua custódia originária o ente que a cada vez se lhe apresenta como *desoculto*”¹⁷¹. O voũs é compreendido por Heidegger como a intuição imediata do ser, que possibilita e orienta qualquer atitude concreta em relação ao ente, e as quatro demais virtudes são compreendidas como modalidades da sua realização, “modos específicos de ativar a vitalidade fundamental do inteligir como tal (voũs, voεĩv). Da mesma maneira, só a apreensão fenomenológica do voũs torna inteligível a conexão estrutural dos fenômenos entre si”,¹⁷² isto é, a unidade dos fenômenos.

O voεĩv tem o caráter fundamental do inteligir (*Vernehmen*). O voũs é o intelecto por excelência (*schlechthin; simplesmente*), quer dizer, em geral aquilo que dá ou possibilita uma direção a qualquer tipo de trato com o mundo. O intelecto, assim como a luz, produz *tudo*, como um poder-dispor de. [...] O voũs dá em geral uma perspectiva, um algo, um “aí”¹⁷³.

O voũs se realiza (*Vollzug*) concretamente “como ἐνεργεία, como atividade - a sua própria atividade (*am Werke - seinem Werke*), isto é, dando-se visão”,¹⁷⁴ como o simples e direto dirigir-se ao ente enquanto desvelado em seu aspecto (εἶδος), que está na base da realização de qualquer outra atividade ou produção no trato cotidiano. E, “do mesmo modo que um utensílio à mão só acede ao seu autêntico ser em seu *ser-útil*, também o *aspecto* (*Aussehen*) dos objetos só se faz visível através do voũs e “no” voũs, como o horizonte [...]”.¹⁷⁵ O que é visado pelo voũs é anterior a qualquer nomeação ou determinação “como-algo”; é o ente simplesmente “como” desvelado, indivisível, “aquilo que em si mesmo não se deixa decompor, não admite nenhuma explicação ulterior”.¹⁷⁶ Por isso, ele é simplesmente verdadeiro; não pode, como o enunciado, ser falso, justamente porque este, ao determinar o ente desvelado “como isto ou aquilo”, realiza uma operação de decomposição e reunião (διαίρεσις e σύνθεσις). O voũs dá à enunciação o seu a-partir-de-onde (*Vonwoaus; ἀρχή*).

¹⁷¹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 62.

¹⁷² HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 62.

¹⁷³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 66.

¹⁷⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 66.

¹⁷⁵ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 67.

¹⁷⁶ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 66.

O λέγειν toma seu ponto de partida da ἀρχή, de tal maneira que mantém esse ponto de partida “à vista” como orientação fundamental. Estes ἀρχαί, enquanto desvelados, são tomados expressamente em custódia na ἐπαγωγή τῶν ἀρχῶν ἐπαγωγή (na indução dos princípios) [...]. A mais alta e mais própria realização (*Leistung*) do νοῦς reside nesta custódia das ἀρχαί correspondentes a cada âmbito de ser.¹⁷⁷

Com relação a essa mais alta realização, destacam-se a σοφία e a φρόνησις, modos nos quais a vida realiza concretamente esta autêntica (*eigentlichen*) custódia do ser na verdade. Ambas são superiores às demais virtudes porque concretamente “custodiam as ἀρχαί de suas respectivas regiões-de-ser”,¹⁷⁸ e a distinção entre elas é que a σοφία, que Heidegger traduz por “puro compreender contemplativo” (*reine hinsehende Verstehen*), “traz em custódia o ente cujo ‘a-partir-de-onde’ (*Von-Wo-Aus*, ἀρχή) e ele mesmo é no modo em que é sempre e necessariamente o que é”.¹⁷⁹ Em contrapartida, a φρόνησις, que Heidegger traduz por “circunspeção solícito-discursiva” (*fürsorgend-besprechende Sichumsehen*), “custodia um tipo de ente que em si mesmo e cujo ‘a-partir-de-onde’ *pode ser diferente (kann anders sein)*”.¹⁸⁰

O termo “*Von-Wo-Aus*” (*a-partir-de-onde*), que é aqui usado por Heidegger para traduzir o termo grego ἀρχή, que tradicionalmente significa princípio¹⁸¹, enfatiza o sentido do ἀλήθεύειν, em sua forma fundamental que é o νοῦς, como aquele perceber que dá uma perspectiva, um εἶδος, um direcionamento, um “aí”, conforme Heidegger também se refere ao νοῦς em outras passagens. Nesses termos, podemos mais uma vez perceber a clara relação com o problema, apontado acima, em função do qual Husserl desenvolveu a noção de “horizonte”. Como dizia Aristóteles, cada percepção pressupõe a percepção desta percepção, e para evitar um regresso ao infinito, é necessário que haja um perceber que percebe a si mesmo. Articulando aqui a terminologia de Husserl e de Aristóteles, Heidegger afirma que o νοῦς é aquele simples perceber, “aquilo que em si mesmo originariamente dá o seu horizonte intencional”.¹⁸²

¹⁷⁷ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 67.

¹⁷⁸ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 65.

¹⁷⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 67.

¹⁸⁰ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 68.

¹⁸¹ Em outros momentos, inclusive em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza do termo *Woraufhin, em-vista-de-quê*.

¹⁸² HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 63.

Enquanto este puro perceber, o *voûs* é sempre verdadeiro, e o risco de falsidade, como vimos, está em tomar ou determinar o que é aberto em sua possibilidade “como isto ou aquilo”, ou seja, a decisão por uma possibilidade pode restringir, isto é, encobrir outras. Heidegger considera que Aristóteles se deixou decidir unilateralmente por uma das possibilidades, menosprezando o *voûs* da *φρόνησις* e compreendendo-o predominantemente a partir da *τέχνη/ποίησις*, o que o teria levado a dar primazia à *σοφία*.

Heidegger pretende, portanto, alcançar ontologicamente o solo fundamental no qual essa decisão pôde ser tomada e, a partir dele, retomá-la (recuperá-la, repetí-la). Como veremos a seguir, fenomenologicamente, a *φρόνησις* representa, para Heidegger, justamente o “instante da decisão” (*καιρός*). Historicamente, por sua vez, a decisão de Aristóteles pela *τέχνη* decide ao mesmo tempo toda a tradição da ontologia. Nas palavras de Heidegger,

o que se manifesta através da *φρόνησις* é um desdobramento em que se encontram situados o homem e o ser da vida, desdobramento que resulta decisivo para o destino histórico-espiritual da explicação categorial do sentido ontológico da facticidade.¹⁸³

Aqui comprovamos, de modo mais concreto, que a interpretação da filosofia aristotélica proporciona ao projeto de Heidegger um solo mais fundamental dos pontos de vista ontológico, fenomenológico, e histórico, e compreendemos também por que este projeto ontológico se constitui como uma fenomenologia hermenêutica.

Não é casual, portanto, que Heidegger destaque, acima, termos como “obra” (*Werke*, *ἐνεργεία*) e “produção” (*herstellen*; *ποιεῖν*) como designadoras da atividade do *voûs* em Aristóteles; a tese de Heidegger é de que “o âmbito ontológico dos objetos do trato (*πούμενον*, *πρᾶγμα*, *ἔργον*, *κινήσεως*) e os modos de nomear próprios do trato [...] fixam o horizonte do qual se obtêm as estruturas ontológicas fundamentais do objeto “vida humana” e, por conseguinte, os diferentes modos de nomeá-la e determiná-la discursivamente”.¹⁸⁴ Assim, no mundo grego, a estrutura ontológica do ser humano “resulta compreensível a partir da ontologia do ente no modo de uma determinada atividade e a partir da radicalização ontológica da ideia *desta*

¹⁸³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 71.

¹⁸⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 58.

atividade”,¹⁸⁵ a qual é, segundo Heidegger, a ποιήσις, que acaba por determinar a ontologia e a terminologia aristotélicas:

O que significa em geral ser para Aristóteles? Como é este ser acessível, compreensível e determinável? O âmbito de objetos que presta o sentido originário de ser é o dos objetos produzidos, o dos úteis, empregados no trato cotidiano com o mundo. Assim, o horizonte ao qual tende a experiência originária do ser não se assenta no âmbito ontológico das coisas concebidas à maneira de um objeto que se apreende *teoreticamente* em seu conteúdo real, senão que remete ao mundo que comparece no trato da produção, da execução e do uso dos objetos produzidos. Aquilo que foi finalizado na atividade do trato produtivo (ποίησις), aquilo que está à mão e disponível para uma eventual utilização: isto é o que propriamente é. Ser significa *ser-produzido* e, enquanto algo que resulta significativo para o trato, também significa ser disponível.¹⁸⁶

Enrico Berti ressalta que essa interpretação da ontologia aristotélica identificando “ser” e “ser-produzido” permanece contestável, apesar de Heidegger procurar justificá-la a partir de passagens da *Metafísica* e da *Física* nas quais Aristóteles oferece exemplos extraídos da medicina, da estatuária e da arquitetura. Na preleção sobre o *Sofista*, teremos a oportunidade de acompanhar em detalhe como Heidegger constrói essa interpretação. Por ora, o que é importante aqui observar é o desdobramento que Heidegger dá a essa interpretação, ao estendê-la para a οὐσία, que é a “propriedade de ser conforme o aspecto”.

Οὐσία porém conserva, tanto em Aristóteles como também mais tarde, o sentido originariamente prático de bens familiares (*Hausstandes*), de bens patrimoniais (*Besitzstandes*), de bens disponíveis para o uso no mundo circundante. O termo οὐσία designa, pois, *bens, posses, propriedade, haveres (Habe)*. Aquilo que no trato é custodiado como o ser do ente, aquilo que caracteriza o ente como *haveres*, é o seu *ser-produzido (Hergestelltsein)*. Na produção (*Herstellung*), o objeto do trato vem ao seu aspecto (*Aussehen, aparência*).¹⁸⁷

É, portanto, o ser como οὐσία que Heidegger interpreta como ser-produzido, precisamente o sentido mais fundamental, não apenas para Brentano e para a escolástica, mas determinante de toda a tradição. Como salienta Enrico Berti, se Heidegger aqui ainda compartilha desta interpretação da ontologia aristotélica, que compreende o ser como substância, é para, neste aspecto, recusá-la, juntamente com a teologia racional dela derivada e a própria metafísica como ontoteologia.

¹⁸⁵ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72.

¹⁸⁶ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 57.

¹⁸⁷ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 58.

Portanto, o que está em jogo neste confronto de Heidegger com Aristóteles é a raiz ontológica do primado da teoria e da substância na metafísica ocidental, que está relacionado à concepção do ser como *ser-produzido*. E, sendo a ποιήσις o ato de produzir, a σοφία seria compreendida por Aristóteles a partir da radicalização do modelo da τέχνη, do “ato de produzir segundo um plano”. Em que consiste essa radicalização?

O movimento de produção encontra seu fim naquilo que resulta produzido, acabado. Enquanto tal, é um ato sempre imperfeito, pois, quando realiza seu fim, nele se extingue; o objeto produzido, pronto, lhe permanece externo. A σοφία, diferentemente, é o ato que descobre explicitamente sua própria ἀρχή; por isso, é o movimento que sempre já chegou ao seu fim, sem deixar de ser movimento; este movimento ou atividade visa, tende, à própria realização, e por isso é atividade pura, perfeita (transitivo/intransitivo).

Assim, a σοφία se torna o modelo supremo da atividade que sempre já chegou ao seu fim, do movimento acabado. Retornamos assim ao problema que apontávamos acima, quando mencionávamos o problema do mundo da vida em Heidegger e Husserl. Após colocar o problema da coincidência e identidade entre o pensar e o pensado, ou entre o ver e o visto, Aristóteles conclui que somente o θείων como νόησις νοήσεως, isto é, pensamento de pensamento, satisfaz a ideia de atividade pura. Por isso, afirma Heidegger, “o θείων expressa o caráter ontológico supremo que resulta da radicalização da ideia do ente-em-movimento”, e “o θεωρεῖν encarna a atividade mais pura de que a vida dispõe”.¹⁸⁸

o νοῦς – enquanto inteligir puro – se encontra em sua atividade genuína quando renuncia a toda ocupação *prática* e quando *simplesmente* se limita a inteligir; em segundo lugar, o inteligir puro é como tal a atividade que, na medida em que tem em/à vista o puramente inteligível, chegou a seu fim; é uma atividade que não somente não se detém, mas que é justamente *movimento* enquanto chegou ao seu fim.¹⁸⁹

E, conforme já afirmamos, essa primazia do θεωρεῖν se dá em detrimento da φρόνησις-πρᾶξις, o que é perceptível, segundo Heidegger, no fato de que esta nunca chegou a ser pensada positivamente, mas sempre negativamente, em contraposição

¹⁸⁸ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 75.

¹⁸⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72.

ao modelo de movimento da produção, tomado como parâmetro. Ou seja, o ser do ente custodiado pela φρόνησις,

o assunto da ocupação, nunca foi caracterizado ontologicamente de uma maneira positiva, mas apenas formalmente como aquilo que também pode ser de outra maneira, como aquilo que não é sempre e necessariamente como é. Esta caracterização ontológica se realiza por contraste, confrontando *negativamente* [o ser deste assunto] a outro diferente e *autêntico*. Por outro lado e de acordo com seu caráter fundamental, este ser não se pode explicar a partir do ser da vida humana como tal, senão que em sua estrutura categorial resulta de uma *radicalização ontológica – realizada* de uma maneira determinada - *da ideia do ente em movimento*. Para este mesmo ente e com o fim de pôr de relevo seu sentido estrutural, se recorre ao movimento prototípico do *produzir* segundo um plano. Ser significa *estar-finalizado*, o ser no qual o movimento chega ao *seu fim*. O ser da vida é considerado como uma atividade que encontra em si mesma seu fim; o ser da vida se encontra nesta atividade quando a vida humana chega a seu fim com respeito à sua possibilidade de movimento mais própria: a possibilidade do inteligir puro. Esta atividade é própria da ἐξις [do modo de ser; disposição] que se conhece como σοφία.¹⁹⁰

É possível perceber claramente que, em *Ser e Tempo*, ainda se mantém a ideia de que a predominância da τέχνη teria sido responsável pelo esquecimento da πράξις. Segundo Heidegger,

“os gregos tinham um termo adequado para designar “as coisas”: πράγματα, isto é, aquilo com que temos de nos haver no trato da ocupação (na πράξις). Deixaram, porém, ontologicamente na obscuridade precisamente o caráter especificamente “pragmático” dos πράγματα, determinando-os “de imediato” como “meras coisas”.¹⁹¹

Em uma nota feita posteriormente a esta passagem, Heidegger acrescenta: “Por quê? εἶδος - μορφή - ὕλη! Mas a partir da τέχνη e, portanto, uma interpretação ‘artificial’! [...]”.¹⁹² Esta nota, escrita por Heidegger sobre o seu exemplar de *Ser e Tempo* de uso pessoal, mostra a sua persistência nesta tese fundamental, já enunciada de modo radical no *Natorp-Bericht*. A fenomenologia hermenêutica da vida fática manteve, portanto, como um de seus eixos centrais o confronto com a ontologia da ποίησις e da τέχνη, que obstruiu o caminho para uma compreensão positiva da vida.

Aristóteles, pois, extrai o sentido da “filosofia” através da interpretação de uma atividade fática do cuidado de acordo com a sua tendência última. Contudo, este trato puramente contemplativo se revela como um tipo de trato de cujo horizonte fica excluído, precisamente, o fenômeno da vida mesma em que esse trato está ancorado. Porém, na medida em que esse

¹⁹⁰ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 71.

¹⁹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 68.

¹⁹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 68, nota.

trato - entendido como compreensão pura – se desdobra na vida, é vida graças à sua atividade como tal.¹⁹³

Ou seja, Aristóteles não extrai o sentido da vida e da filosofia a partir da vida em si mesma, mas a partir da radicalização da ideia do ente em movimento, este compreendido como movimento produtivo. Por outro lado, Heidegger vê na φρόνησις aristotélica, a virtude que custodia a vida e o seu ser, a possibilidade de desenvolvimento da investigação que Aristóteles deixou de realizar.

A φρόνησις custodia em seu ser mais próprio o horizonte no qual se desdobra o trato que a vida humana mantém consigo mesma, assim como o modo de levar à prática esse trato. A πράξις é um trato deste tipo: o trato que simplesmente atua, o trato que não responde ao modo da produção, senão que única e exclusivamente obedece ao critério da ação. A φρόνησις é a vida em seu ser enquanto co-temporalizante esclarecimento do trato com o mundo circundante.¹⁹⁴

A φρόνησις abre a situação dispondo-se a se ocupar dela, situação que é compreendida como aquilo que se dá, se mostra, no instante, e ao mesmo tempo como aquilo que requer uma solução, uma ação. Ou seja, ao mesmo tempo em que é uma “αἴσθησις, visão imediata do instante”, “a φρόνησις se projeta para o ἔσχατον”,¹⁹⁵ que é o fim último para o qual aponta a situação concreta. Assim, ao mesmo tempo em que ela situa o agente, o faz justamente enquanto ultrapassa a situação. “A φρόνησις, enquanto discursiva e reflexivo-cuidadosa, (*fürsorglich-überlegende*), somente é possível porque ela é primariamente uma αἴσθησις, uma visão abrangente (*Übersehen*) e simples do instante”.¹⁹⁶ Assim, nela se desvela unitária e originariamente uma articulação do ser da vida, do mundo e dos demais entes com os quais ela se ocupa, incluindo a abertura ao passado, ao presente e ao futuro.

A interpretação concreta mostra como se constitui na φρόνησις esse ente, o καιρός. [...] A φρόνησις faz acessível a situação do agente (*Lage des Handelnden*), ao fixar o οὐ ενεκα, o motivo pelo qual atua (*Weswegen*), ao pôr o exato para-quê, ao compreender o “agora”, e na prescrição do como (*Vorzeichnung des Wie*).¹⁹⁷

¹⁹³ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 75.

¹⁹⁴ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 68.

¹⁹⁵ Na preleção sobre *O Sofista*, o ἔσχατον será compreendido também como o instante concreto; o último enquanto não mais divisível.

¹⁹⁶ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 69.

¹⁹⁷ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 68.

ato de “produzir segundo um plano”, um εἶδος, um referencial subsistente, estático – e insuficiente para determinar a temporalidade da vida, isto é, a unidade entre o “já” e o “ainda não” como constitutivos do ser de um ente.

Na φρόνησις, portanto, Heidegger encontra uma possibilidade de aprofundamento das questões levantadas na preleção do semestre anterior ao *Natorp-Bericht*, isto é, a possibilidade de temporalizar ou concretizar a definição que Aristóteles só indicou formalmente: o ente cujo ser consiste em “poder ser de outro modo”.

3.4 PLATÃO - O SOFISTA – OS MODOS DO SER-VERDADEIRO EM ARISTÓTELES E SUA HIERARQUIA: O PRIMADO DA PRESENÇA NO CONCEITO GREGO DE SER.

3.4.1 Introdução à investigação sobre o ἀλήθειν e seus modos. Critérios: λόγος, temporalidade e descobrimento dos princípios.

Em 1924, Heidegger ministra uma preleção sobre o diálogo platônico *O Sofista*, cuja análise é precedida por uma longa consideração introdutória dedicada a Aristóteles. Por se tratar de uma preleção, diferentemente do *Natorp-Bericht*, não se destaca tanto, neste escrito, a radicalidade de Heidegger frente à história da filosofia em sua totalidade, mas, em contrapartida, ele apresenta de modo muito mais detalhado as interpretações de Heidegger sobre a filosofia aristotélica, em especial sobre a ética, esclarecendo várias teses apresentadas acima e que permanecerão, por vezes de modo implícito, no projeto da ontologia fundamental de 1927.

Na parte introdutória Heidegger realiza uma interpretação da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica*, partindo de uma visão geral dos cinco modos do ἀλήθειν apresentados no Livro VI da *Ética a Nicômaco* - τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς²⁰² -, os quais Heidegger traduz, respectivamente, como “saber-fazer (na ocupação, na manipulação, na produção), ciência, circunvisão (intelecção), compreensão, notar apreendedor”²⁰³. Antes de entrar em detalhes sobre a sua classificação, Heidegger destaca dois sentidos do termo “ἀληθές” (verdadeiro), no

²⁰² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1139 b15 ss.

²⁰³ HEIDEGGER, GA 19, p. 22: Sich-Auskennen (im Besorgen, Hantieren, Herstellen), Wissenschaft, Umsicht (Einsicht), Verstehen, vernehmendes Vermeinen.

contexto da filosofia grega. No primeiro sentido, “verdadeira” é a coisa mesma que se mostra, o “πρᾶγμα”, e não a proposição ou o juízo que se pode fazer sobre ela. Isso significa que o parâmetro adotado por Aristóteles para a classificação dos modos de ser-verdadeiro são os modos nos quais o ente se mostra, e não um conceito científico de verdade. No segundo sentido, verdadeiro é o *Dasein*, já que é a ele que o ente se revela nesses modos. Portanto, neste sentido, o ser-verdadeiro como descobridor (ἀλήθεύειν) é uma determinação ontológica da vida, isto é, do ser do homem. Este, por sua vez, é também determinado pela linguagem (λόγος), de tal modo que o ἀλήθεύειν se realiza em todos os seus modos - com exceção do νοῦς, como ainda veremos - por meio da linguagem, μετὰ λόγου.

O conhecer e o contemplar são sempre um falar, quer pronunciado ou não. Todo comportamento abridor, não apenas o orientar-se cotidiano, mas também o conhecer científico, se realiza no falar. O λέγειν assume primariamente a função de ἀλήθεύειν.²⁰⁴

Em consonância com a compreensão do homem como ζῶον λόγον ἔχον (ser vivo que possui linguagem), Aristóteles distingue os modos do ἀλήθεύειν com base no λόγος, partindo de uma divisão fundamental do λόγον ἔχον (ter linguagem) em dois modos: o ἐπιστημονικόν (o que promove o saber) e o λογιστικόν (o que promove a reflexão). O primeiro contribui para a elaboração do saber, para o conhecimento, enquanto o segundo está relacionado à deliberação (βουλευέσθαι), e contribui para a elaboração da reflexão (*Überlegung*; o considerar circunvisivo) a ela relacionada.

A partir desta primeira divisão, os quatro modos do ἀλήθεύειν μετὰ λόγου são assim divididos: a σοφία e a ἐπιστήμη estão relacionadas ao λόγος que promove o saber, o ἐπιστημονικόν, ao passo que a τέχνη e a φρόνησις estão relacionadas ao λόγος λογιστικόν, que promove a reflexão. Nessa distinção não é mencionado o νοῦς, mas, segundo Heidegger, todos são modos do νοῦς, o qual, quando em relação com o λόγος, torna-se um διανοεῖν. A distinção entre esses dois modos do λόγος, por sua vez, é obtida a partir “do próprio ente que é apropriado no ἀλήθεύειν”: com o ἐπιστημονικόν visamos “o ente junto ao qual as ἀρχαί (princípios) não podem se comportar de outro modo, o ente que possui o caráter de αἰδίων, de sempre-ser (*des Immerseins*) ”.²⁰⁵ Com o λογιστικόν, por sua vez, visamos o ente “que também pode ser diferente”. Este último é o ente com o qual a τέχνη e a φρόνησις lidam. A τέχνη

²⁰⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 27.

²⁰⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 28.

lida com coisas que ainda serão feitas, “que ainda não são aquilo que serão”, ao passo que a φρόνησις torna a situação do agir acessível, isto é, as circunstâncias, que são sempre diversas em cada ação. A ἐπιστήμη e a σοφία, ao contrário, lidam com o ente que sempre já está aí, que não precisa ser ainda produzido.

Heidegger observa que essa divisão não é realizada a partir de uma teoria sobre o ente; não se trata de “dois campos ontológicos que são colocados lado a lado para a consideração teórica”, mas de uma distinção dada no mundo cotidiano. Trata-se de duas perspectivas ou recortes distintos sobre o mundo no qual o *Dasein* natural vive: essa distinção “não é construída, mas reside no horizonte em que se movimenta o ἀλήθειν do *Dasein* natural”:

Casa e sítio têm seu ser sob o céu, sob o sol, que todo dia segue seu curso, aparecendo e desaparecendo todo dia sempre de modo homogêneo. Esse mundo da natureza, que é sempre assim como ele é, é em certa medida o pano de fundo do qual se destaca o poder-ser-diferente.²⁰⁶

A primeira distinção ontológica que se articula no mundo é o mundo da natureza, sempre do mesmo modo, e que serve como pano de fundo sobre o qual o mundo da ação humana, do “poder-ser-diferente”, se desdobra. Por isso, adverte Heidegger, “seria equivocado dizer que se trata de duas regiões do ser, por exemplo, dois campos, que seriam estabelecidos um ao lado do outro para a consideração teórica. Pelo contrário, essa distinção é muito mais o *mundo* e sua articulação ontológica em geral”.²⁰⁷

A partir desta caracterização do “*Dasein* natural”, Aristóteles imediatamente observa que se, por um lado, estas duas partes da alma têm sempre já uma familiaridade com as coisas, “uma certa adequação ao ente, de tal modo que esses dois modos do ἀλήθειν estejam por assim dizer em casa junto ao ente que descobrem”, então, correspondentemente, há em cada um destes modos do ἀλήθειν um comportamento diferente da alma em relação a ele. Ou seja, se a estrutura do ente que se desvela é a cada vez diferente, e o *Dasein* mantém com ele uma familiaridade e um comportamento adequado, então a estrutura do *Dasein* deve também a cada vez se alterar conforme o respectivo ente. Assim, surge também de modo natural a ideia de que para cada modo de ser-desvelado do ente corresponde

²⁰⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 29.

²⁰⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 29.

um modo do ser-desvelador do *Dasein*, tornando clara a articulação entre os dois sentidos de ser-verdadeiro, acima mencionados.

Isso significa, ademais, que o *Dasein* “não se acha em uma abertura homogênea” de si mesmo e do mundo; assim como há diferenças qualitativas entre os diversos entes desvelados, há também diferenças e níveis entre os modos de ser-verdadeiro, o que leva Aristóteles a questionar qual seria o mais excelente entre esses modos, levantando assim a questão sobre qual destes modos do ἀλήθειν é o μάλιστα ἀλήθειν, isto é, o mais verdadeiro, mais desvelador.

O método de Aristóteles para esta investigação consistirá em analisar cada modo do ἀλήθειν a partir de duas questões: 1) como se parece (*aussehen*) o ente por ela descoberto, e 2) se ela também descobre a ἀρχή, o princípio desse ente. “A segunda questão é sempre o critério para saber se o ἀλήθειν é um ἀλήθειν próprio, ou não”.²⁰⁸ O ponto de partida, portanto, é o *Dasein* cotidiano e aquilo que ele naturalmente diz a respeito do assunto investigado, do qual se buscará então os princípios, que por sua vez servirão de critério para avaliar o respectivo ἀλήθειν quanto à sua excelência. Esse procedimento, cabe destacar, será apropriado e amplamente utilizado por Heidegger na sua fenomenologia hermenêutica, também denominada, nos anos 20, hermenêutica da facticidade, que consiste em tomar, como ponto de partida da investigação fenomenológica, o modo como o *Dasein* na sua cotidianidade se encontra interpretado e expresso, ou, como foi dito acima, o modo como a “vida fática se temporaliza e, temporalizando-se, *fala* consigo mesma (κατηγορεῖν).²⁰⁹ Em terminologia fenomenológica, significa partir do modo como o ente investigado se mostra a partir de si mesmo, para torná-lo fenomenologicamente transparente.

Dos cinco modos do ἀλήθειν acima mencionados, os mais corriqueiros são a τέχνη e a ἐπιστήμη. Iniciando pela ἐπιστήμη, observa Heidegger, Aristóteles começa destacando o sentido mais próprio que se atribui ao termo “saber”: “Nós dizemos: o que sabemos não pode ser de outro modo”. Ou seja, aquilo que pode se alterar não é, rigorosamente falando, algo sabido, pois

quando eu não estou agora atualmente junto a ele, ele pode entrementes mudar. Eu mantenho, porém, minha posição. Se ele se alterou, então minha visão se tornou falsa. Em contraposição a isso, o saber é distinto pelo fato

²⁰⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 39.

²⁰⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 46.

de eu continuar sabendo o ente que eu sei, mesmo fora de um visar direto atual.²¹⁰

Saber, no sentido da ἐπιστήμη, remonta ao ente que é sempre, e, de modo correspondente, apenas o que é sempre pode ser sabido. Segundo Heidegger, isso significa: “saber é, portanto, um ter descoberto; ele é conservação do ser descoberto do sabido. Ele é um ser-posto (*Gestelltsein*) em relação com o ente do mundo, que dispõe do aspecto (*Aussehen*) do ente”.²¹¹ A ἐπιστήμη é assim uma ἔξις (disposição, postura) do ἀλήθειν, um modo de estar posto do ser-verdadeiro, no qual o aspecto do ente é conservado, guardado. “O saber, portanto, não precisa ser realizado constantemente, eu não preciso visar constantemente de maneira direta o ente sabido”.²¹² Eu disponho seguramente dessa descoberta, mesmo que não me encontre diante do ente, pois aquilo que eu conheço não está sujeito a alteração. Por outro lado, o contrário se passa com o ente que pode ser de outro modo, do qual, portanto, “eu não tenho saber algum, razão pela qual se diz que o que é histórico (*Geschichtlich*) não pode ser propriamente sabido”.²¹³

Este último comentário de Heidegger sobre a divisão e caracterização dos modos do ser-verdadeiro nos mostra uma conexão direta com a problemática apresentada no início deste trabalho,²¹⁴ a saber, o surgimento da historicidade como um problema filosófico, devido à impossibilidade de apreendê-la teoricamente. Segundo Heidegger, este modo determinado do ἀλήθειν, a ἐπιστήμη, que funda para os gregos a possibilidade da ciência, é o mesmo conceito que orienta toda a teoria da ciência posterior, inclusive a atual. Esse conceito, como vimos, é obtido a partir de uma divisão “natural” no próprio ser para os gregos, divisão cujo critério Heidegger procura explicitar, e o faz identificando aqui uma “estranha” (*merkwürdig*) relação que será, posteriormente, a tese fundamental de *Ser e Tempo*: “o fato de o ente ser determinado com vistas ao ser por meio de um momento do *tempo*”.²¹⁵ Citando trechos da *Física*, *De Caelo* e da *Metafísica*, Heidegger observa que o termo grego αἰδιον, que significa *o que é sempre*, possui a mesma raiz que αἰεί (eterno, “aquilo que se mantém coeso consigo, que nunca é interrompido”²¹⁶,

²¹⁰ ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER.

²¹¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 32.

²¹² HEIDEGGER. GA 19, p. 32.

²¹³ HEIDEGGER. GA 19, p. 33.

²¹⁴ Cf. Capítulo I.

²¹⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 33.

²¹⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 33.

“incessantemente perdurando”) e αἰών (eternidade, presença). Αἰών, por sua vez, também designa o mesmo que “o tempo de uma vida, entendido como o pleno estar-presente”.²¹⁷ Neste sentido, “todo ser vivo possui seu αἰών, seu tempo determinado de presença. No αἰών, expressa-se a extensão do *presente* do qual dispõe um vivente”.²¹⁸ Em um sentido mais amplo, significa ainda “a *duração* do mundo em geral, que é, segundo Aristóteles, eterno, inengendrado, imperecível. Portanto, a existência, tanto do vivente quanto do mundo na totalidade é determinada como αἰών. E o céu (οὐρανός) determina para o vivente o seu αἰών, o seu estar-presente”.²¹⁹

Além disso, observa Heidegger, segundo a *Metafísica*, “o que é sempre é anterior com vistas à presença em relação àquilo que é perecível”,²²⁰ de tal modo que as coisas eternas (αἰδία) são aquilo que constitui o início para todos os demais entes. “Portanto, elas são aquilo que é propriamente. Pois para os gregos ser significa: *presença, estar presente (Anwesendsein, Gegenwärtigsein)*. Por isso, aquilo que é sempre no agora, o ente propriamente dito e a ἀρχή, o princípio, é a origem dos demais entes”.²²¹

Essa breve exposição mostra que toda determinação do ente em seu ser se encontra remetida a algo que é sempre, o que significa, por outro lado, que o ente é determinado a partir do tempo. Esse critério se aplica inclusive ao ente chamado “eterno”, o que não significa exatamente “atemporal”, mas sim o que não pode ser medido pelo tempo. Que ele seja eterno significa, segundo a interpretação de Heidegger, que, por ser sempre presente, sempre agora, não pode ser medido pelos seus agoras colocados em sucessão, e por isso, apesar de ser temporal, não pode ser medido por meio do tempo, já que algo é medido por meio do tempo quando seus agoras são determinados, limitados ou contáveis.

No entanto, para aquilo que é sempre, para aquilo que é constantemente no agora, seus agoras são inúmeros/incontáveis, ilimitados, ἀπειρον. Como os “agoras” infinitos do αἰδίων (eterno) não são mensuráveis, o αἰδίων, o eterno, não está no tempo. Com isso, porém, ele não se mostra como “supratemporal” em nosso sentido. O que não é “no tempo”, ainda é, falando aristotelicamente, “temporal”, isto é, ele é determinado a partir do tempo, como o αἰδίων, que não é no tempo, é determinado pelo ἄπειρον (ilimitado) dos agoras.²²²

²¹⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 33.

²¹⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 33.

²¹⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 34.

²²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1051a19. *Apud* HEIDEGGER. GA 19, p. 34.

²²¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 34.

²²² HEIDEGGER. GA 19, p. 34.

A tese de que a interpretação do ente em seu ser se dá sempre em articulação com o tempo será a tese principal de *Ser e Tempo*, e, mais precisamente, de que toda história da ontologia é determinada pelo primado dado pela ontologia grega a um modo específico do tempo, a presença. Que o que é sempre presente seja o parâmetro, o “a partir de quê” o ente em geral é compreendido, significa que o “sempre” é o critério ontológico último para a compreensão do ente, concepção que se encontra na ontologia e no próprio mundo grego. Mais precisamente, mostra-se aqui uma conexão fundamental entre ἐπιστήμη, presença e a concepção grega do ser. Considerando que o ente transitório só pode ter sua origem em algo que já era antes, de modo que, em última instância, o ente que é sempre é a origem do que passa, e que a primeira determinação da ἐπιστήμη é que ela se refere ao que é sempre, esta constitui a possibilidade de dispor do ente transitório independentemente da presença concreta deste, na medida em que dispõe do seu princípio.

A segunda determinação da ἐπιστήμη é que ela é um ἀποδεικτόν, algo demonstrado. Enquanto tal, ela pode ser comunicada, isto é, ensinada e aprendida. Heidegger observa que esta determinação da ἐπιστήμη está em íntima relação com a primeira: justamente porque o saber da ἐπιστήμη é um dispor do ente independentemente de se estar junto a ele, esse saber pode ser transmitido a outrem sem que este por si mesmo realize tal descoberta. Ele pode ser comunicado abstratamente, assim como a matemática, conforme a comparação que é trazida por Aristóteles nesse contexto. A partir dessa característica se torna visível a limitação da ἐπιστήμη, mais especificamente quanto ao alcance do λόγος que nela opera.

Heidegger procura evidenciar esses limites a partir de uma comparação com o λόγος do retórico. Quando este se dirige ao seu interlocutor, ele toma como ponto de partida o entendimento geral das coisas, partilhado por todos. Neste caso, o objetivo não é uma demonstração científica, mas despertar um convencimento nos ouvintes, a partir da evidência de um exemplo. O caminho da ἐπαγωγή, tradicionalmente traduzido por indução, é, segundo Heidegger, não propriamente um argumentar, mas um puro e simples conduzir (*Hinführen*), que se realiza por meio de um mostrar (*aufzeigen*), através da evidência do exemplo, o universal que todos imediatamente reconhecem, e que será então associado ao caso em discussão, despertando e trazendo para o presente caso a mesma convicção dos ouvintes. O procedimento do retórico consiste em conduzir o ouvinte para uma situação, ou, talvez mais

propriamente, ensinar o ouvinte a se colocar na situação, evocando aquilo que ele mesmo já vê.

A demonstração científica, ao contrário, parte de algo que se sabe ou concorda, e que não é sujeito à discussão, e, por meio do συλλογισμός (silogismo), leva o ouvinte ao saber.

A conclusão a partir daquilo que já é desde o princípio sabido, é o modo de comunicação da ἐπιστήμη. Portanto, é possível ensinar para alguém uma determinada ciência sem que ele tenha visto ou possa ver todos os estados de fato eles mesmos, contanto que ele disponha de determinados pressupostos.²²³

Assim, o συλλογισμός (silogismo) e a ἐπαγωγέ (indução; condução) mostram-se como dois caminhos possíveis para se comunicar algo a alguém, e a ἐπαγωγέ, segundo Heidegger, é mais originária que a ἐπιστήμη, pois esta ensina a partir dos princípios, enquanto aquela, por meio de um ver concreto, exemplar, evidente (παραδειγμάτων), leva até eles:

Esclarecer isso com o que desde o princípio já nos achamos familiarizados é muito mais coisa da ἐπαγωγέ, do modo de esclarecimento do puro ver (*schlichtes Hinsehen*). A ἐπαγωγέ, portanto, é evidentemente o início ou aquilo que abre a ἀρχή (princípio); ela é o elemento mais originário, e não a ἐπιστήμη. Ela conduz de fato originariamente para o καθόλου, enquanto que a ἐπιστήμη e o συλλογισμός são ἐκ τῶν καθόλου (a partir do universal) (Ética a Nicômaco, VI, 3; 1139b29).²²⁴

Deste modo, a ἐπαγωγέ é sempre pressuposta, seja quando se permanece nela, seja quando o objetivo é realizar uma demonstração através do silogismo. A ἐπιστήμη enquanto tal não pode tornar acessível o princípio para a demonstração. “Ela é ἀπόδειξις, mostra a partir de algo, que já é familiar e conhecido. Assim, ela já sempre faz uso de uma ἐπαγωγέ, que ela mesma propriamente não executa”.²²⁵ Isso equivale a dizer que a ἐπιστήμη não torna para ela disponível o ente que é sempre; este ente ainda se encontra velado para ela nas ἀρχαί (princípios), o que significa que a ἐπιστήμη possui uma falha que a impede de ser a βελτίστη ἔξις (melhor estado, disposição) do ἀλήθειν (desvelamento), procurada por Aristóteles. No interior do ἐπιστημονικόν (o que promove o saber), como veremos, esse lugar mais elevado será ocupado pela σοφία.

²²³ HEIDEGGER. GA 19, p. 36.

²²⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 37.

²²⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 37.

Conforme dito acima, o método empregado por Aristóteles na sua investigação dos modos do ἀλήθειν consiste em um duplo questionamento: em primeiro lugar, ele pergunta pelo ente que se abre no ἀλήθειν e, em seguida, se o respectivo ἀλήθειν também abre a ἀρχή, isto é, o princípio do ente em questão. “A segunda questão é sempre o critério para saber se o ἀλήθειν é um ἀλήθειν próprio, ou não”.²²⁶ Neste sentido, Heidegger afirma que a ἐπιστήμη, na medida em que pode ser ensinada, isto é, transmitida mesmo sem a realização efetiva da descoberta²²⁷ por aquele que aprende, no momento do ensinamento, não é uma descoberta própria.

Este mesmo método estará presente na análise da τέχνη, o segundo modo do ἀλήθειν investigado. Assim como a ἐπιστήμη é o desvelamento mais imediato no que se refere ao ἐπιστημονικόν (que promove o saber), a τέχνη é o modo de desvelamento mais imediato no que se refere ao λογιστικόν (que promove a reflexão). E, assim como a ἐπιστήμη, se chegará à conclusão de que a τέχνη também realiza um desvelamento impróprio.

3.4.2 Τέχνη

Passando à análise da τέχνη, a primeira questão, assim como fora feito em relação à ἐπιστήμη, é determinar o ente para o qual a ela tende. Este ente é o ἐσόμενον, o ser-deveniente (*Sein-Werdende*), um um tipo de ente que “está a caminho de seu ser”. Na τέχνη, o saber-fazer está orientado para o ποιητόν, por aquilo que ainda será produzido, ou seja, que ainda não é. A segunda questão refere-se à ἀρχή, isto é, ao princípio desse ente, e à relação da τέχνη para com ele, mais precisamente se ela pode por si mesma desencobrir a ἀρχή do ente para o qual e pelo qual ela se dirige.

Segundo Aristóteles, os entes que são gerados podem vir a ser de modo natural, pelo acaso ou pela τέχνη. Estas três formas de geração implicam três condições fundamentais: algo do qual derivam, alguma coisa por obra da qual derivam, isto é, um agente, e alguma coisa para a qual tendem. As coisas geradas pela τέχνη são as obras produzidas. É para elas, portanto, que tende o movimento da produção; são elas que constituem o τέλος da ποιήσις. Aquilo do qual essas coisas derivam é a sua própria forma, o εἶδος, que se encontra previamente presente no

²²⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 39.

²²⁷ Cf. HEIDEGGER. GA 19, p. 35: “ohne [...] ein eigentliches Aufdecken”.

pensamento ou na alma do artífice, que é aquele por obra do qual essas coisas vêm a ser determinadas pela forma. Temos, portanto, três princípios da ποιήσις: a forma (εἶδος), o artífice e o τέλος.

A arte, a técnica, é definida por Aristóteles como a presença do εἶδος (forma) no pensamento (νόησις) ou na alma (ψυχή). O artífice, portanto, é aquele que possui na alma a forma daquilo que ele produz. O médico, por exemplo, é aquele que possui no seu pensamento o εἶδος da saúde, e o construtor de uma casa aquele que possui previamente o εἶδος desta. Partindo do εἶδος, o processo produtivo passa por dois momentos: o pensamento e a ação. Inicialmente, o artífice antecipa o εἶδος e se questiona quais as condições e os meios necessários para realizá-lo; por exemplo, para restabelecer a saúde de um doente ou construir uma casa. Quando o movimento do pensamento chega ao fim, isto é, encontra o elemento capaz de provocar o efeito desejado, inicia-se a intervenção produtiva propriamente dita, que visa alterar o ente em questão ou trazê-lo ao ser, conformando-o ao εἶδος. Este, portanto, permanece como princípio de todo o movimento, de tal modo, segundo Aristóteles, que se pode afirmar que a casa material provém, em certo sentido, da sua forma (εἶδος).

Segue-se daí que, em certo sentido a saúde gera-se da saúde e a casa gera-se da casa; entenda-se: a material da imaterial. De fato, a arte médica e a arte de construir são, respectivamente, a forma (εἶδος) da saúde e da casa. E por substância imaterial entendo a essência.²²⁸

Na ποιήσις, portanto, o εἶδος, que é a substância imaterial ou a forma, torna-se princípio. E não apenas da coisa produzida, mas da própria τέχνη enquanto ἀλήθειν; o que o ἀλήθειν da τέχνη descobre é como uma determinada coisa pode ser produzida. Ele é o princípio da conexão entre o pensamento (νόησις) e a produção (ποίησις) da coisa. A ποιήσις é o produzir propriamente dito, ao passo que a νόησις, segundo Heidegger, é a sua “iluminação”. Ou seja, o ἀλήθειν da ποιήσις, a τέχνη, é a visão do εἶδος, a partir do qual, na τέχνη, “νόησις e ποιήσις se compertencem. Elas constituem em sua conexão a plena mobilidade da lida”. [...] O εἶδος, portanto, é a ἀρχή de toda a conexão de νόησις e ποιήσις na τέχνη”.²²⁹

É na τέχνη, portanto, que o εἶδος entra em cena como princípio (ἀρχή), o qual, previamente presente na alma do artífice, aponta para o τέλος, estabelecendo a conexão que vai do pensamento até este, que é o ἔργον, a obra pronta. O εἶδος, por

²²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica* 1032 b 14.

²²⁹ HEIDEGGER. *GA* 19, p. 46.

sua vez, é a obra “sem matéria”, que Aristóteles afirma, acima, ser a substância imaterial ou a essência. Como princípio do desvelamento, portanto, o εἶδος possibilita a visualização da casa no *como* de seu *ser produzida*, e este é o ponto importante explicitado pela interpretação de Heidegger: “Sob o solo da τέχνη, o *ser* da casa é compreendido como um *ser-feito* (*Gemachtsein*), que corresponde ao ‘*aspecto*’”.²³⁰ Ou seja, o εἶδος descoberto pela τέχνη possibilita a conexão entre o pensar e o produzir porque compreende, em ambos os casos, o “ser” como “ser-feito”. É esse o pressuposto que possibilita a conexão entre pensar e produzir, razão pela qual Heidegger compara o “aspecto” a um projeto de construção. É neste sentido que o ente, na τέχνη, é determinado como “tornando-se”, ou seja, “a caminho de seu ser”: ela é a capacidade de assim concebê-lo e conduzi-lo neste caminho.

Se algo deve ser produzido, carece-se de reflexão. Antes de todo produzir, o para-quê, o ποιητόν (*o que precisa ser produzido*) está desde o princípio presente; pois ele precisa ter conquistado clareza por meio do τεχνάζειν quanto a qual deve ser o aspecto da obra. Assim, o εἶδος daquilo que precisa ser produzido, por exemplo, a planta de construção, é determinado antes do próprio produzir. A partir dessa planta, o produtor, por exemplo, o mestre de obras, avança em direção à realização da própria obra.²³¹

O τεχνάζειν, comportamento por meio do qual o artífice visualiza o εἶδος, é uma espécie de consideração, a qual, entretanto, não se esgota em si mesma como uma contemplação, mas toma o εἶδος como parâmetro para a condução de um ente ao seu ser. “Ο θεωρεῖν (ver, considerar) da τέχνη não é uma especulação, mas ele dirige a lida com uma coisa na orientação para um com-vistas-a e a-fim-de (*Dafür und Dazu*)”.²³² O εἶδος é presentificado com vistas à produção, o que significa que o aspecto, aqui, não é algo a ser contemplado, mas sim a ser feito. Por isso, ressalta Heidegger neste trecho, o εἶδος é o plano da obra, um projeto de construção, aquilo que torna o artífice capaz de produzir seu artefato, o que torna compreensível a definição de Aristóteles segundo a qual a arte, que é um saber fazer, é a posse de um εἶδος.

Este princípio não se encontra, portanto, na obra (ἔργον) a ser produzida, a qual ainda não é, mas sim na ψυχή (alma) do artífice, ἐν τῷ ποιοῦντι, “no produtor mesmo”. A fim de afastar a aparente trivialidade desta determinação, Heidegger recorre a uma comparação com a φύσις, na qual o ente também é produzido, mas o

²³⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 46.

²³¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 41.

²³² HEIDEGGER. GA 19, p. 40.

princípio deste movimento de produção se encontra na própria φύσις, caracterizando-a como um movimento que “produz a si mesmo”, o que também significa, que possui sua ἀρχή em si mesmo, pois o produtor e o produzido coincidem. E, como a φύσις produz a si mesma, também o seu τέλος permanece nela mesma, o que mostra outra diferença em relação à τέχνη, para a qual, diferentemente, a obra pronta permanece “παρά”, isto é, “ao lado”, “fora”, pois quando a obra acaba ela deixa de ser objeto da ποιήσις (produção), deixa de estar à sua disposição. Isso mais uma vez mostra que o ἀλήθειν da τέχνη está referido a um ente que é em meio a um vir-a-ser, que ainda não é.

Por outro lado, mostra uma limitação, na medida em que o movimento que começa na ποιήσις termina fora dela. Neste movimento, o τέλος, o ἔργον da τέχνη remete para além desta, demarcando os seus limites. O ἔργον a ser produzido “é um ἔνεκά τίπος, ele é ‘em virtude de algo’, ele tem uma referência a algo diverso”,²³³ ao qual a atividade produtora está subordinada. Um sapato, por exemplo, é produzido para um determinado uso, de tal modo que a ποιήσις só detém este ente enquanto ele “ainda não está pronto”,²³⁴ momento após o qual ele passará ao domínio do uso em questão.

Deste modo, o τέλος, que é um dos princípios da ποιήσις, está sempre fora dela. Ela o descobre e o possui apenas sob determinados limites: não totalmente, mas apenas enquanto a obra “ainda não” está pronta; sua finalização marca o limite do alcance da τέχνη, o que, segundo Heidegger, significa “que a τέχνη é um ἀλήθειν (desvelamento) impróprio (*uneigentliches*)”.²³⁵ A τέχνη manifesta uma falta no seu ἀλήθειν (desvelamento), visto que ela em momento algum tem o seu ente “na mão”, isto é, tem o total controle sobre ele. É por isso que a ποιήσις sempre permanece em alguma medida sujeita ao acaso, pois seu resultado final sempre, em alguma medida, lhe escapa. Ela tem domínio sobre o que se produz até um certo limite, mas não totalmente, não do começo ao fim.

Heidegger lembra que essa determinação do εἶδος está relacionada com a “ideia” platônica, o que mostra, por outro lado, que a τέχνη é o modo do ἀλήθειν com base no qual Platão pôde afirmar “que as ideias seriam o próprio ser”,²³⁶ já que

²³³ HEIDEGGER. GA 19, p. 41.

²³⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 42.

²³⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 41.

²³⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 46.

é na τέχνη que o ser vêm à tona como εἶδος. Para Heidegger, como vimos, esse modo do ἀλήθειν é determinante do próprio conceito grego de ser e de toda a ontologia posterior, sendo perceptível a sua presença, conforme apontamos²³⁷, inclusive no reducionismo naturalista do psicologismo. Como vimos, os autores que se voltavam contra o psicologismo, buscando demarcar para o conhecimento um domínio transcendental, isto é, não redutível àquilo que pode ser gerado ou produzido (categoria na qual se incluía o “real”, “natural”, as “representações” e mesmo o “ser”) acabavam se deparando com o problema da possibilidade de acesso a esse domínio, problema relacionado com questões conhecidas da modernidade, como a possibilidade de acesso ao mundo externo ou ao objeto. A relação dessas aporias com a τέχνη talvez encontre seu maior exemplo na formulação de Kant, na qual ele afirma só considerar possível compreender a possibilidade do conhecimento *a priori* se for atribuído ao sujeito um papel ativo na sua constituição, pois “a razão só vê o que ela mesmo produz segundo seu projeto”²³⁸, concepção cuja consequência direta é a de que não temos acesso às coisas em si mesmas, mas apenas a fenômenos.

Essa limitação parece ter sido apontada por Aristóteles, que, em sua análise da τέχνη, conclui que ela não dá o acesso à coisa em si mesma, mas apenas ao seu εἶδος, e que, portanto, este modo do ἀλήθειν não pode ser o mais excelente. Segundo nossa hipótese, Heidegger pretende explorar, em confronto com a história da ontologia, esta crítica à τέχνη que, embora entrevista, não foi completamente desenvolvida por Aristóteles, configurando-se assim como uma possibilidade, deixada em aberto, de uma crítica a toda a ontologia que se tornara predominante desde a antiguidade. O primeiro passo para uma tal crítica consiste em realçar essas limitações da τέχνη, o que pode ser feito a partir de uma comparação com a φρόνησις.

3.4.3 Φρόνησις

O ponto de partida de Aristóteles para a determinação da φρόνησις é o entendimento comum sobre o φρόνιμος, ou seja, aquele que é βουλευτικός (que delibera), capaz de “refletir bem, apropriadamente”, sobre o que é bom para si mesmo. O objeto da φρόνησις é, portanto, aquilo que também “pode ser de outro modo”, mas isso no que se refere àquele mesmo que reflete e delibera, ou seja, ao *Dasein* mesmo.

²³⁷ Cf. Capítulo I.

²³⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à segunda edição, p. 11.

Diferentemente da τέχνη, cujo saber contribui para a produção de algo diverso, a reflexão da φρόνησις, quando se refere a um ἔργον - por exemplo, uma casa -, o faz na medida em que este é um bem para aquele que reflete.

Seu objeto, portanto, não é em primeira instância uma obra (ἔργον), como ocorre na τέχνη, mas é o *Dasein* mesmo, e, mais precisamente, não apenas sob um aspecto determinado, como a saúde ou a força física, mas no tocante ao que é correto e conveniente para o *Dasein* enquanto tal na totalidade. Na φρόνησις o que está em questão sou eu mesmo naquilo que me é mais conveniente, que contribui para eu ser melhor: o fim buscado pela φρόνησις não é o resultado da ação, mas a qualidade, a boa ação (εὐπραξία), o εὖ, o “como” deste agir, que em última instância é a boa vida. Se a φρόνησις também se refere ao ἔργον e aos demais entes, é na medida em que estes contribuem para essa boa ação.

Aquilo sobre o que a φρόνησις reflete, portanto, não se encontra fora, πάρα, pois “o que está em questão é a ζωή (vida) *mesma*; o τέλος possui o mesmo caráter de ser que a φρόνησις”, ou seja, o mesmo modo de ser que o ἀλήθειν. “O τέλος da φρόνησις é um τέλος ἀπλῶς e um οὐ ἔνεκα, um em-virtude-de (*Worumwillen*)”²³⁹, e não “um ἔνεκα τίνος (por causa de algo) ou πρὸς τι (com vistas a algo)”. O desvelamento não se dá em função da obra que lhe é alheia, exterior; ao contrário, o *Dasein*, colocando-se como princípio da ação, toma esse ἔργον em função de si mesmo. Deste modo, o *Dasein* mesmo, e naquilo que lhe é mais próprio, é o princípio da φρόνησις, tanto na medida em que esta, como uma faculdade dele, é posta por ele em movimento, quanto na medida em que ele é o fim último visado por ela. “Essas ἀρχαί (princípios) são o *Dasein* mesmo; este se encontra, se dispõe em relação a si mesmo *de tal ou tal modo*”.²⁴⁰

Mais especificamente, o φρόνιμος reflete somente acerca do *próprio* agir (*das eigene Handeln*), isto é, do que ele mesmo pode fazer e ser, ao passo que, no caso da τέχνη e da ἐπιστήμη, como vimos, há a possibilidade de ensinar e aprender, e com isso a possibilidade de uma transmissão abstrata do que é descoberto, sem a necessidade de que o receptor realize a descoberta por si mesmo. Isso significa, em contrapartida, que na τέχνη reflito sobre algo que não necessariamente eu mesmo farei, porque a técnica pode ser transmitida, e então exercida por outro. Na medida

²³⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 50.

²⁴⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 50.

em que a φρόνησις é um modo do ἀλήθειν voltado primeiramente para o *Dasein* mesmo, o qual, portanto, coloca-se, em seu ser mais próprio, como princípio e fim da φρόνησις, e na medida em que o ἀλήθειν é uma determinação de ser do *Dasein*, Heidegger então conclui que a φρόνησις é um modo do ἀλήθειν no qual o tema, o desvelado, é o próprio ἀλήθειν: “o ἀλήθειν da φρόνησις possui, portanto, em si mesmo a direção da remissão para o ἀληθύνων (verdadeiro) mesmo”.²⁴¹ Por isso, Heidegger verá aqui um modo insigne do desvelamento: o desvelamento que se volta para si mesmo.

Esta última determinação, por outro lado, traz à tona uma outra característica do *Dasein*, a saber, a sua tendência para o encobrimento. Pois, se há uma virtude que descobre ao homem o seu próprio ser como agente, isso significa, em contrapartida, que o homem se encontra por vezes para si mesmo encoberto, encobrimento do qual a φρόνησις viria salvá-lo, tornando-o transparente para si mesmo. Mais ainda, que este desencobrimento seja possibilitado por uma virtude, significa que ele não é dado de imediato, mas é raro e difícil, sendo o estado de encobrimento predominante.

A φρόνησις não é, por conseguinte, nada autoevidente, mas *uma tarefa que precisa ser tomada em uma προαίρεσις* (resolução). Na φρόνησις se mostra de maneira insigne o sentido do ἀλήθειν, do desencobrimento de algo que está velado.²⁴²

Segundo Heidegger, Aristóteles identifica esta possibilidade de encobrimento junto à disposição afetiva, que também é constitutiva do homem, exemplificada por Aristóteles através da dor e do prazer, e que pode impossibilitar ou confundir a decisão de agir. “Uma tonalidade afetiva pode encobrir o homem para si mesmo; ele pode passar a atentar para coisas secundárias; ele pode ficar tão imerso em si mesmo, que não se vê propriamente”.²⁴³ Mais precisamente, são apenas determinados modos de ἀλήθειν que são afetados pela λύπη e ἡδονή (dor e prazer): uma conclusão relativa à ἐπιστήμη não se deixa afetar pela disposição afetiva, mas apenas aquela reflexão que diz respeito à πράξις, isto é, à ação. “Assim, a φρόνησις, na medida em que é

²⁴¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 48. “Das ἀλήθειν der φρόνησις hat also in sich selbst die Direktion der Verweisung auf den ἀληθύνων selbst”.

²⁴² HEIDEGGER. GA 19, p. 52.

²⁴³ HEIDEGGER. GA 19, p. 51.

realizada, está em uma constante luta frente à tendência de encobrimento, a qual reside no *Dasein* mesmo”.²⁴⁴

A φρόνησις revela de modo insigne o ἀλήθειν enquanto tal, porque o mostra a partir da tensão essencial com o encobrimento, mostrando também ἀλήθειν em seu sentido “essencial”, isto é, verbal, enquanto movimento, ou melhor, um contramovimento. Trata-se de uma tarefa, um esforço para o qual a φρόνησις fornece a orientação, aparecendo como uma salvação da perdição na multiplicidade de coisas secundárias, ou seja, não principais. E o principal é o próprio *Dasein*, que é princípio e fim da ação. Antecipando o princípio, a φρόνησις desvela ao agir seu próprio sentido, ela é uma disposição (ἔξις) do ἀλήθειν sobre si próprio, “um tal ser colocado do *Dasein* humano de tal modo que aí disponho da transparência de mim mesmo”.²⁴⁵

Quando, ao contrário, determinadas tonalidades afetivas predominam, o princípio correto da ação – o próprio *Dasein* como o em-virtude-de - desaparece, tornando o *Dasein* incapaz de assumir tal tarefa, isto é, reconhecer a si mesmo e se assumir na ação. Assumir-se como princípio significa compreender-se a partir de si mesmo, da *sua* específica situação (compreender sua situação como ser-no-mundo, e não a partir dos entes que ocorrem no mundo). A φρόνησις, na leitura de Heidegger, é a virtude que possibilita, da melhor maneira possível, esta compreensão da situação bem como nela se situar – ou melhor, ser. Em outras palavras, a φρόνησις executa, do modo mais concreto, a descoberta da situação hermenêutica.

Esta interpretação da φρόνησις possibilita a Heidegger o desenvolvimento das questões tratadas nos cursos anteriores, relacionadas ao “sentido de execução” (intencionalidade plena, indicação formal, definição principal, comportar-se, temporalidade). Na φρόνησις, o ser-verdadeiro, como modo de ser, se manifesta de modo insigne, pois ela desvela ao *Dasein* aquilo que ele mais propriamente, isto é, verdadeiramente, pode ser. Ao assumir essa possibilidade em seu ser (apropriação, execução, ser), ele *é-verdadeiro*, ‘sendo o que compreende, e compreendendo o que é’. Isso não significa, entretanto, que esta verdade ontológica seja uma simples relação de identidade, mas sim uma tensão, um constante esforço: se o ἀλήθειν pode e precisa voltar-se para si próprio, é porque ele pode também desviar-se. A

²⁴⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 52.

²⁴⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 52.

virtude da φρόνησις é a sustentação, a temporalização concreta desta possibilidade, contra a sua tendência de encobrimento e desvio.

A determinação ontológica do ἀλήθειν da φρόνησις torna-se assim visível em sua especificidade: ela só se dá durante a ação; ela é de tal modo que não se deixa abstrair e transmitir “fora” do seu próprio ato de desvelamento. Nos termos de Aristóteles, trata-se de um ἀλήθειν que não é “autônomo”, mas um desvelamento *do e para* o agir.

Na medida em que a transparência de uma πράξις é constitutiva desta πράξις, a φρόνησις é constitutiva desta πράξις, ela é constitutiva da realização (*Vollzug*) propriamente dita do agir mesmo. Ela é um ἀλήθειν, mas não autônomo, senão como condução da ação.²⁴⁶

Conforme ainda veremos, é precisamente na avaliação desse vínculo ontológico que Heidegger se separa de Aristóteles. Para este, o fato de que a φρόνησις depende de um existente que a leve a cabo é sinal de uma imperfeição, que se manifesta inclusive no fato de que ela é transitória, assim como a ação e o ente dos quais ela faz parte. Heidegger, ao contrário, considera que aqui se mostra o fenômeno no qual a ontologia fundada na presença encontra sua limitação, e que por isso possibilita e exige a colocação renovada do problema do ser. Essa recolocação, por sua vez, requer uma distinção radical entre o agir (ser como temporalização) e o produzir (ser como ser-produzido, ser-pronto, οὐσία, presença), distinção que exige uma determinação positiva da φρόνησις e a sua diferenciação frente à τέχνη e à ἐπιστήμη, nas quais o que se descobre é algo que eu mesmo não posso ser.

3.4.4 Diferenciação da φρόνησις frente à τέχνη e à ἐπιστήμη

Em relação à τέχνη, a φρόνησις se assemelha, como vimos, pelo fato de ambas estarem referidas ao ente cujo modo de ser admite a possibilidade de “ser de outro modo”. A primeira diferença entre ambas, como podemos perceber a partir do que foi dito acima, é que a φρόνησις, diferentemente da τέχνη, desvela por si mesma sua ἀρχή e o seu τέλος, o que faz dela uma virtude. Devido a esta superioridade, poder-se-ia supor que a φρόνησις seria a ἀρετή (virtude) da τέχνη, desvelando os seus princípios. Entretanto, esta não é a conclusão à qual chega Aristóteles.

²⁴⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 51.

De acordo com a interpretação de Heidegger, isso se explica do seguinte modo. Aristóteles compreende a virtude (ἀρετή) ontologicamente como τελείωσις (estar finalizado). Ela constitui, portanto, o estar-pronto (*Fertigsein*) de algo, sua consumação (*Vollendung*). E isso, mais precisamente, de algo que tem a possibilidade de também ser sem a virtude. A τέχνη possui diversos graus de formação, como testar, prelinear, etc, e também vários graus de perfeição. Neste ponto surge uma diferença decisiva entre a φρόνησις e a τέχνη: para esta há uma virtude, mas para a φρόνησις não há, pois ela mesma é a virtude.

Como vimos, a τέχνη, assim como a ἐπιστήμη, também pode ser transmitida abstratamente, quando se aprende a descoberta realizada por outro. Mas, para a sua formação, é necessário ensaiar, isto é, arriscar-se na possibilidade do erro. Quem descobre uma τέχνη é justamente aquele que, ao invés de seguir os caminhos já seguramente percorridos, experimenta e arrisca, e quanto maior é a possibilidade de erro à qual ele se sobressai, mais descobridor ele se mostra, obtendo a admiração dos demais por conseguir mostrar algo novo. Assim, seu modo de descobrimento está intimamente ligado com o ato de experimentar, jogar com a possibilidade do erro.

O mesmo não pode ser dito da φρόνησις, porque esta admite apenas duas possibilidades: ou ela está presente totalmente, ou não está de forma alguma. Estar perdido não faz parte da φρόνησις, pois isso significaria já a sua ausência, ou seja, ausência da consciência ou transparência do agir.

Não posso fazer experimentos comigo no caso do agir ético. A reflexão da φρόνησις encontra-se sob o domínio do ou-ou. Segundo o seu próprio sentido, a φρόνησις é στοχαστική, ela se encaminha para a meta, e em verdade, para o μεσότης (o termo médio). Em meio à φρόνησις, não há nenhum mais ou menos, nenhum tanto-quanto como com a τέχνη, mas a seriedade da decisão determinada, o acertar ou errar (*Treffen oder Verfehlen*), o ou-ou (*das Entweder-Oder*).²⁴⁷

Na medida em que a φρόνησις não tem a possibilidade de gradação, isto é, de ser mais ou menos plena, ela não tem uma ἀρετή, mas é em si mesma ἀρετή. Com isso se conquista uma diferenciação entre φρόνησις e τέχνη quanto à estrutura do ἀλήθειν, abstraindo do fato de o objeto de cada uma, o ποιητόν e o πρακτόν, também serem distintos. E, na medida em que a φρόνησις está orientada para o fim e o princípio e conserva a ambos, “ela é βελτίστη ἔξις (a melhor disposição) do

²⁴⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 54.

ἀλήθειν (desvelamento), no interior daquele ente que também pode ser de outro modo”.²⁴⁸

Na sequência, Heidegger analisa o questionamento colocado por Aristóteles, se a φρόνησις seria a ἀρετή (virtude) da δόξα (opinião). A resposta é negativa, porque a φρόνησις não é independente, não visa somente o descobrimento enquanto tal (em virtude do desencobrir), mas é voltada ao agir, prática. Deste modo, não pode ser a realização plena da δόξα, cujo τέλος se limita a ter um ponto de vista. Além disso, tanto a δόξα quanto a ἐπιστήμη, o saber teórico, têm o caráter de decadência; elas podem ser esquecidas. O mesmo não se dá com a φρόνησις. Sobre esse ponto, embora Aristóteles não explique detalhadamente, Heidegger considera claro que ele se deparou com o “fenômeno da consciência” (*Phänomen des Gewissens*). “A φρόνησις não é senão a consciência posta em movimento, que torna transparente uma ação. Não se pode esquecer a consciência”.²⁴⁹ Aquilo que a consciência descobre pode ser encoberto e tornado ineficaz, através das paixões, mas ela sempre novamente se anuncia. E, como ela não tem a possibilidade de λήθη, esquecimento, não pode ser considerada do mesmo tipo de desvelamento que o saber teórico. Ela é a cada vez nova, *inicial, principal*.²⁵⁰

O que é surpreendente, ressalta Heidegger, é que Aristóteles irá designar a σοφία como ἀρετή da τέχνη.

O modo supremo do ἀλήθειν, a contemplação filosófica que é para Aristóteles o modo mais elevado de existência para o homem, é ao mesmo tempo a ἀρετή da τέχνη. Isso precisa se mostrar como tanto mais estranho, uma vez que a τέχνη tem por tema o ente que também pode ser de outra forma, enquanto a σοφία tem por tema o que é sempre, em sentido insigne.²⁵¹

A explicação para essa escolha só pode ser encontrada em uma investigação sobre a σοφία e sua confrontação com a φρόνησις.

²⁴⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 55.

²⁴⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 56.

²⁵⁰ Cf. item 3.2, sobre o caráter *principal* da filosofia.

²⁵¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 56.

3.4.5 Considerações preliminares sobre os cinco modos do ἀλήθειν na *Ética a Nicômaco* - escolha prévia da σοφία, por exclusão

Como sempre, os diferentes modos do ἀλήθειν são analisados sob o ponto de vista do descobrimento e conservação das ἀρχαί. A ἐπιστήμη funda-se nas ἀρχαί, os quais ela guarda em axiomas, sentenças autoevidentes, a partir das quais ela demonstra e conclui; entretanto, embora nela “ἀρχή e τέλος, matéria e forma dos entes”, sejam inexpressamente covisados, as ἀρχαί não são propriamente tematizadas. A τέχνη, por sua vez, toma somente o εἶδος, que é a sua ἀρχή, mas também não o toma como tema, apenas como direção para a sua reflexão. Ademais, da τέχνη é constitutivo o engano, como vimos, razão pela qual ela fica excluída como candidata à virtude do ἀλήθειν. Na φρόνησις, por sua vez, estão dados simultaneamente o οὐ ἔνεκα, a ἀρχή e o τέλος (isto é, a εὐπραξία, a ação plena), mas ela não os toma enquanto tais, isto é, tematicamente. “A φρόνησις não é ainda uma ética nem ciência”. E, por fim, mesmo a σοφία, que pesquisa os princípios derradeiros do ente, não o faz exclusivamente, pois os sábios, segundo Aristóteles, também realizam demonstrações. Por isso, dos quatro modos nos quais há o desvelamento sem o risco do engano (ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς), somente este último pode ser aquele que propriamente tematiza as ἀρχαί.

Aristóteles relembra que a ἐπιστήμη, assim como a φρόνησις e a σοφία, é μετὰ λόγου, por meio do λόγος. Este se caracteriza por ser κατάφασις e ἀπόφασις, afirmação e negação. O νοῦς propriamente dito é caracterizado por um tipo de ἀλήθειν ἄνευ λόγου, isto é, sem λόγος. Na verdade, segundo Heidegger, quando se diz que ele também é por meio do λόγος, trata-se de um λόγος muito específico. Isso significa que “o νοῦς propriamente dito não é uma possibilidade do ser do homem. Na medida, entretanto, em que se encontra no homem algo como um visar (*Vermeinen*) e um apreender (*Vernehmen*), ele pode ser encontrado no *Dasein* humano”²⁵². Este νοῦς, entretanto, não é um νοεῖν, um ver puro e simples (*schlechthiniges Sehen*), mas sim um διανοεῖν, um νοῦς por meio do λόγος, dado que a alma humana é determinada pelo λόγος. “Com base no λόγος, na interpelação discursiva de algo como algo (*etwas als etwas ansprechen*), o νοεῖν (pensar) se torna um διανοεῖν (pensar discursivo)”²⁵³.

²⁵² HEIDEGGER. GA 19, p. 59.

²⁵³ HEIDEGGER. GA 19, p. 59.

Além do νοῦς, não sobra qualquer outro modo do ἀλήθειν que seja, em sentido próprio, ἀλήθειν das ἀρχαί. Mas como a σοφία considera aquilo para o que os princípios são princípios, o ente concreto, e, ao mesmo tempo é a que mais tem por meta os princípios, Aristóteles pode caracterizá-la por “νοῦς καὶ ἐπιστήμη, isto é, pensamento e ciência, como um ἀλήθειν que, por um lado, assume o ἀλήθειν do νοῦς, e por outro lado, tem o caráter científico da ἐπιστήμη”.²⁵⁴

A partir do critério estabelecido, isto é, descobrimento e conservação das ἀρχαί, a σοφία surge como mais uma possibilidade insigne do ἀλήθειν, ao lado da φρόνησις, e acabará por afirmar um primado sobre esta. Ela possibilita a βίος θεωρητικός, um modo supremo de existência do *Dasein* humano. Segundo Heidegger, embora essa conclusão pareça inicialmente espantosa, visto que precisamente a φρόνησις torna o modo de ser do homem transparente, essa conclusão de Aristóteles nada mais é do que a radicalização do próprio modo como o *Dasein* grego se compreende e aspira, como fica claro na investigação desenvolvida por Aristóteles no início da *Metafísica*.

3.4.6 A caracterização introdutória da investigação filosófica na *Metafísica* como uma hermenêutica do exprimir-se (*Sich-Ausprechen*) do *Dasein* cotidiano em sua facticidade

Heidegger complementa a interpretação da *Ética a Nicômaco* com uma interpretação do livro I da *Metafísica*, especialmente os capítulos 1 e 2, nos quais Aristóteles inicia a pesquisa sobre a σοφία, tomando como fio condutor o modo como o *Dasein* cotidiano utiliza as expressões “sábio” e “sabedoria”, situações nas quais é indicado o sentido desta virtude por ele aspirada. É característico do modo cotidiano de se expressar a utilização de termos comparativos ao invés de definições precisas; não se define o que é o sábio ou a sabedoria, mas se julga, em determinadas situações, aquilo que se apresenta como mais ou menos sábio. No ato de julgar “mais (μᾶλλον)” ou “menos (ἥττον)” sábio, por sua vez, reside o parâmetro para buscar aquilo que seria “o máximo desse mais”, o μάλιστα.

Nesse contexto, Aristóteles identifica cinco níveis presentes no entendimento do *Dasein* natural, sendo o nível mais básico a simples percepção (αἴσθησις), possuída por todos, que pode então se elaborar na experiência (ἐμπειρία), na τέχνη e na ἐπιστήμη, tendo como ponto culminante a σοφία. Essa descrição leva Heidegger a

²⁵⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 59.

considerar que aqui se encontra a gênese da σοφία “no *Dasein* natural dos gregos”. Percorrendo os níveis desta gênese, compreende-se em que sentido a σοφία pode ser a ἀρετή da τέχνη e da ἐπιστήμη, e mais especificamente como é possível que a τέχνη, que visa à produção, seja em sua estrutura mais própria um estágio prévio à σοφία. O primeiro nível do “caminho da filosofia”, portanto, é a κοινὰ αἰθήσεις, a percepção sensível, a orientação básica sobre o mundo possuída por todos. Aristóteles inicia a *Metafísica* afirmando:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão.²⁵⁵

A visão, aqui, oferece a abertura primária do mundo, fornecendo maior possibilidade de estabelecer diferenças e de se orientar em meio à multiplicidade de coisas no mundo. A faculdade da memória (μνήμη), da retenção daquilo que é percebido, possibilitará o surgimento da “experiência”, cujo elemento essencial é “*manter presente um contexto determinado de ocorrências na mesma coisa*”.²⁵⁶ De acordo com um exemplo utilizado por Aristóteles, oriundo da medicina, quando cotidianamente se descobre que algo é favorável à saúde, ainda não se conhece exatamente a conexão de efeito que esse algo produz no corpo, mas apenas que a sua ocorrência é acompanhada pela saúde. A apreensão dessa conexão temporal entre certos acontecimentos pode ser tomada como orientação: diante da ocorrência de um dos fatores, o outro deverá também ocorrer. Esta conexão temporal é formalizada por Heidegger do seguinte modo: “*logo que algo..., então algo... (sobald das ..., dann das ...)*”. Diferentemente da mera casualidade da αἰσθησις, o segundo nível, que é a ἐμπειρία (ἐμπειρία, “*experiência*”), já dispõe de uma regra para a orientação, de uma determinada segurança, a qual, cabe ressaltar, é proporcionada pela capacidade de tornar presente uma determinada conexão de ocorrências. Trata-se do ἀλήθειν em um modo ainda rudimentar, mas que já dispõe de uma hipótese capaz de unificar uma multiplicidade de ocorrências.

A ἐμπειρία surge a partir da “retenção”: muitas retenções de estados de coisas parecidas forjam a possibilidade de uma única ἐμπειρία, um mesmo procedimento. Nesse estágio, ainda não se toma em consideração o que são exatamente os fatores

²⁵⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980 a.

²⁵⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 71.

em jogo e nem o porquê da conexão entre os fenômenos; apenas percebe-se esta conexão. Frente à simples αἴσθησις, na qual as coisas se dão de modo casual, a ἐμπειρία já possui uma certa segurança, ultrapassando aquele mero perceber. Assim, a ἐμπειρία já possui uma μία ὑπόληψις (uma hipótese única), o que marca uma evolução frente à multiplicidade arbitrária da αἴσθησις, passando a dispor de uma unidade de determinado contexto de coisas. Passa a ter uma δύναμις (ἔξις, *intencionalidade*), um “primeiro estar posicionado orientado para” (*ein erstes orientiertes Gestelltsein zu*). Essa prontidão (*Bereitschaft*), *disposição para*, é uma capacidade de projetar previamente um determinado comportamento frente às circunstâncias, ao que acontece ou deixa de acontecer. Aquele que possui ἐμπειρία é capaz de decidir em cada caso, περὶ ἕκαστα. O εἶδος já não lhe está totalmente velado. É a partir da ἐμπειρία que o terceiro nível, a τέχνη, pode se constituir.

Na ἐμπειρία há uma segurança sobre o contexto referencial. Quando, a partir de muitas repetições, ela se solidifica, então surge, a partir da observação, uma hipótese única universal. “A τέχνη surge quando desponta uma ὑπόληψις, um determinado tomar por, que possui como objeto o καθόλου (universal)”.²⁵⁷ A observação repetida de tal ocorrência destaca para o entendimento o seu aspecto. “Ao contrário da conexão puramente temporal, destaca-se o “quê” (*Was; quid*) [...], a coisa é agora compreendida κατ' εἶδος ἓν, com vistas a um aspecto que se mantém”.²⁵⁸

Com isso se modifica aquilo que na ἐμπειρία está dado em um entendimento totalmente provisório: o “assim que – então” torna-se “se isso – então isso”. Esse “se” não significa mais um mero “assim que”, mas já um certo “porque”. “Se” - e isso significa, de certo modo, “porque” - tal e tal coisa se mostram, é necessário tomar tais providências, dispor as coisas em determinada ordem. Na medida em que o “se” se torna um “porque”, modifica-se o contexto de referência e o compreender se torna mais próprio, e isso ocorre, destaca Heidegger, na medida em que aquilo de que se trata se distingue em seu aspecto. O compreender não se funda mais no atualizar (*Gegenwärtigen*) da conexão entre determinado contexto ou acontecimento e um comportamento que a ele se segue, isto é, “no manter da sequência, mas sim na

²⁵⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 74.

²⁵⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 74.

apresentação do aspecto da coisa, para cujo trato a ocupação está dirigida”.²⁵⁹ Portanto, enfatiza Heidegger, o decisivo aqui é o “ver”, o desvelamento, e não a eficácia quanto ao resultado prático:

o novo fenômeno, que oferece a possibilidade de chamar a τέχνη de mais sábia frente à έμπειρία, reside no direcionamento do ver, não da realização. Esta permanece intocada. Ao contrário, na έμπειρία, ela pode até mesmo ter mais êxito do que na τέχνη.²⁶⁰

Ou seja, no que se refere ao êxito de um afazer, a mera posse da τέχνη, isto é, de um λόγος (discurso), pode ser de menor utilidade, mas, a despeito dessa possível desvantagem quanto à utilidade prática, o *Dasein* natural concede à τέχνη um primado frente à έμπειρία: ela é “mais sábia”. Isso ocorre, segundo Heidegger, porque a τέχνη se apóia no universal (καθόλου), no aspecto que retorna a cada vez nos casos particulares, ao passo que o sentido da πράξις se dá a partir do particular (καθ’έκαστόν). Isso indica, por sua vez, que a σοφία não aponta para um acréscimo de destreza, mas para um acréscimo do ver descobridor disso ao *que* o fazer se refere: “Ο μάλλον (mais) vai na direção do mais em compreender que fixa o olhar, para o acréscimo da contemplação autônoma, simplesmente descobridora”.²⁶¹ “A τέχνη tem a sua τελείωσις (meta) no saber (ειδέναι), e neste sentido a έμπειρία está em desvantagem, na medida em que nela, o objeto permanece encoberto, ο είδος ainda é uma impressão confusa”.²⁶² Na τέχνη já está mais presente o “quê” (*Was/Quid*), nela se destaca mais o “είδος”, o que significa que ela está em um momento mais desenvolvido no caminho do “ειδέναι” (saber). Em relação à έμπειρία, portanto, a τέχνη

remonta a um ponto atrás do contexto de referência do *logo que – então* para o *porque – então*. Portanto, o *se – então* pode passar para o *porque – então*. Mas o *logo que – então* ainda continua presente, ele é apenas clarificado. Os caracteres temporais apenas passam ao plano de fundo, eles não desaparecem.²⁶³

A partir deste momento, a conexão temporal pode se transformar em uma conexão de causa e consequência, de fundamentação, delineando o espaço para o surgimento da έπιστήμη e da σοφία.

²⁵⁹ “sondern in der Präsentation des Aussehens der Sache, auf deren Behandlung das Besorgen gerichtet ist.” HEIDEGGER. GA 19, p. 75.

²⁶⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 75. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 1, 981a25ss.

²⁶¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 76.

²⁶² HEIDEGGER. GA 19, p. 76.

²⁶³ HEIDEGGER. GA 19, p. 76.

E no *porque – então*, tal como ele é descoberto na τέχνη, já está prelineado o contexto de fundamento e consequência. Aquilo que na conexão referencial se mostra de início como αἴτιον, culpa em algo, motivo para algo, torna-se cada vez mais ἀρχή. O “por que” não é mais aquilo que conduz o fazer/erigir, mas unicamente aquilo que descobre o ente. O contexto de proveniência na estrutura do ente mesmo e com isso o ente mesmo torna-se mais e mais descoberto e compreendido. Na tendência para a contemplação pura e simplesmente descobridora em relação à ἀρχή reside o σοφώτερον. Assim, está dado na τέχνη o prelineamento para a σοφία.²⁶⁴

Deste modo, da conexão entre as coisas se deduz inicialmente uma fundamentação para o comportamento. Em última instância, a atualização da conexão referencial do “logo que – então” passa ao “sempre que isso - então isso”; essa passagem ao “sempre que” é uma atualização prévia para a descoberta do ente a partir da sua ἀρχή, pois a ἀρχή está justamente relacionada ao sempre, “aquilo a partir de que”, algo que já sempre está presente. Portanto, aquilo para que a atualização daquela conexão é em última instância prévia é: para tornar o ente disponível em sua presença (*Anwesenheit*) a partir do recurso descobridor àquilo que já é, a ἀρχή.

Portanto, a principal alteração do ἀλήθειν ocorrida na passagem da ἐμπειρία à τέχνη consiste em que esta destaca o εἶδος, descobrindo assim o universal e não apenas o particular. Isso torna necessário um aprofundamento das noções de parte (καθ'ἕκαστόν) e todo (καθόλου) e a sua posição no caminho da filosofia. Heidegger realiza essa discussão a partir de uma aparente contradição: na *Metafísica*, como vimos, Aristóteles afirma que o caminho da filosofia vai do particular ao universal; por outro lado, na *Física* ele afirma aparentemente o inverso.

3.4.7 O caminho da filosofia em Aristóteles: do particular (καθ'ἕκαστόν) ao universal (καθόλου) ou vice-versa.

No livro V da *Metafísica*, Capítulo 26, Aristóteles compreende o ὅλον (*todo*) em vários sentidos, dos quais Heidegger destaca especialmente dois. Em primeiro lugar, algo é um ὅλον quando nele nada está ausente, do qual nenhuma parte, nenhum componente que a ele pertence está ausente. Dito de modo positivo, o ὅλον é a completa presença (*Anwesenheit*) daquilo que pertence ao ser do ente. Esse primeiro significado, segundo Heidegger, alcança uma tradução precisa na expressão alemã “Vollständigkeit”, que literalmente significa que algo se encontra em seu completo estado. Heidegger ainda ressalta que, no capítulo 16 do mesmo livro, Aristóteles

²⁶⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 77.

recorre à mesma definição para τέλειον. O hólon significa, portanto, a completa presença dos componentes constitutivos do estar-pronto de um ente.

Em segundo lugar, o ὅλον é também compreendido como περιέχον, o abarcante ou abrangente (*Umgreifende*), e de tal modo que os abarcados ou abrangidos são algo assim como um Uno. Segundo Heidegger, nenhuma palavra alemã, nem mesmo a palavra “Ganze”, é apropriada para traduzir este sentido, que se diferencia em outros dois: a) no sentido de que cada um dos abrangidos é uno; ou b) no sentido de que o uno é constituído pelo próprio abrangido. Neste caso, são os ἕκαστα (cada coisa) reunidos que constituem pela primeira vez o ἓν (uno); enquanto em (a) cada particular é por si o ὅλον.

O exemplo para (a) é o καθόλου: o καθόλου (*universal*) é de tal modo um περιέχον (*abrangente*), que cada ἕκαστόν (*singular*) é este ὅλον (*todo*). Assim são, por exemplo, os seres vivos um ὅλον (*todo*); homem, cavalo, deus são ἕκαστα (singulares). “E ser vivo unifica estes ἕκαστα (singulares) de tal modo em um todo reunido (*eint ... in einem einigen Ganzen*), que cada singular (*Einzelne*) como singular é um ser vivo”. Isso leva à questão sobre como esse traço peculiar é possível, isto é, que de muitos particulares cada particular como particular seja o todo, e a resposta está no λόγος: o ὅλον pode ser dito (κατηγορεῖσθαι) de cada particular (καθ' ἕκαστόν). Heidegger ressalta que essa determinação já está insinuada na palavra καθόλου (*universal*) mesma, na medida em que o κατά (*de acordo com*) aponta para o λέγειν (*dizer*) como κατάφασις (*afirmação*). O καθόλου pertence ao *Dasein*, na medida em que ele é descobridor no modo do λέγειν.

O καθόλου (*universal*) é um ὅλον λεγόμενον (*algo dito como um todo*), um ὅλον (*todo*), uma totalidade, que só se mostra no λέγειν (*dizer*). Trata-se de um ὅλον (*todo*) que é distinto pelo fato de que o seu ser é determinado pela acessibilidade no λόγος (*discurso*). Como é que que καθόλου (*universal*) é um todo com relação ao seu uno, isso só é possível ver no κατηγορεῖσθαι (na categorização). Ele abarca os particulares de tal modo que todo particular como tal é ὅλον (*todo*): ἄνθρωπος, ἵππος, θεός (*homem, cavalo, deus*) são cada um por si ζῶα (*seres vivos*). O ser desta totalidade funda-se no λέγεσθαι (*dito*). O καθόλου (*universal*) é um ὅλον περιέχον λεγόμενον (*um todo dito de modo abarcante*). Dentro dos diferentes tipos do ὅλον, o ὅλον como καθόλου tem uma posição destacada, na medida em que nele o λέγειν entra em função.²⁶⁵

O sentido (b) do ὅλον περιέχον é dado em tudo aquilo que se designa como συνεχές (contínuo). Um trecho, por exemplo, é um ὅλον, e isso de tal modo que ele é

²⁶⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 80.

constituído ἐκ πλειόνων (a partir de muitos), a saber, ἐκ στιγμῶν, de pontos particulares. Neste caso, cada ponto particular não é um ὅλον, a linha como um todo, mas somente todos os pontos uns com os outros constituem o ἓν (uno); ou seja, a linha, como “uno” ou “todo”, é mais que a soma dos pontos. Na maioria das vezes, os ἐνυπάρχοντα (contíguos) só estão presentes δυνάμει (em potência); ao ver um trecho ou uma linha, os pontos particulares não estão expressamente destacados, os componentes estão apenas destacados δυνάμει (em potência); caso contrário, estarão aí ἐνεργεία (em ato).

Entre os dois sentidos de ὅλον acima expostos, o significado ontológico em sentido primeiro é o do ὅλον como idêntico ao τέλειον, completo, isto é, a completa pertinência das determinações que constituem um ente, a completude. E, além deste significado, conforme acabamos de ver, temos o ὅλον como o *abarcante*, a) como *em geral* (*überhaupt*), καθόλου, e b) como *contexto contínuo* (*stetiger Zusammenhang*), συνεχές, no qual as partes, os ἐνυπάρχοντα (contíguos) são em potência ou em ato (δυνάμει ou ἐνεργεία).

Essas concepções de καθόλου e καθ'ἑκαστόν (todo/universal e particular) se tornam mais claras quando são compreendidas a partir do seu modo de acesso, o λόγος e αἴσθησις, assim como da relação entre ambos no caminho da filosofia. Como acabamos de ver, na *Metafísica* Aristóteles determina esse caminho como partindo da αἴσθησις rumo ao universal, cujo acesso é possibilitado pelo λόγος. De acordo com o exemplo acima do καθόλου como abarcante, parte-se dos seres vivos singulares para, a partir do λόγος, descobrir um todo, um conceito que os abarca, conceito que então é encontrado em cada um deles como exemplares. Neste caso, o seu ser mais próprio está descoberto no λόγος. O καθ'ἑκαστόν, dado de início através da αἴσθησις, é o mais vago, acessível a qualquer um, antes mesmo de qualquer consideração temática. O καθόλου, diferentemente, dá-se através do λόγος, do interpelar discursivo tematicamente do ente em questão. Para ver o καθόλου, não basta a αἴσθησις; “é necessário *falar*, interpelar discursivamente algo *como* algo”.²⁶⁶ A diferença entre καθ'ἑκαστόν e καθόλου, portanto, corresponde à diferença entre αἴσθησις e λόγος.

²⁶⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 82.

O caminho da filosofia do καθ'ἑκαστόν ao καθόλου é ainda determinado por Aristóteles como o movimento que parte do que é mais conhecido ou familiar para nós (πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον) em direção ao que é mais cognoscível no ente em si mesmo (ἀπλῶς γνωριμώτερον). No primeiro caso, trata-se do que se mostra no nosso comportamento mais imediato - “aos muitos” (πολλοί) -, isto é, do καθ'ἑκαστόν, que se mostra na αἴσθησις. Nesta percepção, por outro lado, “o ente, compreendido em seu ser propriamente dito, aquilo que no ente já sempre está presente e a partir do que todo o resto é determinado, isso é o que permanece velado para nós de início”.²⁶⁷ No segundo caso, trata-se daquilo que é cognoscível a partir de si mesmo, sem relação conosco, “aquilo que no ente simplesmente está aí, de modo que dá a tudo o mais a sua presença (*Gegenwart*)”.²⁶⁸ Este é o καθόλου, que não está inicialmente dado na αἴσθησις, mas se torna acessível por meio do λόγος.

Na *Metafísica*, a propósito, Aristóteles faz uma comparação direta com a πράξις: assim como no saber se prossegue do cognoscível para nós em direção ao cognoscível por si, na ação se prossegue do bem para o indivíduo em direção ao bem universal, para que este se torne bem para o indivíduo.

E como nas ações devemos partir daquelas que são bens para o indivíduo e fazer com que o bem universal se torne bem para o indivíduo, assim também no saber devemos partir das coisas que são mais cognoscíveis para o indivíduo e fazer com que o que é cognoscível por natureza torne-se também cognoscível para o indivíduo.²⁶⁹

Em uma passagem dos *Tópicos*, evocada por Heidegger, Aristóteles discute o que seria uma correta definição e afirma que, assim como ocorre com a demonstração e com todo ensino e aprendizagem em geral, uma definição deve formular em termos anteriores e mais inteligíveis aquilo que se pretende definir. É neste momento que Aristóteles afirma que estas características podem ser compreendidas em dois sentidos: anterior e mais inteligível para nós, ou de modo absoluto.

Assim, de maneira absoluta, o anterior é mais inteligível do que o posterior – um ponto, por exemplo, do que uma linha, uma linha do que um plano, e um plano do que um sólido; e, da mesma forma, uma unidade é mais inteligível do que um número, pois ela é o primeiro e o ponto de partida de todos os números. Analogamente, uma letra é mais inteligível do que uma sílaba. Todavia, em relação a nós acontece por vezes exatamente o contrário, pois o sólido é o que mais facilmente cai sob a nossa percepção – mais do que o plano, e o plano do que a linha, e a linha do que o ponto.

²⁶⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 83.

²⁶⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 83.

²⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1029 b8.

Com efeito, a maioria das pessoas aprende coisas semelhantes às primeiras antes que as últimas, dado que qualquer inteligência comum é capaz de apreendê-las, ao passo que as outras requerem uma compreensão exata e excepcional.²⁷⁰

Segundo Aristóteles, “é preferível que se procure tornar conhecido o posterior por meio do anterior, visto que tal modo de proceder é mais científico”²⁷¹, mas, quando as pessoas são incapazes de compreender esse tipo de exposição, é preferível formular as explicações de modo inverso, de modo que se torne mais inteligível para elas, mesmo que seja, com relação ao ser e à verdade, um modo ainda rudimentar, que consiste apenas em um ponto de partida para a investigação.

A completa explicação deste ponto exige, entretanto, que ele seja confrontado com uma passagem do início da *Física*, na qual, aparentemente se contradizendo, Aristóteles afirma que o movimento da investigação se dá do καθόλου para o καθ'ἑκαστόν, isto é, do todo, apreendido pela αἴσθησις, para o particular, destacado através do λόγος. A interpretação de Heidegger visando solucionar esta aparente contradição esclarece o sentido em que ele se apropria destas noções, e como elas posteriormente se complementam na sua própria investigação. Segundo Heidegger, o problema se resolve mostrando que καθόλου é usado em dois sentidos diferentes: na *Física*, ele é mencionado como o ponto de partida porque significa um todo de certo modo ainda indistinto, cujos elementos estruturais, os princípios (ἀρχαί), ainda não foram analisados. Esta distinção (διαίρειν) é a função principal do λόγος, que, neste caso, realça os elementos constitutivos - isto é, cada parte deste todo -, inicialmente dados em potência, tal como vimos no segundo sentido do καθόλου. O objetivo, assim, seria apropriar-se disto que se mostra inicialmente “em relação a nós” como um todo confuso, apropriando-se dele no λόγος e compreendendo-o a partir das ἀρχαί, daquilo “a partir de quê” ele é em si mesmo, definindo deste modo o ente em sua constituição mais própria. Neste ponto, os dois sentidos de καθόλου (todo) se complementam: no primeiro sentido trata-se do ente que está completo; no segundo, do ente cujos componentes estruturais estão explicitamente articulados. Cada ser vivo é por si mesmo ser vivo, isto é, o todo que o inclui, porque cada um deles tem a mesma estrutura fundamental, a qual é, portanto, sempre a mesma.

De certo modo, isso é o mesmo que ocorre com as denominações em relação à definição: a denominação designa um certo todo, e o designa de

²⁷⁰ ARISTÓTELES. *Tópicos*, 141 b8.

²⁷¹ ARISTÓTELES. *Tópicos*, 141 b8.

modo indistinto, por exemplo, “círculo”, mas sua definição o discrimina em seus elementos particulares.²⁷²

Essas passagens da *Física* são seguidas por uma reflexão sobre o movimento da interrogação filosófica a partir de uma retrospectiva histórica, na qual, observa Heidegger, Aristóteles explica e observa que os seus predecessores caminharam, de modo mais ou menos consciente, em direção aos princípios daquilo que é, tendo alguns pré-socráticos elegido um ente determinado para este papel de ἀρχή – Tales a água e Anaximandro o ar, por exemplo – e os eleatas, indo mais longe, determinaram o todo como o “um” ou o “ser”. Para Aristóteles, esse “um” dos eleatas configuraria ainda um todo “misturado”, do qual caberia, portanto, encontrar os princípios estruturais. Na *Metafísica*, vale ressaltar, ao comentar essa mesma história, Aristóteles conclui que aquilo que esses filósofos na verdade visavam, sem conseguir a devida explicitação, eram as ἀρχαί da οὐσία, que é propriamente a essência do ente.

Portanto, em ambas as descrições do caminho da filosofia se pode concluir que este prossegue da indistinção dada na αἴσθησις para um λόγος articulado dos princípios. A partir dessas análises Heidegger procura mais uma vez visualizar tanto os avanços de Aristóteles quanto seus limites. Por um lado, ressalta Heidegger, mesmo constatando que esse descobrimento proporcionado pela αἴσθησις ainda traz “pouco ou nada do ser”²⁷³, Aristóteles não o despreza, como fez Platão; ao contrário, coloca-a como a base para a investigação, na medida em que ela traz potencialmente a determinação fundamental do ente.

É preciso sim tomar deste ainda que mal descoberto o ponto de partida; é preciso se apropriar expressamente deste *solo* - e não saltar por sobre uma realidade assumida como precária a partir de uma teoria em direção a um espaço superior, tal como fez Platão.²⁷⁴

Aristóteles teria percebido que Platão conquistou um determinado sentido “ideal” de ser e, tomando-o como parâmetro para a interpelação discursiva do ser do ente e sua consequente categorização, foi levado a concluir, por fim, que o ente em seu ser concreto, isto é, o mundo, na medida em que se contrapõe a este modelo ideal, se encontraria no “não-ser”. Segundo Heidegger, o fato de Aristóteles ter percebido esta falha em Platão é uma realização grandiosa, sobretudo se considerada no interior do mundo grego; entretanto, Aristóteles também teria feito esta apreensão

²⁷² ARISTÓTELES. *Física* 184 a26.

²⁷³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1029 b8.

²⁷⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 85.

deste “estado parcamente descoberto do ente”, isto é, do mundo tal como imediatamente vem ao encontro, de modo ainda limitado: “apesar da sua tendência radical, não penetrou na originariedade última do ser do mundo”.²⁷⁵

Após essas análises sobre o particular e o universal no caminho da filosofia, Heidegger pode voltar a tratar da primeira transformação ocorrida neste caminho, a saber, a passagem da ἐμπειρία à τέχνη, que, de acordo com a *Metafísica*, corresponde à passagem para o universal. Diferentemente do ἔμπειρος, ο τεχνίτης é aquele que, sem necessariamente ser experiente no modo de lidar, conhece ο εἶδος. É aquele que conhece ο respectivo ente em seu todo, e isso mesmo sem familiaridade com ο ente. “Para a τέχνη é portanto decisivo ο aus-cultar, ο ver-intencional, isto é, ο descobrir. A partir daí, Aristóteles pode dizer: ‘os arquitetos sabem a causa disso que é produzido’”.²⁷⁶ Segundo Heidegger, isso mostra que as causas (αἰτία) do ente produzido, bem como ο universal (καθόλου), não são de início tema de um simples considerar. Na τέχνη, embora eles se destaquem como εἶδος, não se trata ainda de uma investigação específica, mas apenas de um saber que orienta ο próprio fazer, isto é, “no contexto do ‘porque – então’ do proceder-de-tal-e-tal-modo”, da τέχνη mesma. Mas, na medida em que ο εἶδος já está destacado na τέχνη, ο *Dasein* natural atribui a ela maior saber e sabedoria do que à mera ἐμπειρία.

Ο μάλλον (mais), portanto, é atribuído à maior apropriação discursiva (κατὰ τὸ λόγον ἔχειν) do objeto da lida ocupada, que se torna mais descoberto. No interior deste contexto, ο λέγειν (discurso) torna-se *mais e mais autônomo*, e isso ο *Dasein* mais imediato interpreta como mais sábio (σοφώτερον). Além disso, ο ter linguagem (λόγον ἔχων) pode tornar algo compreensível no modo como chega ao seu ser, como ο todo se conecta, contextualiza; ele conhece aquilo de que algo é constituído, aquilo que contribui para que algo se torne disponibilmente presente, tal como é. Assim ο técnico pode dar explicações sobre ο ente em sua proveniência, de modo que para ο *Dasein* natural a τέχνη é mais sábia ou científica do que a experiência (ἐμπειρία). Deste modo, no interior da gênese da σοφία, a τέχνη se aproxima da ἐπιστήμη, chegando mesmo a ser designada como ἐπιστήμη.

Por isso, conclui Heidegger, ο termo ἐπιστήμη é também um termo de transição, que designa, 1. A τέχνη, 2. A ciência suprema, a σοφία, na sua

²⁷⁵ Heidegger. GA 19, p. 86.

²⁷⁶ Heidegger. GA 19, p. 91.

determinação como νοῦς καὶ ἐπιστήμη. No primeiro caso, trata-se de um uso cotidiano, no interior do qual o conceito de ἐπιστήμη assume uma “posição intermediária” peculiar. Neste último caso, ela significa, frente ao conceito de ἐμπειρία, que a τέχνη já traz à tona o εἶδος, embora o que ela de início vise ainda seja a produção de algo. Na τέχνη, a ἐπιστήμη já está desdobrada propriamente antes da tendência do fazer. Nela reside a tendência para se libertar do manuseio e se tornar por si mesma autonomamente uma ἐπιστήμη. E, na medida em que ela reside na τέχνη, o *Dasein* natural atribui a esta o atributo de mais sábia.

Na τέχνη reside, assim, uma tendência para a ἐπιστήμη e para a σοφία, e isso inclusive na medida em que ela visa proporcionar ao *Dasein* o ócio necessário à contemplação. Testemunho desta tendência da τέχνη à ἐπιστήμη e ao ócio, segundo Aristóteles, se encontra no fato de que o τεχνίτης, que “des-cobre” algo para além daquilo que cada um vê, é *admirado (provoca espanto)*, isto é, ele é valorizado como alguém que se diferencia, como alguém que pode fazer algo que a maioria não consegue, não só “pela grande utilidade da sua descoberta”, mas porque ele avançou na apreensão do ente, seja a descoberta grande ou pequena: porque ele é σοφώτερος. Tal descobrir significa ir além das possibilidades mais imediatas do *Dasein*, e mostra que uma valorização especial do descobrir enquanto tal, abstraído de qualquer utilidade, se encontra viva no *Dasein*.

Assim torna-se também compreensível o seguinte: quanto menos o fazer τεχνάζειν (fazer técnico) e a ἐπιστήμη (ciência) são orientadas πρὸς τὰ ἀναγκαῖα e πρὸς διαγωγὴν (*b1θ*), para a urgência da vida e para o passatempo, então mais o *Dasein* considera σοφώτεροι (mais sábios) aqueles que os empreendem.²⁷⁷

Heidegger destaca o relato de Aristóteles na *Metafísica* sobre o surgimento da matemática, no Egito, que reforça a tese de que a τέχνη, mesmo sendo um modo ainda preliminar do ἀλήθεύειν, já tende à contemplação:

Logo que as τέχναι e as ἐπιστήμαι foram encontradas, logo que se viram requisitadas pelos τὰ ἀναγκαῖα, pelas urgências da vida, e πρὸς τὴν ἡδονήν, pelo descanso e a diversão, o *Dasein* pôde, sem ser perturbado por tais urgências, *se dedicar totalmente à contemplação*. Foi por isso que as primeiras ciências, por exemplo, a *matemática*, surgiram no Egito: porque as pessoas concederam tempo aos sacerdotes para que eles não fizessem outra coisa senão contemplar.²⁷⁸

Em um tal σχολάζειν (ócio) ocorre um salto próprio para tendência para o erigir; nele, o que está em questão é se abster da ocupação com a ἀναγκαῖα

²⁷⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 93.

²⁷⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 94.

(*necessidade*) e só se manter junto a... com um ver fixo e descobridor. Quanto mais o mero mirante descobrir conquista o seu direito, tanto mais se torna visível o “por quê – o διὰ τί (por meio de algo) assim como a αἰτία (causa) – e finalmente o a-partir-de-quê (Von-wo-aus), τὸ διὰ τί πρῶτον (Met. I, 3; 983a29), assim como: τὰ ἐξ ἀρχῆς αἰτία (a causa por princípio - cf. a24) – a ἀρχή (o princípio).²⁷⁹

Resumindo, a análise feita por Heidegger dos primeiros capítulos da *Metafísica* manifesta o seguinte percurso. O homem possui αἴσθησις e μνήμη, percepção sensível e memória. A partir dessas faculdades, pode se formar a experiência, que pode ser representada pela conexão temporal “assim que X, então Y”. Quando, a partir de várias repetições do mesmo, a experiência se solidifica, a segurança aumenta, e a constatação passa a ter a estrutura “sempre então Y, assim que X” (ou ainda “sempre também Y, quando X”). Esta conexão, por sua vez, modifica-se em “se X, então Y” e, finalmente em “porque X, então Y” ou “Y, logo X”. Nesta formulação, observa-se que a ênfase é transferida da conexão para os elementos relacionados em sua aparência. Se X é constatado, então se pode também “pré-ver” Y. A constatação da presença de Y possibilita antever a presença de X. Aqui a ênfase está no aparecer (aspecto, εἶδος): ao aparecimento de Y, se segue o aparecimento de X.

Por outro lado, isso significa: a descoberta de Y descobre também X. A partir de Y, pode-se concluir X. Assim, no final deste processo coloca-se a base para ideia de fundamento (causa, razão, motivo, culpa) e consequência. Na formulação “se Y, então X”, “porque Y, então X”, já não é necessária a percepção direta de Y, da qual se pressentiria X, tal como ocorria na experiência; ao contrário, já dispomos de um enunciado capaz de substituir, de representar múltiplas percepções tomadas em conjunto. E a causa, que cotidianamente nasce como αἴτιον, “ser motivo de algo”, “ser culpado/responsável por algo”, se torna cada vez mais ἀρχή, princípio. O “porquê” não é mais visto como aquilo que conduz o fazer, mas apenas como aquilo que descobre o ente. E, segundo a interpretação de Heidegger, é na tendência à contemplação meramente descobridora que reside o σοφώτερον (o mais sábio) da τέχνη em relação à ἐμπειρία, tendência em virtude da qual, igualmente, “está dado na τέχνη o delineamento prévio para a σοφία”.²⁸⁰ Pois o ato de produzir (*her-stellen*; literalmente, pôr a partir de), trazer ao ser, fazer aparecer, é a instância prévia para “tornar o ente

²⁷⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 94.

²⁸⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 77.

disponível em sua presença (*Anwesenheit*) - οὐσία- por meio de um retroceder descobridor ao que sempre já está aí, a ἀρχή”²⁸¹.

Esse processo de constatação, retenção e generalização dos casos particulares é um processo de abstração, no qual o λόγος desempenha um papel fundamental. Isso está em relação com o que Heidegger dizia anteriormente sobre a estrutura da ἐπιστήμη (dispor do ente) e o λόγος (capacidade de reunião do múltiplo). Deste modo, o caminho da filosofia se mostra como um caminho de abstração visando um dispor do ente, tê-lo presente; assim definido, percebe-se a íntima relação da ἐπιστήμη com a τέχνη, e o passo seguinte será introduzir a σοφία como etapa final (acabamento, τέλος) deste caminho.

Assim, com a αἴσθησις e a ἐπιστήμη temos agora duas estações finais, sem que tenhamos compreendido propriamente a σοφία. Aquela possibilidade, que foi pela primeira vez além do abrir meramente momentâneo da αἴσθησις (percepção sensível) e tornou o ente mais expressamente acessível, é o reter (*Behalten*): a μνήμη. O manter atual como modo de acesso ao ente se mantém até a σοφία, na qual a atualização se relaciona expressamente com as ἀρχαί.²⁸²

3.4.8 A σοφία como comportamento em si mesmo livre e autônomo

No capítulo 2 do Livro I da *Metafísica* Aristóteles busca uma primeira determinação da σοφία a partir de uma consideração das “concepções que temos do sábio”²⁸³, ou seja, partindo mais uma vez daquilo que o *Dasein* comum, isto é, compartilhado (κοινωνία), tem já interpretado como o σοφός, a fim tornar, como formulará Heidegger, essa “concepção-prévia” explícita e a “interpretação-do-*Dasein* natural” transparente. Heidegger destaca quatro características sob os quais, segundo Aristóteles, o sábio estaria comumente compreendido.

A primeira delas é o fato de que o sábio de certo modo sabe tudo (πάντα), e, embora ele o saiba em conjunto, e não isoladamente no tocante às particularidades, ele sempre se mostra capaz de compreender os casos concretos que a ele se apresentam, o que torna o seu conhecimento enigmático para o senso comum. A segunda característica refere-se ao fato de que as coisas que o sábio compreende são as mais difíceis, isto é, que normalmente não são compreendidas pela maioria (πολλοί) das pessoas. Em terceiro lugar, ele é mais profundo (*gründlicher*), mais

²⁸¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 77.

²⁸² HEIDEGGER. GA 19, p. 94.

²⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982 a4.

fundamental em toda ἐπιστήμη e τέχνη, e por isso ele consegue melhor ensinar, esclarecer as coisas, e isso não apenas em seu aspecto mais superficial, mas em suas causas, em seu “de onde” e “por que”. E, em quarto e último lugar, a σοφία é uma ἐπιστήμη autônoma, isto é, que se executa em razão de si mesma, em função do próprio descobrir, e não de sua aplicação prática; ela é uma ἐπιστήμη direcionada apenas para o saber.

Segundo Heidegger, fica claro que estes momentos são constatados por Aristóteles como aquilo que o *Dasein* natural, embora sem ter isso expresso e claro para si mesmo, aspira, que é esclarecer as causas e, mais ainda, as causas por princípio. Interpretando os esclarecimentos de Aristóteles acerca destas determinações, Heidegger afirma, quanto à primeira delas, que o σοφός necessariamente compreende tudo porque a σοφία é um εἰδέναι καθόλου (*conhecer universal*). Segundo Aristóteles, ele conhece o πάντα com base no ὅλον como καθόλου. Portanto, não se trata do tudo como soma, mas sim daquilo que o particular é em última instância junto com outro particular (é em comum com outros), e que se descobre através do λόγος. O que está em questão na σοφία é: “o porquê, o αἴτιον, deve ser reconduzido ao λόγος mais extremo, ao interpelar mais extremo do ente em seu ser”.²⁸⁴ O conhecimento do universal não tem o sentido de uma soma, nem depende do conhecimento de cada particular individualmente, e precisamente por isso o respectivo particular é compreendido na propriedade de sua presença. Segundo Heidegger,

Isso se funda no fato de o σοφός saltar desde o princípio previamente em direção ao todo propriamente dito, um todo para o qual ele se orienta para a discussão de cada particular concreto. Assim, Aristóteles reconduz o discurso geral do πάντα ἐπίστασθαι ao ὅλον como καθόλου.²⁸⁵

E é por isso, em segundo lugar, que a interpretação cotidiana considera esse objeto muito difícil: ele é o mais difícil de conhecer porque é o mais universal, o mais distante daquilo que se mostra à primeira vista, isto é, do âmbito da αἴσθησις, que é o modo de abertura mais próximo e no qual a maioria (πολλοὶ) permanece. A mera percepção não oferece dificuldade; todos se movimentam aí e aí tendem a permanecer, conforme destaca Heidegger evocando uma passagem da *Metafísica*:

²⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a28.

²⁸⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 97.

“Pertence à φύσις do homem a cada vez certa predileção pelo imediatamente dado na αἴσθησις, o amor pelas percepções sensíveis”.²⁸⁶

Embora Aristóteles, como vimos acima, não despreze esse modo inicial de abertura, ele concebe a σοφία como um contramovimento a ele e à sua tendência intrínseca. Que a αἴσθησις seja uma tendência predominante no *Dasein* cotidiano, significa que a percepção sensível é um conhecimento fácil, já dado a qualquer um, e por isso não pode ser sabedoria, já que esta, segundo Aristóteles, é o conhecimento do universal, o qual se encontra maximamente distante desta apreensão inicial. Portanto, se na frase de abertura da *Metafísica* Aristóteles afirma que “todos os homens, por natureza, tendem ao saber”, e que “sinal disso é o amor pelas sensações”²⁸⁷, no livro seguinte já surge uma tensão, pois “as coisas universais são, para os homens, as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis”.²⁸⁸ Conforme assinala Heidegger,

é sobretudo quando a orientação pela necessidade de erigir algo se dissipa, quando o *Dasein* se livra dessa necessidade, quando o ver intencional se torna livre, é justamente nesse momento que o *Dasein* acaba se perdendo ainda mais no aspecto do mundo; mas isso se dá de tal modo que ele permanece sempre na αἴσθησις. Frente a esse movimentar-se fácil e autoevidente na aparência, a penetração para além dessa aparência naquilo que propriamente é se torna, então, difícil. A dificuldade não reside nas coisas, mas no *Dasein* mesmo, em um modo-de-ser peculiar do *Dasein*, o de início (*Zunächst*). O *Dasein*, tal como ele é de início, tem seu presente (*Gegenwart*) no agora, no mundo; ele tem a tendência de se fechar no mais imediato (*am Nächsten*).²⁸⁹

Esse ponto, portanto, oferece um complemento ao ‘caminho da filosofia’ antes exposto, acrescentando que, embora o *Dasein* cotidiano de certo modo aspire à sabedoria (σοφία) e reconheça a sua dignidade, ele tende a permanecer no âmbito do que se mostra a um olhar mais próximo, que lhe é portanto mais fácil, e isso inclusive quando ele se encontra livre dos afazeres imediatos, de tal modo que a σοφία não requer apenas o ócio, compreendido como ausência de afazeres, mas exige um contramovimento “em direção àquilo que ainda está encoberto ao *Dasein* mais imediato, ao μάλιστα καθόλου (no que é mais universal), e isso no remeter-se *contra a aparência mais imediata*”.²⁹⁰ Contrapor-se a esta tendência e ultrapassar a

²⁸⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a21; tradução de Heidegger.

²⁸⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a1.

²⁸⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a25.

²⁸⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 98.

²⁹⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 98.

aparência imediata requer esforço: “é somente a partir daqui que as coisas em jogo na σοφία se mostram como difíceis com vistas ao seu ἀλήθειν”.²⁹¹

A σοφία se realiza em um movimento contrário em relação à αἴσθησις, mas isso não significa que esta seja excluída; ao contrário, ela continua pertencendo à estrutura fundamental do *Dasein*, pois, conforme Aristóteles afirma no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, a αἴσθησις é, juntamente com o intelecto (νοῦς) e o desejo (ὄρεξις), uma das κύρια, ou seja, constitutiva da tríade que rege, na alma, o agir e o ser-verdadeiro.²⁹² Por isso, conforme reafirmado por Heidegger, ela permanece “como ponto de partida; ela fornece o solo, e de tal modo, é certo, que a consideração não permanece em seu campo. A αἴσθησις é [...] algo que em geral pertence ao *Dasein*, mas não algo por meio do que o ente mesmo pode ser visto como ente”.²⁹³ E isto, segundo Aristóteles, porque ela mostra a aparência do ente, mas não “diz” – ou seja, não põe em atividade o λόγος - as suas causas, isto é, aquilo a partir de que o ente é como é:

De fato, se as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, entretanto não nos dizem o porquê de nada: não dizem, por exemplo, por que o fogo é quente, apenas assinalam o fato de ele ser quente.²⁹⁴

Em terceiro lugar, a σοφία é a mais exata, e isso porque o seu tema é aquilo que mais toca os fundamentos do ente em seu ser, e estes elementos primeiros, por sua vez, embora múltiplos, são “os *em menor número*”. Conforme assinala Heidegger, “o peculiar das ἀρχαί consiste no fato de elas serem *limitadas*”²⁹⁵, como Aristóteles mostra no primeiro livro da *Física*. “É somente porque as ἀρχαί são limitadas que é possível e garantida uma determinação do ente em seu ser, um interpelar do ente como ορίζεσθαι (delimitar) e ὀρισμός (delimitação) e com isso ciência como conhecimento definitivo”.²⁹⁶ Ilustrando o rigor da ciência através da matemática, Aristóteles afirma:

De fato, as ciências que pressupõem um menor número de princípios são mais exatas do que as que pressupõem o acréscimo de ‘ulteriores

²⁹¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 98.

²⁹² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139a18.

²⁹³ HEIDEGGER. GA 19, p. 99.

²⁹⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981b13.

²⁹⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 99.

²⁹⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 99.

princípios' como, por exemplo, a aritmética em comparação com a geometria.²⁹⁷

O quarto momento essencial da σοφία é a autonomia do ἀλήθειν, que, segundo Heidegger, é mostrada por Aristóteles de dois modos: a partir do tema da σοφία, e a partir do comportamento do *Dasein* mesmo.

Segundo Aristóteles, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e conhecer “encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível”, isto é, “os primeiros princípios e as causas”, pois estes dão tudo mais a conhecer, ou seja, “por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhe estão sujeitas”.²⁹⁸ Esta determinação confere à ciência primeira o mais alto grau na ordem do saber, e torna o sábio mais capaz de ensinar, pois ensinar é justamente apresentar as causas.

É interessante ainda perceber que, nos dois momentos nos quais Aristóteles procura demonstrar que este saber, assim como seu objeto, é necessariamente autônomo, e assim buscado unicamente em virtude da sua dignidade como conhecimento e não de algo que dele poderia resultar, o filósofo é levado a concluir, precisamente a partir dessa característica, que a σοφία ocupa uma posição hierárquica de maior autoridade frente aos demais saberes:

Consideramos ainda, entre as ciências, que seja em maior grau sapiência (σοφία) a ciência que é escolhida por si e unicamente em vista do saber, em contraste com a que é escolhida em vista do que dela deriva. E consideramos que seja em maior grau sapiência a ciência que é hierarquicamente superior com relação à subordinada. De fato, o sábio não deve ser comandado mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio.²⁹⁹

A posição de superioridade hierárquica de uma ciência ou arte em relação a outra deriva da relação entre os seus fins: se uma ciência ou arte não é capaz de determinar por si mesma o seu fim último, mas depende para isso de outra, segue-se que esta outra ocupa sobre ela uma posição hierárquica superior. E, segundo Aristóteles, sendo a σοφία a ciência das causas supremas, segue-se que ela conhece o fim e o bem de cada coisa, “pois o bem e o fim das coisas é uma causa”.³⁰⁰ Assim como há uma hierarquia entre os fins, e como estes também são princípios, há uma

²⁹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a26. Em *Ser e Tempo*, §32, Heidegger utilizará esse mesmo fundamento para afirmar, em direção diversa, que as ciências exatas não são mais rigorosas que as hermenêuticas, mas apenas mais restritas em seus fundamentos.

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b1.

²⁹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a15.

³⁰⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b1.

hierarquia entre os saberes, e a σοφία é hierarquicamente superior porque é a ciência dos fins mais elevados.

a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim (οὐ ἕνεκα) para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem.³⁰¹

A introdução da noção de fim expõe a conexão entre os demais saberes, especialmente os práticos, e a σοφία, já que esta “conhece o fim para o qual é feita cada coisa”. É característico da ποιήσις, como vimos acima, que aquele que possui o εἶδος da obra pronta sabe mais que aquele que apenas trabalha na produção: a ἀρχικωτάτη (dominante) elucida em virtude de quê cada particular deve ser realizado deste ou daquele modo. Da mesma forma, aquele que domina o fim ao qual se destina a obra pronta sabe mais que aquele que produz a obra, e essa era uma das razões, a propósito, pelas quais a τέχνη em geral era considerada imperfeita, pois apesar de possuir o εἶδος, não tinha domínio sobre a obra pronta.

Essa reaproximação com o modelo prático, no exato momento em que se argumenta em favor da autonomia do saber da σοφία, é observada por Heidegger como uma tensão, a qual se torna ainda mais visível quando Aristóteles determina o “fim” como um bem, o qual é por excelência o assunto da πράξις. Pois, conforme foi exposto na gênese da filosofia, o conhecimento supremo (μάλιστα ἐπιστήμη) é conquistado quando, abstraindo-se das ocupações práticas, descobre-se “por que” cada coisa acontece, e isso até alcançar as orientações últimas em meio ao ente. E, assinala Heidegger, na medida em que o “último *em virtude de*, οὐ ἕνεκα, é, como τέλος, sempre um ἀγαθόν”, Aristóteles estabelece uma relação entre a σοφία e a πράξις, chegando a dar a aparência de que, em última instância, a σοφία seria uma πράξις, contrariando em princípio a ideia de que ela é um saber autônomo, o puro θεωρεῖν da contemplação.

Surge, então, a dificuldade de que se tem aqui um comportamento próprio do *Dasein*, que 1. Se comporta em relação a um ente, que é determinado como ἀγαθόν (um bem), e que, contudo, 2. não deve ser nenhuma πράξις (ação), mas um θεωρεῖν (uma contemplação).³⁰²

Para Heidegger, essa dificuldade é solucionada quando Aristóteles qualifica o “bem” como “causa”. Na medida em que o bem de um ente é compreendido como o

³⁰¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b1.

³⁰² HEIDEGGER. GA 19, p. 123.

seu τέλος (*fim*), e este, como vimos, significa a completude, o “bem” passa a ser compreendido como uma determinação puramente ontológica: “O ἀγαθόν não tem de início relação com a πρᾶξις, mas é uma determinação do ente, na medida em que ele está pronto, com-pleto (*fertig, voll-ständig*)”³⁰³. Quando um ente chega ao seu fim, ao seu τέλος, significa que ele está pronto, “ele é aí tal como convém, εὔ”.³⁰⁴

Essa concepção ontológica do fim permite compreender a relação entre dois sentidos de “fim” apresentados por Aristóteles no trecho acima citado: além do fim particular, isto é, o bem próprio de cada coisa individual, há o fim universal, que é o bem relativo a toda a realidade. Conforme comenta Giovanni Reale, “este último, obviamente, é Deus (o Movente imóvel), que para Aristóteles atrai tudo a si, assim como atrai a si o objeto de amor, como veremos em Λ7”.³⁰⁵ Neste capítulo do Livro Λ (XII), mencionado por Reale, Aristóteles determina a natureza de Deus como Movente imóvel, resolvendo a seguinte questão: ao mesmo tempo em que deve ser o princípio de todo movimento, “Deus é sempre igual a si porque é absolutamente privado de potencialidade; portanto, nele não são possíveis passagens de um estado a outro e vice-versa”.³⁰⁶ Para isso, Aristóteles distingue dois significados de “fim”: “algo em vista do qual e o próprio propósito de algo; no segundo desses significados o fim pode ser encontrar nos seres imóveis, no primeiro não”.³⁰⁷ Enrico Berti assim explica a passagem:

É claro [...] que pode ser chamado fim tanto aquele [ou aquilo] em benefício do qual ocorre a mudança, como aquilo em vista do que a mudança ocorre. Em *Metafísica* XII essa distinção é introduzida para explicar como o fim possa ter uma realidade imutável: ele só pode ser assim se entendido como aquilo em vista do quê ocorre a mudança; se, com efeito, fosse entendido no outro sentido, seria mutável, dado que aquele (ou aquilo) em benefício do qual ocorre a mudança, muda justamente enquanto adquire o benefício.³⁰⁸

Um exemplo de Reale³⁰⁹ permite distinguir melhor o objeto da sabedoria do objeto da πρᾶξις, a partir desses dois significados de “fim”: para um médico, “fim” é tanto o doente que ele pretende curar - e neste sentido alterar-, quanto a saúde em si mesma, que como “fim” permanece imóvel. Dito de outro modo, dado que aquilo que

³⁰³ HEIDEGGER. GA 19, p. 123.

³⁰⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 123.

³⁰⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 15.

³⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 621.

³⁰⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1072 b3.

³⁰⁸ BERTI, Enrico. *La filosofia del primo Aristóteles*, pp. 355 e ss, *apud* Reale, Giovanni, in: ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 619.

³⁰⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 619.

está sujeito à mudança é afetado pela potencialidade, e não é puro ato, pura presença, não pode ser princípio último. É neste ponto que Aristóteles afirma que Deus, como fim, move no mesmo sentido em que o amado move o amante, isto é, como um movente imóvel: “Portanto, o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas”.³¹⁰

Nada que ameace sua natureza pode lhe advir, e por isso se pode dizer que este princípio existe como o Bem.³¹¹ Como fim ao qual tudo tende, ele não pode ser algo sujeito à transformação, mas sim perfeito e eterno. E o comportamento a ele correspondente não o toma como algo que se pretende alterar, mas sim que é amado em virtude de si mesmo, e por isso não objeto de ação, mas de contemplação. É isso que está implícito na passagem acima, na qual, no início da *Metafísica*, Aristóteles afirma que esse saber é autônomo, isto é, desejado unicamente em virtude de si mesmo e não de sua possível utilidade, e é interessante observar, juntamente com Reale, que é a partir desta passagem que Aristóteles passa a se referir à ciência buscada com as expressões “filosofia” - isto é, amor ao saber-, “filosofar” e “filósofo” em vez de “sábio” e “sabedoria”.

Como se pode ver em várias outras passagens da preleção, também o “divino” é interpretado por Heidegger como um conceito puramente ontológico, que designa o ente eterno, perfeito, que sempre é. Assim, sem se ater a reflexões sobre o significado de “divino” e da metafísica aristotélica como “teologia”, Heidegger limita-se a afirmar, ao interpretar a passagem citada, que o supremo bem, ao qual a σοφία se dirige, é aquele ente que sempre é, que não precisa ser produzido, pois “ele sempre já está aí pronto” (*es ist immer schon fertig ständig da*)³¹².

Na medida em que Aristóteles compreende o ἀγαθόν como τέλος – estar pronto – e contabiliza o τέλος entre outras causas, como ὕλη, εἶδος, ἀρχὴ κινήσεως, ele conquista pela primeira vez uma *compreensão ontológica fundamental do ἀγαθόν*.³¹³

Esse sentido próprio do ἀγαθόν deve ser retido, na medida em que se trata de compreender a expressão ἀγαθόν como termo propriamente *filosófico*.³¹⁴

Assim, na medida em que o ἀγαθόν é compreendido como τέλος, estar-pronto, o “bem” é compreendido como constituição fundamental do ente em si mesmo, e não

³¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1072 b4.

³¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 621.

³¹² HEIDEGGER. GA 19, p. 123.

³¹³ HEIDEGGER. GA 19, p. 123.

³¹⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 124.

primariamente a partir da *πρᾶξις*. Deixando esta em segundo plano e compreendendo o *ἀγαθόν* como um conceito puramente ontológico,

delinea-se previamente a possibilidade de que o *ἀγαθόν* como *ἀρχή* seja precisamente objeto de um *θεωρεῖν*, de que justamente no que concerne a esse ente como *ἀεὶ ὄν*, como sempre-ser (*Immersein*) – e em relação ao qual não posso agir -, a relação ou o comportamento (*Verhältnis*) adequado seja a *θεωρία*.³¹⁵

Deste modo, apesar de o *ἀγαθόν* estar comumente orientado pela *πρᾶξις*, permanece livre, com base nesta compreensão ontológica, a possibilidade de que o comportamento a ele correspondente seja puramente teórico.

Como prova de que esse saber é buscado “unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática”, Aristóteles menciona o surgimento histórico da filosofia:

Quando já se possuía praticamente tudo o que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento (*τοιαύθη φρόνησις*).³¹⁶

Heidegger chama a atenção para o fato de que, no final desta passagem, Aristóteles se refere à *σοφία*, na qual se dá esse comportamento teórico, como “uma *φρόνησις* totalmente peculiar, uma *τοιαύθη φρόνησις*”.³¹⁷ Esta peculiaridade consiste, portanto, no fato de que ela se dirige para um *ἀγαθόν* que não é um *πρακτόν*, diferenciando-se da *φρόνησις* descrita na *Ética a Nicômaco*, a qual se refere ao ente que pode ser de outro modo, o ente da ação. Em segundo lugar, assinala Heidegger, Aristóteles estaria aqui buscando marcar uma diferença em relação a Platão, que teria utilizado o termo “*φρόνησις*” para designar também a sabedoria filosófica, à qual, como vimos, Aristóteles reserva o nome de *σοφία*. E, conforme podemos observar na *Ética a Nicômaco*, essa diferenciação permite um tratamento especial à *φρόνησις*, e isso precisamente porque, nesta obra, Aristóteles estabelece uma distinção entre o bem prático, que é o bem para o homem, e o bem em si mesmo. Deste modo, pode-se dizer que é a indistinção entre o saber prático e o teórico que torna possível, para Platão, a pretensão de incorporar ambos os saberes em um só – o conhecimento da ideia do bem -, e reduzir a virtude ética ao conhecimento.

Entretanto, observa Heidegger, ao demonstrar que a *σοφία* se abstrai de toda finalidade prática, ainda se está diante de uma definição negativa, isto é, tomada a

³¹⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 124.

³¹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982 b23.

³¹⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 124.

partir de algo diverso. É preciso, por isso, destacar um segundo momento da análise da σοφία feita por Aristóteles, e mostrar, “positivamente, que a σοφία está previamente delineada no *Dasein* mesmo, segundo a sua possibilidade, que ela é a elaboração de uma possibilidade-de-ser primária do *Dasein* mesmo”³¹⁸. Isso possibilitará tornar ontologicamente compreensível a sua alegada autonomia ou independência, e também a sua determinação frente à φρόνησις, na medida em que ambas poderão ser tomadas como possibilidades radicais concretas do *Dasein*.

3.4.9 A origem da filosofia no *Dasein* mesmo, a partir do θαυμάζειν e do απορείν. A tendência intrínseca ao *Dasein* para o puro θεωρεῖν e o método dialético

Heidegger destaca esse segundo aspecto, isto é, a origem da σοφία como contemplação autônoma no *Dasein* mesmo, partindo da passagem da *Metafísica* imediatamente anterior à citada acima, e na qual Aristóteles utiliza pela primeira vez, nesta obra, o termo “filosofia”:

Que, depois, ela não tenda a realizar (ποιητική) coisa alguma, fica claro a partir de afirmações dos que por primeiro cultivaram a filosofia. De fato, os homens começaram a filosofar, tanto agora como na origem, por causa da admiração (θαυμάζειν), na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades (ἀπόρων θαυμάσαντες) mais simples (τά πρόχειρα³¹⁹); em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida (ἀπορών; θαυμάζων) reconhece que não sabe (ἀγνοεῖν); e é por isso que aquele que também ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não em virtude de alguma utilidade prática.³²⁰

A atenção de Heidegger, nesta passagem, se concentra na relação entre a admiração (θαυμάζειν) e o estado de aporia (απορείν), que consiste na constatação do não saber (ἀγνοεῖν). A partir da articulação desses dois fenômenos originários, o θαυμάζειν e o απορείν, que “tanto agora como na origem” fizeram com que os homens se pusessem a filosofar, Aristóteles procura evidenciar que a σοφία se constitui a partir

³¹⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 125.

³¹⁹ Literalmente: o que está diante da mão.

³²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982 b10 ss.

de um impulso autônomo do *Dasein* ao saber, no qual ele se lança buscando unicamente transpor a ignorância.

Conforme assinala Heidegger, Aristóteles apresenta tais fenômenos como “dois momentos primários de realização do *Dasein*”: em alguma medida, o *Dasein* está sempre se espantando, e em resposta a esse espanto, buscando as causas daquilo que lhe vem ao encontro. Retomando a ideia já apresentada, segundo a qual o caminho até a σοφία se faz partindo daquilo que se mostra em relação a nós, dirigindo-se então à compreensão do ente a partir de si mesmo, Aristóteles descreve o surgimento da filosofia, a partir do θαυμάζειν e do απορεῖν, inicialmente no âmbito da vida cotidiana imediata, progredindo em direção ao ente enquanto tal.

Como dissemos, todos começam por admirar-se de que as coisas sejam tais como são, como, por exemplo, diante das marionetes que se movem por si nas representações, ou diante das revoluções do sol e da icomensurabilidade da diagonal com o lado de um quadrado. Com efeito, a todos os que ainda não conheceram a razão disso, causa admiração que entre uma e outro não exista uma unidade mínima de medida comum. Todavia, é preciso chegar ao estado oposto e também melhor.³²¹

A introdução destes dois fenômenos possibilita compreender como as duas tendências acima descritas, entre si contrárias, se relacionam no *Dasein* cotidiano: por um lado, a tendência a contentar-se com a aparência imediata, e, por outro, a tendência ao mais depurado saber. Ambos os movimentos possuem a mesma estrutura, que consiste em assimilar aquilo que se mostra obscuro, mantendo assim a familiaridade com o mundo. A diferença, por sua vez, é que no primeiro caso a coisa é compreendida a partir de uma perspectiva accidental, contingente, e no segundo a perspectiva da compreensão precisa ser conquistada a partir do ente em si mesmo, e neste sentido é essencial. Essa formulação também oferece mais um esclarecimento sobre o critério utilizado por Aristóteles para a avaliação dos modos do ἀλήθειν, que consiste em verificar em qual dos modos de encontro com determinado ente o princípio deste é conjuntamente descoberto, isto é, possibilita que o ente em questão seja descoberto a partir do seu princípio.

Essa diferença se explica pelo θαυμάζειν e pelo διαπορεῖν, a partir dos quais, portanto, se dá a passagem do conforto ordinário à necessidade de investigação e contemplação, a interrupção da autossuficiência da vida fática. Aquilo que vem ao encontro resiste a ser assimilado neste âmbito mais imediato, o que coloca o *Dasein*

³²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983 a15 ss.

em aporia. Heidegger utiliza uma expressão bem coloquial da língua alemã para expressar este estado aporético mais básico: “*Hier stimmt etwas nicht*” (algo aqui não está certo)³²². Algo, não “fecha”, isto é, o conhecimento das causas (αίτια) de que se dispõe não permite seguir na explicação do mundo. Trata-se do primeiro estágio em direção à admiração, pois “admirável, ‘maravilhoso’, é algo para um considerar, na medida em que o fato que vem ao encontro não se coaduna com a compreensão da qual se dispõe”.³²³

A σοφία, assim, retira o seu ponto de partida destes fenômenos, que já se manifestam no *Dasein* primitivo, como aponta Aristóteles na passagem. No exemplo oferecido por Aristóteles, a icomensurabilidade da diagonal com o lado de um quadrado torna-se aporética ou admirável na medida em que não se dispõe de uma unidade de medida, pois, conforme a tradução interpretativa que Heidegger faz da passagem, “para todos os homens, algo é admirável quando não é mensurável com o que há de menor”.³²⁴ Heidegger interpreta este exemplo oriundo da geometria estendendo-o ao θαυμάζειν e ao ἀπορεῖν de modo geral, tomados como modos da cotidianidade:

μετρεῖν, medir, determinar (*bestimmen*), é o modo no qual o *Dasein* torna algo compreensível para si; μέτρον, ἀριθμός, pertencem ao mesmo âmbito que o λόγος, a saber, o âmbito do ἀληθεύειν.³²⁵

Ou seja, medir ou contar, neste sentido, é o próprio λόγος, por meio do qual o *Dasein* descobre o que vem ao encontro no mundo circundante, conduzindo o ainda não compreendido ao já compreendido, que funciona como “unidade de medida” - ou ainda razão, causa (αίτια). O termo ἀπορεῖν, do qual Aristóteles se utiliza, já era corrente na linguagem filosófica da época, e está relacionado a πύρος, que em sua significação mais concreta designa o ponto raso de um rio, que possibilita a travessia. Na linguagem filosófica, portanto, a ἀπορία indica a situação na qual a livre contemplação do mundo é obstruída. Não há passagem, e o livre passeio se interrompe.

Heidegger chama a atenção para o fato de que o fenômeno do ἀπορεῖν, evocado por Aristóteles, expõe de modo claro a articulação dos elementos fundamentais destacados por Heidegger em toda a análise precedente:

³²² HEIDEGGER. GA 19, p. 126.

³²³ HEIDEGGER. GA 19, p. 126.

³²⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 126.

³²⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 126.

Precisamos atentar aqui para o modo como a ἄπορία corresponde completamente ao sentido do ἀλεθεύειν e à mesma concepção do *Dasein* que nós já conhecemos: o ente do mundo é de início trancado, o *Dasein* não consegue seguir adiante.³²⁶

Ou seja, tal fenômeno expõe novamente o mundo ou o ente como aquilo que de início se encontra fechado, e cujo acesso é realizado pelo *Dasein* como ser-descobridor (ἀλεθεύειν), através do λόγος. Por outro lado, o fato de que a aporia destaca esses caracteres do *Dasein* significa que ela não é puramente negativa, mas determinada por uma ambivalência: nela, o estado de fechamento se mostra. A aporia, portanto, coloca o *Dasein* em uma espécie de suspensão: no momento em que a passagem é obstruída e se manifesta enquanto tal, o *Dasein* se mostra como a *caminho*, entre o *já* e o *ainda não* sabido; como uma abertura que *ainda não* se consumou.

Assim, aquilo que os gregos designam como ἄπορία é característico da estação peculiar de travessia, do *Dasein* mesmo, ante o mundo. Ela caracteriza um estar-a-caminho peculiar do *Dasein*: de certo modo, para conhecer o ente, e, todavia, para não prosseguir.³²⁷

O ἀπορεῖν, portanto, na medida em que suspende o *Dasein* em direção ao que ainda não se abriu, evidencia que ele, enquanto ἀλήθειν, é abertura e estar a caminho. E é precisamente a partir desse caráter descobridor do *Dasein* que aquilo que está fechado, encoberto, se mostra *ainda não* aberto; por se abrir. Ou seja, embora o *Dasein* de início não consiga transpor a aporia, ele pode nela se mover, ser expressamente em meio a ela e experimentá-la como possibilidade. Na medida em que o *Dasein* toma consciência desta situação aporética, o ἀπορεῖν se torna um διαπορεῖν, que significa, segundo Heidegger,

o questionamento que procura avançar [...]: não mais achar algo autoevidente - sendo aqui "autoevidente" o que é compreendido justamente a partir daquilo de que se tem compreensão acidentalmente -, mas buscar conquistar da coisa mesma a sua compreensão. Os passos positivos no διαπορεῖν não são outra coisa que a atualização (*Vergegenwärtigung*) da coisa determinada.³²⁸

Essa definição do διαπορεῖν provém de H. Bonitz, um dos principais estudiosos de Aristóteles da Alemanha no século XIX e autor de uma tradução da *Metafísica*. Segundo Bonitz, o sentido do próprio verbo διαπορεῖν significa "explorar nos dois

³²⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 128.

³²⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 126.

³²⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 128.

sentidos a partir da questão posta”.³²⁹ Neste sentido o διαπορεῖν se torna um método, que podemos ligar diretamente à dialética, da qual Aristóteles trata nos *Tópicos*. Na abertura deste tratado, Aristóteles atribui à dialética três utilidades básicas: ela é útil para o exercício, isto é para o adestramento do intelecto, para as discussões e para as ciências filosóficas. Destes três usos possíveis, o terceiro é o que requer maiores explicações, e que está diretamente relacionado ao tema do qual estamos tratando, que é o caminho da filosofia ou o método de investigação filosófica, já que μέθοδος, em grego, significa precisamente o caminho percorrido ou o procedimento que se segue, e também a exposição teórica que se faz deste caminho.³³⁰ Neste último sentido, a apresentação feita por Aristóteles nos *Tópicos* pode ser dividida em dois momentos:

Para o estudo das ciências filosóficas é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas sobre ambas as faces de um assunto [*prós amphóthera diaporésai*] nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem.³³¹

Neste primeiro momento, Aristóteles afirma a utilidade da dialética para o conhecimento, apresentando-a, em conexão explícita com o διαπορεῖν, como um método que consiste em desenvolver as aporias em suas duas direções possíveis, visando, conforme esclarece Berti, “deduzir até o fundo as conseqüências que derivam de cada uma das alternativas do dilema, para ver a quais conclusões se chega, isto é, se se chega ou não a conclusões contraditórias consigo mesmas ou com outras posições precedentes admitidas”.³³² Este método auxilia a verificar qual das opiniões contrárias é a verdadeira e qual é a falsa, ou, como frequentemente ocorre em Aristóteles, sob quais aspectos cada uma delas pode ser considerada verdadeira ou falsa.

Este procedimento, que teria sido, segundo Aristóteles, inaugurado por Zenão de Eléia, é aplicado por Platão no diálogo *Parmênides*, no qual o personagem que dá nome ao diálogo recomenda a Sócrates praticar esse exercício, tomando Zenão como exemplo:

o impulso com que desejas os argumentos é belo e divino; mas é necessário que pratiques e te exercites mais frequentemente, enquanto és ainda novo,

³²⁹ BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, 187 b 30-31, *apud* BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 35.

³³⁰ Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 20.

³³¹ ARISTÓTELES. *Tópicos* 101 a 35.

³³² BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 35.

nessas argumentações que parecem inúteis e a que muitos chamam subtilezas engenhosas; de outro modo, a verdade escapar-te-á.³³³

Conforme observa Berti, a referência a este diálogo platônico é central para a compreensão da dialética em Aristóteles. A passagem acima faz referência à dialética como exercício, que corresponde à sua primeira utilidade, afirmada por Aristóteles na abertura dos *Tópicos*. Ainda mais importante, entretanto, é que esta passagem pode servir como chave interpretativa para uma passagem da *Metafísica*, na qual Aristóteles, que, a partir de Platão, pretende ter elevado a dialética a um nível filosófico superior, faz referência à dialética socrática e explica por que esta ainda não era suficientemente “forte”:

Sócrates, ao contrário [de seus antecessores], buscava a essência das coisas e com razão: de fato, ele tentava seguir o procedimento silogístico, e o princípio dos silogismos é, justamente, a essência. A dialética, naquele tempo, ainda não era forte para proceder ao exame dos contrários independentemente da essência, e estabelecer se a mesma ciência trata dos contrários.³³⁴

Nesta passagem, Aristóteles comenta a origem e o desenvolvimento da dialética, e afirma que esta, embora tenha progredido com Sócrates, ainda não era capaz de realizar o “exame dos contrários independentemente da essência”. Conforme vimos ao tratar da ἐπιστήμη e do procedimento apodíctico, toda demonstração científica pressupõe um princípio, a partir do qual o silogismo pode se estruturar. Deste modo, Sócrates, ao estruturar seus argumentos em forma de silogismos, necessitava pressupor um princípio ou uma definição. Somente com Platão, como se pode ver especialmente no *Parmênides*, teria a dialética evoluído a ponto de se tornar “forte” o suficiente para desenvolver a argumentação em ambos os lados do problema ou da aporia sem pressupor uma definição ou um princípio.³³⁵

No Livro I da *Metafísica*, capítulo 4, Aristóteles realiza uma distinção que pode nos auxiliar a compreender parte deste desenvolvimento dado por ele à dialética. Trata-se da diferença estabelecida entre duas formas de oposição: a contrariedade e a contradição. Esta diferença consiste em que “não existem termos intermediários da contradição, sendo que podem existir termos intermediários entre contrários”.³³⁶ Para a dialética, isso implica uma diferença entre as opiniões ou afirmações contrárias, e

³³³ PLATÃO. *Parmênides*, 135 d.

³³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1078 b 25 ss.

³³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. III, p. 668.

³³⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1055 b 4.

opiniões opostas. No primeiro caso, é possível que ambas sejam falsas; no segundo, sempre que uma delas for falsa, a outra será necessariamente verdadeira, de modo que a demonstração da falsidade daquela também é, pelo princípio do terceiro excluído, a demonstração da verdade desta. É neste sentido que a dialética se torna “forte” o suficiente não apenas para apontar a falsidade, mas também para encontrar a verdade, de modo que, conforme explica Berti, mesmo não sendo ela por princípio “cognitiva” ou “científica”, mas investigativa, pode sim ser um caminho que conduz à verdade, e um instrumento importante para as ciências e para a filosofia. Mais ainda, mesmo sendo ela, inicialmente, essa capacidade de investigar sem os princípios, ela pode também levar à descoberta destes, conforme afirma Aristóteles na sequência da passagem dos *Tópicos* acima citada:

Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências, pois é completamente impossível discuti-los a partir dos raciocínios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica onde reside o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações.³³⁷

Nesta passagem se recoloca o problema, que apontávamos acima, ao expor os limites da ἐπιστήμη: o silogismo ou a ciência apodíctica sempre pressupõe um princípio, previamente dado, a partir do qual suas demonstrações se desenvolvem. Deste modo, ela nunca poderá consistir em um meio válido para a demonstração dos próprios princípios, pois estes, como elementos primeiros, não podem ser derivados. Portanto, é necessário um outro método para atingi-lo, papel que, segundo Aristóteles, é desempenhado pela dialética, cujo ponto de partida é o exame das opiniões dadas ou tomadas como princípios (ἐνδόξα). Neste ponto se mostra em toda a sua extensão a importância da dialética para a filosofia: ela não apenas possibilita a investigação quando ainda não há princípios estabelecidos, como também possibilita a descoberta dos princípios. Este ponto, entretanto, exige uma investigação sobre a relação entre o movimento discursivo da dialética e a apreensão dos princípios, a qual, como vimos, se dá pelo νοῦς de modo imediato, isto é, não mediado pelo λόγος (ἄνευ λόγου). Conforme assinala Berti,

pode-se dizer que a dialética é o processo que se conclui com o νοῦς, isto é, com o conhecimento dos princípios. Ela não é, por si mesma, tal

³³⁷ ARISTÓTELES. *Tópicos* 101 a 35 ss.

conhecimento, mas é a investigação, o percurso (o 'caminho') que se realiza para chegar a ele, o qual, ao contrário, é constituído pelo *voûç*.³³⁸

Mesmo preservando a distinção entre a dialética, como método, e o próprio conhecimento que a ele se segue, e ainda necessitando de maiores esclarecimentos sobre a relação entre ambos, podemos já perceber a importância que a dialética recebe na filosofia aristotélica de modo geral, inclusive observando a sua aplicação em todos os escritos de Aristóteles que até agora mencionamos, especialmente na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica*, nas quais, como vimos, Aristóteles parte de um exame seletivo das opiniões dadas sobre os temas investigados, respectivamente a felicidade e a saberoria. Esse procedimento, como já afirmamos, é de fundamental importância para compreendermos a relação de Aristóteles com a hermenêutica da facticidade desenvolvida por Heidegger, que tem como ponto de partida precisamente o modo como o *Dasein* cotidiano se interpreta e se expressa.

Observada mais a fundo, entretanto, há nesta discussão uma outra questão fundamental, que é a própria possibilidade do movimento existencial: assim como o *απορείν* explica a alteração, a transição da autoevidência ou obviedade à constatação da ignorância, a dialética explica a alteração da ignorância para o saber. Trata-se da primeira aporia enfrentada por qualquer questão filosófica: para que se possa questionar, isto é, buscar algo determinado, é preciso de algum modo já saber o que se procura. A dialética é a resposta aristotélica a essa questão, que fora colocada por Platão, no diálogo *Mênon*:

Mênon - E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que és? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontreste> é aquilo que não conhecias?

Sócrates – Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar.³³⁹

De acordo com a aporia colocada por Mênon, sem o conhecimento prévio, não há como iniciar a busca; com este conhecimento, não há porque iniciá-la. É precisamente em resposta a essa aporia que Sócrates apresenta a teoria da

³³⁸ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 39.

³³⁹ PLATÃO, *Mênon*, 81 d-e.

reminiscência, segundo a qual conhecer significa conhecer o que já se conhecia, e que posteriormente foi esquecido. A dialética, portanto, é uma alternativa, desenvolvida por Aristóteles, a esta teoria³⁴⁰, visando explicar a possibilidade da alteração existencial nos dois aspectos mencionados: da ignorância ao saber que ignora, e então à superação desta ignorância. Trata-se de um método que, ao invés de adicionar uma teoria para resolver a aporia, procura encaminhar uma investigação contando apenas com aquilo que a própria aporia oferece, o que certamente é determinante para o projeto de Heidegger, que pretende tomar a facticidade “em sua problematicidade essencial” como o âmbito fundamental do questionamento filosófico. O tratado *Ser e Tempo*, como sabemos, será aberto com uma citação do diálogo platônico *O Sofista*, no qual o sentido do ser se coloca como aporia, e que inicia uma série de considerações metódicas de Heidegger, nas quais a circularidade apontada no *Mênon* assume um papel fundamental para todo o desenvolvimento do tratado, como veremos.

Sob mais um aspecto, portanto, podemos perceber que a dialética é um procedimento essencialmente aporético, que conta de início com os dados da própria aporia e a desenvolve em seus dois sentidos opostos, buscando verificar qual deles conduz a uma contradição. Quanto aos conhecimentos prévios necessários ao início de qualquer questionamento, o método consiste em assumir dialeticamente, isto é, de modo provisório, aqueles que foram colocados à disposição pelo vulgo ou pelos especialistas. Portanto, ela possibilita, em primeiro lugar, a investigação quando ainda não se dispõe de uma essência ou princípio; em segundo lugar, a investigação que leva à descoberta dos princípios. Neste sentido, finalmente, a dialética possibilita explicar a passagem do não saber ao saber, respondendo ao dilema proposto por Mênon.

Essa transição proporcionada pela dialética, por sua vez, é a apreensão filosófica de uma alteração anterior fundamental, proporcionada pelo fenômeno do ἀπορεῖν, no qual se dá a ruptura com a autoevidência e domínio da aparência imediata, abrindo o espaço para o surgimento do questionamento filosófico. Por isso, nossas considerações sobre a dialética tiveram ensejo a partir das observações, feitas por Heidegger, sobre o ἀπορεῖν, que aparece, na passagem da *Metafísica* da qual

³⁴⁰ Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 80.

partimos, como o momento de transição entre a cotidianidade e o questionamento filosófico.

Aristóteles ilustra resumidamente esse caminho ao questionamento reproduzindo o movimento progressivo da contemplação ou consideração que se inicia partindo das aporias mais triviais - τὰ πρόχειρα, termo que literalmente significa “o que está diante da mão (*vor der Hand*)”, como será frisado por Heidegger - e progride posteriormente a coisas maiores e antes tomadas como óbvias, como o movimento dos astros, chegando por fim à consideração sobre o “surgimento do ente na totalidade”. Ou seja, trata-se do caminho já descrito: das coisas a partir de nós para as coisas a em si mesmas, ou, de modo mais específico, daquilo que é primeiro em relação a nós, àquilo que é primeiro em si mesmo. Na explicitação de Heidegger, do mundo circundante (*Umwelt*) para o mundo (*Welt*).

Esse movimento, por sua vez, é percebido por Aristóteles a partir de um exame das “afirmações dos que por primeiro cultivaram a filosofia”, isto é, no interior de um exame dialético que aqui se inicia e que estará presente ao longo de toda a *Metafísica*. Neste momento, o que Aristóteles procura demonstrar é que este caminho do surgimento da filosofia mostra um comportamento autônomo, isto é, no qual o homem busca o saber unicamente pelo saber, e não em virtude de alguma utilidade prática. Esse saber autônomo, portanto, é um fim em si mesmo, o que mostra que, para Aristóteles, há um fim, um ponto de chegada que é visado por toda investigação. Este “estado oposto e também melhor”³⁴¹, fim da ciência buscada, é a superação da aporia inicial, conforme afirma Aristóteles na sequência:

E assim acontece, efetivamente, para ficar nos exemplos dados, uma vez que se tenha conhecido a causa: nada provocaria mais admiração do que se a diagonal fosse comensurável com o lado.³⁴²

Heidegger, entretanto, não dá maior ênfase a este ponto, mas sim a um outro fenômeno atestado pelo ἀπορεῖν: o *Dasein*, em seu mais próprio modo de ser, é a *caminho*. Por isso, a radicalização da aporia, na filosofia de Heidegger, se dará de um modo distinto: não em vista da sua superação, mas da sua apropriação. Diferentemente tanto de Platão quanto de Aristóteles, para Heidegger, a apropriação da aporia, isto é, o reconhecimento desta como essencial através da sua execução

³⁴¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a 15 ss.

³⁴² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a 20.

fática, expressa um estado de suspensão que corresponde à própria transcendência do *Dasein* ao ser, isto é, à intencionalidade fundamental da vida fática.

Esta diferença, que se tornará mais clara nos escritos de Heidegger do final da década de 20, tem sua origem na crítica ao modelo teleológico, originado da ποιήσις, e considerado insuficiente para a apreensão do ser do *Dasein*. Essa nova interpretação do ἀπορεῖν confere uma primazia ao caminho, em detrimento do ponto de chegada (ponto *final*, τέλος), e está em conexão direta com outras inversões operadas por Heidegger, inclusive em *Ser e Tempo*, em confronto com a ontologia tradicional, como a primazia da pergunta frente à resposta, da possibilidade frente à realidade, ou da temporalidade e da finitude frente à presença e à eternidade.

Em articulação com essa noção de intencionalidade, Heidegger interpreta os modos do ἀλήθεύειν como “modificações do *Dasein* se orientando no mundo”: o *Dasein* está sempre a caminho, e, na medida em que se orienta, descobrindo o mundo circundante, mesmo que de modo inexpresso. É esta orientação que determina o sentido do ente descoberto, comumente de modo não demarcado de outros sentidos, mas interligado e mesmo ambíguo: quando se dá em vista da produção de algo, constitui a τέχνη, quando se torna um saber pelo saber, ἐπιστήμη; quando é em vista de uma ação, isto é, em vista do próprio agente, trata-se da φρόνησις, a qual, em sentido amplo, é atribuída também aos animais. “Na medida em que o orientar-se remonta *expressamente ao αἴτιον* (causa) e se torna simplesmente um efetivo compreender, esses modos do orientar-se – τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις – podem também ser apreendidos como σοφία”.³⁴³

É importante observar que Aristóteles, no exato momento em que demonstra que há no *Dasein* um impulso autônomo ao saber mais elevado, a σοφία, coloca imediatamente em questão se a natureza divina dessa ciência não contradiz a natureza do homem: “com razão poder-se-ia pensar que a posse dela não é própria do homem; de fato, por muitos aspectos a natureza do homem é escrava”.³⁴⁴ Em outras palavras, trata-se de responder se um alvo tão alto e divino pode ser, faticamente, uma aspiração legítima do homem finito, se de fato esse *ponto final* após a aporia pode lhe pertencer.

³⁴³ HEIDEGGER. GA 19, p. 129.

³⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982 b 30.

Aristóteles coloca esse problema na *Metafísica*, questionando se a σοφία pode ser κτήσις (aquisição) do homem. Deste modo, além de mostrar que há no homem um impulso autônomo ao mais elevado saber, é necessário mostrar que este saber é por ele factível, “praticamente” alcançável. Colocando a questão nestes termos, o confronto entre a σοφία e a φρόνησις se torna inevitável, e é a partir dele que se poderá decidir qual delas é, considerando o ser mais próprio do homem, a mais desejável.

3.4.10 A φρόνησις como modo elevado do ἀλήθειν e sua comparação com a σοφία

3.4.10.1 Φρόνησις como disposição prática: verdade prática, νοῦς e λόγος

A mesma questão se coloca na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles questiona se a σοφία é uma ἔξις (disposição) humanamente possível. No interior desta discussão, a φρόνησις reivindica, conforme já dito, o direito de ser o mais elevado modo de conhecimento do homem, na medida em que se pode dizer que ela é “aquele ao qual pertence mais seriedade”; ela é a σπουδαιοτατή, porque nela está em jogo o *Dasein* do homem mesmo. A σοφία se dirige aos τιμιώτατα, ao ente supremo, mas não é esse ente que entra em questão para o homem em sua existência, e sim o próprio *Dasein*; o maior bem para o homem (ἀκρότατον ἀγαθὸν ἀνθρώπινον), a sua felicidade (εὐδαιμονία). É para este fim que a φρόνησις deve guiá-lo, capacitando-o a querer e discernir o bem agir, e tornando assim descoberto o caminho que leva à realização da vida boa (εὖ ζῆν), à εὐδαιμονία.

Na *Ética a Nicômaco*, portanto, Aristóteles estabelece – em contraposição a Platão – de início uma diferença entre o *bem em si* ou *bem supremo* e o bem do homem. A εὐδαιμονία é a plenitude (*Vollendung*) da vida humana, e por isso o seu fim mais próprio (τέλος). Como τέλος, o ἀγαθόν de cada ente pode variar, e, além disso, pode variar de homem para homem, ou seja, não é algo que é sempre - ἀεί -, mas que pode ser de outro modo. Assim, o *Dasein* do homem não é melhor “por inteiro” ou “segundo a φύσις”, mas apenas melhor para nós. O ser do homem não é ἀεί, não é sempre, mas surge e passa, ele tem o seu tempo determinado, o αἰών (instante). Isso deixa previamente delineado onde reside a base para o primado da σοφία frente à φρόνησις: “A σοφία tem o seu primado em relação ao ente em si mesmo, na medida

em que o ente ao qual ela se remete possui, em termos gregos, um primado *segundo o ser*. O ente vem à vista a partir daquilo que ele, em si mesmo, sempre é”.³⁴⁵

Essa distinção sugere o primado da σοφία sobre a φρόνησις a partir dos objetos aos quais cada uma se atém. Entretanto, esses dois modos do ἀλήθειν não se distinguem apenas pelos seus objetos, mas também em sua própria estrutura. E a determinação principal da φρόνησις, na qual se movimentará toda a investigação de Heidegger acerca da sua estrutura, é que ela é uma disposição prática (πρακτική ἔξις).³⁴⁶

Isso significa que a φρόνησις é *um ἀλήθειν que em si mesmo está referido à πράξις*. Em si mesmo quer dizer: a πράξις não é algo que está ao lado, que vem depois, como o ἔργον na τέχνη, mas cada passo do ἀλήθειν da φρόνησις está orientado para o πρακτόν.³⁴⁷

Toda a dificuldade da investigação consiste em expor em que consiste este modo do ser-verdadeiro (ἀλήθειν) que se determina como disposição prática. Primeiramente, podemos perceber que seu modo de *realização (Vollzug)* o distingue da σοφία, cujo surgimento exige que se tenha libertado dos afazeres. Como πρακτική ἔξις (disposição prática), isto é, orientada para a descoberta do πρακτόν ἀγαθόν (bem factível), a φρόνησις tem como missão em cada caso deliberar bem, isto é, realizar o εὖ βουλευέσθαι (bem deliberar; deliberação plena). O φρόνιμος, que é aquele “cuja deliberação e circunvisão chega ao τέλος, ao fim e ao estar-pronto”³⁴⁸, descobre em si mesmo o ἄριστον ἀνθρώπῳ, o melhor para o homem, e mais precisamente o ἄριστον τῶν πρακτῶν, o que é o melhor entre os πρακτά (factíveis possíveis), e que assegura a consecução do οὐ ἔνεκα (fim), que é, no que se refere ao homem, a ευδαιμονία.

Esse descobrimento do ἄριστον ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν (aquilo que há de melhor a ser feito para o homem) se dá, conforme a descrição aristotélica, κατά τον λογισμῶν, expressão que segundo Heidegger significa: “em meio à reflexão e discussão’ (*im Überlegen und Besprechen*) do *Dasein* humano em suas concretas possibilidades de ser”.³⁴⁹ Com essa tradução interpretativa, Heidegger procura marcar a diferença da φρόνησις frente à ἐπιστήμη, através da diferenciação dos significados

³⁴⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 137.

³⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 8-9.

³⁴⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 137.

³⁴⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 138.

³⁴⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 139.

de “λόγος” em cada um destes âmbitos do ἀλήθειν. Assim, ao invés das traduções mais comuns do termo grego “λόγος”, como “razão”, “raciocínio” ou “cálculo”, Heidegger recorre ao significado de λόγος como “discurso” e o interpreta na passagem citada como “discussão” ou “articulação” de possibilidades concretas de ser, apoiando-se também na passagem subsequente, na qual Aristóteles afirma que a φρόνησις, como disposição prática, não se refere unicamente ao universal, mas também e principalmente ao particular.

Entretanto, ao mesmo tempo em que o λόγος da φρόνησις, como saber prático, não se remete apenas para o universal (καθόλου), tampouco o modo como ela visa o particular se destina meramente a conhecê-lo, no sentido de expor ou destacar o que mais imediatamente se mostra. Ao contrário, esse discutir concreto visa “descobrir as possibilidades particulares concretas de ser”, o que significa que o *Dasein* φρόνιμος considera a sua situação concreta e imediata enquanto *a ser definida*, isto é, a partir do que ela pode ser, ou seja, em que medida ela pode ser um caminho para a realização do fim visado.

Pode-se perceber aqui um outro modo de articulação entre o particular e o universal. Diferentemente da ἐπιστήμη, cujo domínio consiste em encontrar na multiplicidade já dada um universal, isto é, algo que, nas várias configurações do que ocorre, é sempre o mesmo e que, sendo destacado, isto é, tornado abstrato, possibilita a reunião e domínio da multiplicidade através da subsunção a ele, na φρόνησις, por outro lado, trata-se de descobrir as possibilidades de ser de cada situação, fazendo com que o bem antecipado (universal) seja princípio, enquanto τέλος, para cada ação individual (particular), a qual, por outro lado, torna-se princípio para o bem universal.

Deste modo, ao mesmo tempo em que não é ἐπιστήμη, pois não é posse, mas sim uma busca, a φρόνησις não é meramente uma opinião verdadeira, pois, segundo Aristóteles, “só há opinião sobre algo que já está determinado”.³⁵⁰ Por outro lado, aquilo que o desvelamento da φρόνησις visa descobrir, através da deliberação, é a melhor ação possível. E o ponto importante, enfatizado por Heidegger, é que descobrir o que é possível fazer em determinada situação é, ao mesmo tempo, descobrir a própria situação. Assim, deliberar (βουλευέσθαι) é situar-se. Mais especificamente, só é possível esta descoberta da situação como contexto da ação na medida em que se descobrem, numa articulação unitária fática, o agente, o fim e os meios da ação.

³⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1142b10.

Ressaltando mais uma vez a articulação entre universal e particular que aqui se manifesta, podemos dizer que ela se diferencia, primeiramente, porque é a partir da antecipação do fim desejado e buscado - a εὐδαιμονία, o bem supremo e universal para o homem -, que a situação singular pode ser descoberta como uma via para tal fim. Por outro lado, na medida em que o fim universal só pode ser alcançado através do particular, isto é, a felicidade através do bem agir concreto, trata-se de uma capacidade de descobrimento eminentemente ontológica, um desvelar que é um momento da própria execução, isto é, da realização do bem visado, ou seja, um constitutivo ontológico deste.

Em última instância, esse traço ontológico deste ἀλήθειαν significa que a conquista do universal aqui não se dá exclusivamente através do λόγος, mas no ser mesmo da ação, em uma relação simultânea de execução. Se, por um lado, cada ação só é boa se leva ao bem humano supremo, por outro lado só é possível alcançar este bem a partir de cada ação particular, pois, como afirma Aristóteles, “já que é partindo do individual que se chega ao universal”³⁵¹, então a situação mais concreta, isto é, “o extremo, o contingente e a segunda premissa”, “são princípios (ἀρχαί) do fim (οὐ ἕνεκα)”.³⁵² Portanto, Aristóteles é levado a afirmar que, embora de um modo diferente do que ocorre com a σοφία, a φρόνησις, enquanto disposição prática, também descobre princípios. Estes, por sua vez, enquanto singulares, não podem ser descobertos meramente pelo λόγος, mas sim pela percepção do νοῦς:

o νοῦς tem também por objeto o extremo em ambos os sentidos, pois tanto os limites primeiros quanto os últimos são objetos do νοῦς e não do raciocínio, e o νοῦς pressuposto pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto o νοῦς pressuposto pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. Esses são, com efeito, os princípios (ἀρχαί) do fim (οὐ ἕνεκα), já que é partindo do individual que se chega ao universal; destes, pois, é preciso que tenhamos percepção (αἴσθησις), e esta é o νοῦς.³⁵³

Conforme veremos adiante, esta última caracterização é provavelmente a mais decisiva para Heidegger no seu intuito de aproximar, no que se refere à radicalidade do ἀλήθειαν, a φρόνησις à σοφία. Assim como ocorre na σοφία, também na φρόνησις o λόγος encontra um limite. É também neste sentido que Heidegger interpreta a afirmação de Aristóteles de que, embora ela também esteja de algum modo

³⁵¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143b4.

³⁵² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143b4.

³⁵³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143b4.

determinada pelo λόγος, “a φρόνησις não é ἕξις μετὰ λόγου μόνον (uma disposição exclusivamente racional; uma disposição exclusivamente determinada pelo λόγος)”³⁵⁴, mas o λόγος é dirigido ao πρακτόν, que em última instância é apreendido pelo νοῦς. É esse, para Heidegger, o significado da afirmação de Aristóteles de que este descobrir é ὁμολόγως ἔχον τῆ ὀρέξει (em consonância com o querer): “ele se realiza em uma consideração constante da situação do agente, de um decidir-se aqui e agora”.³⁵⁵

Podemos, ainda, encontrar apoio para a articulação feita por Heidegger entre esta “αἴσθησις, que é νοῦς”, e o “querer” numa passagem do Capítulo 2 do Livro VI, na qual Aristóteles afirma que “o princípio da ação – aquilo de onde parte o seu movimento [...] - é a escolha, e da escolha o desejo e o λόγος orientado a um fim”.³⁵⁶ Este fim, por sua vez, é a boa ação, o qual é objeto do desejo, motivo pelo qual a escolha (προαίρεσις) também é caracterizada como νοῦς desejanter ou desejo inteligente (ὀρεκτικὸς νοῦς; ὄρεξις διανοητική).

Assim, Heidegger procura enfatizar que, embora a φρόνησις seja em certo sentido determinada pelo λόγος, e enquanto tal *raciocinante, calculativa ou discursiva*, ela não se esgota no λόγος, pois está essencialmente voltada para o particular, que é em cada caso o πρακτόν, enquanto “a ser feito”, conforme Aristóteles afirma na seguinte passagem, que Heidegger destaca: “A φρόνησις, porém, é prática, e, por isso, é preciso ter as duas coisas, conhecimento do particular e do universal, ou, se apenas um dos dois, é melhor que seja do particular”.³⁵⁷ Conforme o comentário de Heidegger, “a φρόνησις está na πράξις ainda mais do que no λόγος. O decisivo na φρόνησις é a πράξις. A πράξις é na φρόνησις ἀρχή e τέλος. Ao antever uma determinada ação a φρόνησις é realizada, e ela chega ao seu fim na ação mesma”.³⁵⁸

Antever uma determinada ação é descobri-la como possibilidade, e executá-la é levar a ação ao fim. A φρόνησις, por sua vez, é um momento da ação no qual a ação completa, isto é, todos os seus momentos, são descobertos. Neste sentido, ela é um momento da ação no qual se dão, de certo modo, todos os momentos. Isto expressa, mais uma vez, a peculiaridade do fenômeno em questão e uma dificuldade específica na sua análise. Pois, como disposição essencialmente prática, a φρόνησις, por um

³⁵⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139a32.

³⁵⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 139.

³⁵⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139b30.

³⁵⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1141b21.

³⁵⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 139.

lado, é o saber que guia a boa ação; por outro lado, ela é parte desta ação, e não pode, enquanto tal, ser abstratamente considerada – neste sentido, ela não pode se constituir em um saber autônomo.

Portanto, o decisivo na φρόνησις é a πράξις, e nisto consiste a sua especificidade enquanto πρακτικὴ ἔξις. A partir destes últimos esclarecimentos, podemos diferenciá-la mais precisamente da τέχνη e da ἐπιστήμη, e isso não apenas para ressaltar seu maior alcance enquanto ἀλήθειαι, mas para evidenciá-la como problema. Enquanto saber que não se desvincula do fazer, mas que, ao contrário, nele se consuma, a φρόνησις se distingue da τέχνη e da ἐπιστήμη, pois esta depende da liberação dos afazeres, autonomia que é proporcionada pela τέχνη, cujo τέλος, como podemos aqui sob um novo ângulo perceber, permanece fora de si. O caráter problemático da φρόνησις se acentua na medida em que ela, porque possui princípio e fim na ação, não pode se dar fora desta; portanto, este ἀλήθειαι não pode ser abstraído da ação e tornado autônomo, o que traz uma dificuldade para a própria análise em curso.

Se, por um lado, essa determinação traz uma dificuldade ou aporia à análise do fenômeno, por outro lado, ela é rica em implicações, que podem ser formalmente antecipadas. A primeira delas é o seu caráter eminentemente temporal: a φρόνησις não pode se tornar autônoma em relação à ação porque é parte desta, o que significa que ela pertence intrinsecamente ao momento da ação; ela se temporaliza com esta. Esta relação com o tempo se desdobra em diferentes aspectos, entre si relacionados.

Em primeiro lugar, na medida em que consiste em saber o momento certo de executar a ação (καιρός); em segundo lugar, porque a deliberação que leva a esta decisão não é algo instintivo, mas discursivo (κατὰ τὸν λόγισμὸν), e por isso demanda tempo (χρόνος). Em terceiro lugar, e mais importante neste momento, essa determinação temporal está implicada no fato de que o descobrimento proporcionado pela φρόνησις não pode ser abstratamente transmitido, mas apenas exercido no próprio agir. Precisamente por essa razão, ressalta Heidegger, Aristóteles afirma que embora seja possível a um jovem tornar-se um bom matemático, o mesmo não ocorre com a Filosofia ou a Física, porque estes campos de pesquisa dependem do conhecimento κατ'ἕκαστα, isto é, a partir dos casos concretos, o qual só pode ser conseguido através da experiência, isto é, depois de muitos 'agoras' marcados pelo 'logo que ..., então...', o que significa 'muito tempo', χρόνος.

Explicando essa relação entre experiência e tempo, Heidegger ressalta que a “experiência” aqui não significa - tal como o exemplo da Física, compreendido modernamente, poderia levar a crer - o conhecimento por “indução”, isto é, obtido a partir da abstração ou generalização de casos particulares observados. Ao contrário da abstração, ela se constitui como

o descobrimento dos últimos fundamentos de ser do próprio ente concreto. Isso exige que se atualize o ente mesmo, para ver como ele se parece, para ver seu εἶδος, para a partir dele conseguir a ἀρχή. Isso requer o conhecimento e o domínio da multiplicidade do ente, que apenas no decurso do tempo se deixa apropriar.³⁵⁹

A experiência, neste sentido, está mais próxima do que costumamos designar como “experiência de vida”, a vivência repetida no tempo, a qual proporciona um saber que se desenvolve através do seu próprio exercício, o qual só se adquire com o tempo.

Assim, Heidegger procura aqui pensar o desenvolvimento da experiência em uma direção diferente da exposta no “caminho da filosofia” até a ἐπιστήμη, na *Metafísica*: não como abstração, mas como apropriação, como um aprofundamento por vivência, repetida no tempo junto ao ente concreto. Neste sentido, compreendida como experiência de vida, a experiência aparece como o acúmulo de vivências, um modo de *retenção* da multiplicidade de situações, e também como uma outra forma de unificação dos casos particulares e de domínio da multiplicidade do ente, na qual a apropriação dos seus princípios não se dá por abstração, mas por um ἀλήθειν que nasce e se desenvolve permanecendo junto “ao ente mesmo”, isto é, que é experimentado a cada vez.

Esta análise prepara para a recolocação da questão sobre a relação da φρόνησις para com os seus princípios. Heidegger busca aprofundar essa distinção provisória, retomando o fio condutor adotado por Aristóteles como orientação para a distinção dos diferentes modos do ἀλήθειν: 1. Qual é o ente que deve ser descoberto - o αἰεί, que é sempre, ou o ἐνδεχόμενος ἄλλως ἔχειν, que pode ser de outro modo - e 2. em que medida este ente pode ser descoberto e preservado em sua ἀρχή.

A ἀρχή, por sua vez, foi mais precisamente determinada como “isso que já é, isto a partir de que cada ente propriamente é o que é”.³⁶⁰ As considerações anteriores sobre a φρόνησις e o papel da προαίρεσις trouxeram um novo esclarecimento sobre a ἀρχή da πράξις, o princípio da ação: “junto ao ente que pode ser outro, a ἀρχή – o

³⁵⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 141.

³⁶⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 142.

sempre-a-cada-vez-já (*Je-immer-schon*) – da φρόνησις é previamente apreendida na pro-airesis (escolha)”.³⁶¹ A ação antecipa, através da προαίρεσις, seu τέλος. Ou ainda: a ação se antecipa, na προαίρεσις, como τέλος. Este, por sua vez, é a própria ação enquanto pronta, isto é, agida. Deste modo, no antecipar já reside o desvelamento da ação enquanto tal, articulada em uma unidade e em seus diferentes aspectos temporais. Este antecipar, enquanto desvelamento da ação, é um de seus momentos e ao mesmo tempo o descobrimento de todos os seus momentos.

Conforme dito acima, o princípio da ação é a escolha (προαίρεσις), o νοῦς desejante. Ele coloca a ação em movimento, e o que ela antecipa é a própria direção da ação, o seu τέλος, que é a própria ação como agida, isto é, feita. Sob os dois aspectos (ἀρχή e τέλος), o princípio pode variar a cada ação. Pois a escolha dos meios e a correta consecução do τέλος dependem da correta reflexão (βουλευέσθαι).

A questão é em que medida os diferentes modos do ἀλήθεύειν conseguem *descobrir* e *preservar o ente em sua ἀρχή*, isto é, em que medida conseguem apreendê-lo em seu próprio ser e ao mesmo tempo fixá-lo como ἔξις (disposição, estado). Isso foi de início ilustrado por Aristóteles na ἐπιστήμη e na τέχνη. A τέχνη assume previamente no εἶδος a ἀρχή, o τέλος, mas não consegue apreendê-lo no ἔργον. Também na ἐπιστήμη não ocorre um apreender propriamente dito da ἀρχή. Como se dá agora a apreensão e preservação da ἀρχή na φρόνησις e na σοφία?³⁶²

Como já dito, a σοφία foi definida como νοῦς e ἐπιστήμη, porque ela conhece tanto o que se segue dos princípios quanto os próprios princípios. A σοφία, deste modo, não é puro νοεῖν, pois, na medida em que ela é um modo de ser do homem, o νοῦς que nela ocorre é perpassado pelo λόγος, de modo que ela é μετὰ λόγου.³⁶³ Ao mesmo tempo, porém, a σοφία não é um mero διαλέγεσθαι, porque ela é de certo modo um νοεῖν, e este, em si mesmo, é ἄνευ λόγου (sem linguagem). Como se passa com a φρόνησις? Consegue a φρόνησις descobrir e preservar a ἀρχή do ente que ela visa?

Essas perguntas levam à investigação sobre o modo de realização do νοῦς e do λόγος na φρόνησις, bem como a articulação entre ambos. Primeiramente, cabe recordar que a análise do ente que é tema da φρόνησις implica uma dificuldade específica, porque a φρόνησις mesma de certo modo pertence a esse ente que é seu

³⁶¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 142.

³⁶² HEIDEGGER. GA 19, p. 142.

³⁶³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1140b 31.

tema. Pois o objeto da φρόνησις é a πράξις, a ζωή do homem, o *Dasein* humano mesmo, e a esta pertence a reflexão, o tornar-se transparente do agente mesmo.

A transparência não é um modo de consideração, que considera a ação desinteressadamente, sua aparência. A φρόνησις também faz parte concomitantemente do tema; ela mesma ocorre no ente que ela deve descobrir. Por meio daí, a dificuldade de análise do ente que é dado na φρόνησις é de início dada, e não é fácil atualizar de uma só vez o fenômeno da φρόνησις de modo correto.³⁶⁴

A descrição deste problema, nos termos em que Heidegger aqui o coloca - “ela mesma ocorre no ente que ela deve descobrir”-, implica um círculo, e é por isso que “não é fácil atualizar de uma só vez o fenômeno da φρόνησις de modo correto”. Pois para isso se precisaria atualizar o fenômeno de tal modo que, simultaneamente, se mostrasse que esse objeto - a vida humana - é desvelado pela φρόνησις ao mesmo tempo em que a φρόνησις está contida nele, como um momento do seu acontecer. É a partir deste problema que se deve pensar a relação específica entre λόγος e νοῦς no que se refere à πράξις: esta não pode ser concebida a não ser fundamentalmente como uma apreensão - embora discursivamente determinada - imediata da vida em si mesma, ou seja, como um fato.³⁶⁵ Precisamente por isso, ressalta Heidegger, deve-se mostrar que a φρόνησις é νοῦς.

Mostrar-se-á que a φρόνησις também é νοῦς e νοεῖν, um descobrir próprio da ἀρχή. Como, entretanto, o tema da φρόνησις, a πράξις, é um ente que pode ser de modo diverso, e correspondentemente também as ἀρχαί dele são algo que pode ser de modo diverso, o comportamento em relação a este ente terá uma estrutura completamente diversa do comportamento em relação ao αἰεί na σοφία. Na medida em que ambas, σοφία e φρόνησις, são, cada uma a seu modo, νοῦς, *ambas* serão reconhecidas por Aristóteles como βελτίστη ἔξις [melhor disposição]. Como ambas são equiparadas, a questão de saber até que ponto uma tem um primado sobre a outra será tanto mais difícil.³⁶⁶

O primeiro esclarecimento do caráter de ἀλήθειν da φρόνησις consistiu em compreender a sua determinação como ἔξις πρακτική. O que ela descobre é interpelado desde o princípio com vistas ao que está em questão para o agir. O modo de realização ou execução do apropriar descobridor do πρακτόν é o βουλευέσθαι, a “reflexão”, que Heidegger também traduz como “aconselhar-se circunvisivo”, evocando ao mesmo tempo o sentido ético e político do discurso, a discussão em vista do agir. Pois, como afirma Aristóteles, este βουλευέσθαι é um λογίζεσθαι, um discutir.

³⁶⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 143.

³⁶⁵ Cf. *Ser e Tempo*, §2: “Faktum”.

³⁶⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 143.

A φρόνησις é, portanto, uma ἔξις μετὰ λόγου (disposição intermediada pela linguagem). Seu descobrir se executa μετὰ λόγου, no falar, na discussão de algo.

Nesse contexto, Heidegger dá um maior desenvolvimento a esta compreensão do λόγος, retomando a interpretação anterior sobre “todo” e “parte” no caminho da filosofia em Aristóteles, tal como descrito na *Física* (em formulação, conforme apontamos, aparentemente contraditória em relação à *Metafísica*): em seu modo de encontro mais imediato, o ente é dado somente καθόλου, no todo; ele é inicialmente um συγκεχυμένον, um “misturado”, e o λόγος, em contrapartida, entra em ação como aquilo que isola cada coisa como particular, κατ’ἕκαστα. Esta interpretação nos traz um maior esclarecimento sobre o papel do λόγος na ἐμπειρία, no desvelamento inerente à πράξις, isto é, que permanece junto ao particular, ao ente concreto.

Neste sentido, o λόγος é compreendido como a ‘interpelação de algo como algo’, tradução que Heidegger dá à expressão aristotélica λέγειν κατὰ τινός (falar de algo a partir de/de acordo com algo). Esta interpelação se faz em um duplo e simultâneo movimento, inerente ao λόγος, de junção e separação, σύνθεσις e διαίρεσις: “na medida em que um ente é interpelado na tendência de, no interpelar, descobri-lo, reside aí uma διαίρεσις (divisão). Na medida em que eu interpelo algo em vista de algo, o interpelar tomou o ente interpelado separado”.³⁶⁷ Segundo Heidegger, tudo que é tema de um λόγος é enquanto tal um διαίρετον (algo que é dividido). Por outro lado, “interpelar significa: articular o interpelado”, o que envolve também a síntese, própria do λόγος, e que somente é possível sobre a base de tal διαίρεσις. Esse segundo momento se dá na medida em que o ente tomado separadamente é interpelado “como” algo, isto é, em articulação com algo. Deste modo, o λόγος é sempre diairético-sintético - tomar (isto é, destacar) algo como (isto é, em articulação/conexão com) algo.

Por outro lado, enquanto βελτίστη ἔξις, a φρόνησις é capaz de apreender a ἀρχή do ente que constitui seu tema, e como a ἀρχή é algo último, extremo, não é algo que possa ser interpelado como algo (a partir de algo; ela é o último a-partir-de-quê). Ela resiste, portanto, a uma apreensão pelo λόγος, dado que este é διαίρεσις. “Uma ἀρχή só pode ser apreendida em si mesma, não porém como algo diverso. A ἀρχή é um ἀδιαίρετον, algo cujo ser resiste a ser explicitado (*auseinandergelegt*,

³⁶⁷ GA 19, p. 144. “Sofern ein Seiendes angesprochen wird in der Tendenz, es im Ansprechen aufzudecken, liegt darin schon eine διαίρεσις. Sofern ich etwas auf etwas hin anspreche, hat das Ansprechen das angesprochene Seiende auseinander genommen”.

destacado)".³⁶⁸ Por conseguinte, pertence à φρόνησις a possibilidade de um puro e simples apreender a ἀρχή enquanto tal, isto é, um modo de descobrimento que ultrapassa, que vai além do λόγος.

Na medida em que a φρόνησις é uma βελτίστη ἔξις, ela tem que ser mais que o mero λόγος. Esta corresponde exatamente à posição na qual deixamos a σοφία. A σοφία se remete à ἀρχή enquanto tal, por isso nela está vivo algo assim como o puro νοεῖν. Pois uma ἀρχή, que é um ἀδιαίρετον (algo não separado; indivisível, indiviso), não é descoberto no λέγειν, mas sim no νοεῖν.³⁶⁹

Surge então a questão de determinar se, assim como a σοφία é νοῦς και ἐπιστήμη (νοῦς e ciência, λόγος), também há na φρόνησις a possibilidade de, além do λόγος e do λογίζεσθαι, no entanto em conexão com este, descobrir e fixar a ἀρχή; se há nela algo assim como um puro νοεῖν, um puro perceber (*Vernehmen*). Essa questão exige um aprofundamento na análise do βουλευέσθαι, que é o modo como a φρόνησις concretamente é executada.

Antes de mais nada, cabe fixar o que deve ser descoberto na ação, isto é, o que entra em discussão na ação, e quais são os seus princípios. Como a ζωή πρακτική se movimenta a cada vez em um determinado mundo circundante, esta ação é executada sob determinadas circunstâncias, as quais caracterizam a *situação* (*Lage*) na qual o *Dasein* a cada vez se encontra. Assim, a ação mesma se distingue em diferentes momentos (seu “quê”, “quando”, “como”, para “quem”), e “o *Dasein*, enquanto agente agora, a cada vez, é em sentido amplo determinado pela sua situação”.³⁷⁰ Esta situação, por sua vez, “é a cada vez uma outra. As circunstâncias, os dados, os tempos, as pessoas, mudam. Muda o sentido da ação mesma, precisamente isso que eu a cada vez quero”.³⁷¹ Todo esse contexto do *Dasein* agente na sua respectiva situação deve ser descoberto pela φρόνησις. “Descobrir o *Dasein* como agente agora, na sua situação plena, na qual deve agir e na qual é a cada vez de modo diverso em sua respectividade, é esse justamente o trabalho da φρόνησις”.³⁷²

A ἀρχή da ação é o οὐ ἔνεκα, o em-virtude-de (*Worumwillen*)³⁷³, o qual é no empenho da ação o προαιρετόν, o que é antecipado na escolha (προαίρεσις). Nessa προαίρεσις não é antecipada outra coisa a não ser a própria ação. A ἀρχή, com a qual

³⁶⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 144.

³⁶⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 145.

³⁷⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 147.

³⁷¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 147.

³⁷² HEIDEGGER. GA 19, p. 147.

³⁷³ HEIDEGGER. GA 19, p. 147.

a φρόνησις tem a ver, é a própria ação. O τέλος, que é considerado na ação, é a ação mesma, mais precisamente a “ação agida”. Há aqui uma relação análoga à da τέχνη, na medida em que o τεχνίτης, por exemplo, um construtor, de certo modo antecipa o εἶδος da casa. Mas neste caso da τέχνη, o τέλος não é o mestre de obras mesmo; ele é para o mestre de obras enquanto tal παρά (*algo ao lado de*); como mestre de obras, ele não tem o τέλος propriamente à disposição, de modo que este, enquanto ἔργον, fica de fora da τέχνη. Na φρόνησις, em contrapartida, a ação mesma é antecipada; e o τέλος mesmo da ação não é outra coisa que a própria ação, à qual a φρόνησις pertence enquanto προαίρεσις (escolha, antecipação). Todo este contexto, da ἀρχή ao τέλος, não é outra coisa senão o ser pleno da ação mesma, o qual é descoberto pela φρόνησις.

Ou seja, a ação como agida é ao mesmo tempo um momento da ação e a ação inteira. Não é possível clareza sobre a ação, em cada um de seus passos, se o momento do ἀλήθειν, que antecipa a ação, não a antecipa inteira. Esta antecipação, por outro lado, é princípio da ação, enquanto início do seu movimento. Ou seja, a antecipação da ação agida como τέλος é princípio de sua realização. Por isso Heidegger afirma que ἀρχή e τέλος são dois momentos do mesmo, a saber, da ação em si mesma transparente. A ἀρχή, a antecipação, é a antecipação da ação como um todo, isto é, já realizada: um momento da ação que, de certo modo – quanto ao descobrimento da ação e do seu sentido, isto é, como boa – é a ação toda. E o βουλευέσθαι, isto é, a discussão, é o “passo a passo” da execução, isto é, da concretização da ação.

Mais precisamente, o βουλευέσθαι em sua concretude é a descoberta da situação da ação como aquilo que leva ao fim (neste sentido, como meio, ou, ainda, como premissa menor do silogismo prático). A análise de Heidegger sobre o βουλευέσθαι mostra que, em seu desenvolvimento, a ação possui a seguinte estrutura: ela é, enquanto isso pelo que eu me decido, antecipada; mas nesta antecipação, na ἀρχή, as circunstâncias ainda não estão plenamente dadas. “Ao contrário, é a partir da visada constante para aquilo pelo que eu me decidi que a situação deve se tornar transparente. Visto a partir do προαιρετόν a situação concreta do agir ainda é um ζητούμενον, ela é enconberta (*verdeckt*)”.³⁷⁴

³⁷⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 148.

Heidegger ressalta que na *Metafísica*, VII, Cap.13, Aristóteles caracteriza o ζητούμενον como um λανθάνον (1041a32); “isto, que é buscado, ainda está oculto/velado (*verborgen*)”.³⁷⁵ Por conseguinte, o que a φρόνησις faz é descobrir, a partir da visada para a ἀρχή da ação, a sua situação concreta, que está de início velada, tornando assim a ação mesma concreta e transparente.

Deste modo, “esse βουλευέσθαι não é consideração de algo que estaria presente, no sentido de um mero descrever, mas sim de algo que é buscado, embora ainda não seja presente, algo que ainda precisa ser descoberto - τό γάρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι εστίν (mas o deliberar é uma busca; 1142a31)”.³⁷⁶ O caráter do ζητεῖν deve desde o início estar fixado: o ζητεῖν se move não como um testar cego, mas ele é um estar-a-caminho, que tem desde o início a orientação 1. a partir de/desde, a partir da ἀρχή, 2. Para/em direção a, em direção ao τέλος. Ambos são apenas diferentes determinações de um: da πράξις mesma. Na constante visualização da ἀρχή a reflexão que discute inteiramente a situação é um dirigir-se para o τέλος. O τέλος é a ação mesma, a ação enquanto agida, executada.

Com isso, está dado que o βουλευέσθαι tem uma direção; ele está em si mesmo dirigido para, e mais precisamente de tal modo que, em certa medida vinda de trás (já decidido, já escolhido), a orientação está constantemente voltada para o que é antecipado, a ação. Ao βουλευέσθαι enquanto tal pertence o momento estrutural da direção.³⁷⁷

A εὐβουλία, embora seja um λόγος correto e verdadeiro, é diferente da ἐπιστήμη. “Pois o que se sabe não se busca; a boa deliberação, contudo, é um tipo de aconselhamento, e quem aconselha busca e conclui”.³⁷⁸ Na ἐπιστήμη, eu já sei, já tenho aí um determinado ente descoberto. “Na ἐπιστήμη, o ζητεῖν já chegou ao fim. Não há busca, mas um ter encontrado. Portanto, a εὐβουλία não pode ser interpretada como ἐπιστήμη”.³⁷⁹

A direção é o τέλος antecipado, e executar a boa ação é percorrer concretamente o caminho que liga a situação ao τέλος. Para que a direção seja correta, isto é, leve ao τέλος, o βουλευέσθαι, que descobre e expressa o caminho, deve ser correto sob três aspectos: 1. οὐ δει, 2. ὥς, 3. ὅτε - “aquilo que” é necessário, “como” ele é usado, e “quando”. O “quê”, o “como” e o “quando” (*Was, Wie, Wann*);

³⁷⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 148.

³⁷⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 149.

³⁷⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 150.

³⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1141a34.

³⁷⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1141a34.

todos esses momentos devem ter o caráter de ἀγαθόν. Resumindo, o que torna a ação boa é que ela alcance corretamente o objeto correto, e isto implica, pelos meios certos e no momento certo. Aristóteles acrescenta:

Além disso, é possível ter deliberado bem, quer no sentido absoluto, quer com referência a um fim particular. A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular. Se, pois, é característico dos homens dotados de φρόνησις o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a φρόνησις é a apreensão verdadeira.³⁸⁰

Essa passagem, citada por Heidegger, gerou, em um contexto mais recente, bastante controvérsia entre intérpretes de Aristóteles³⁸¹, especialmente devido a uma ambiguidade presente na última frase, na qual não se pode distinguir claramente se o objeto “de que a φρόνησις é a apreensão verdadeira” é “o fim” ou “aquilo que conduz ao fim”, isto é, os meios. A discussão é levantada principalmente porque no final do Livro III Aristóteles afirma que a escolha (προαίρεσις), que se segue à reflexão (βουλευέσθαι), se refere aos meios, àquilo que conduz ao fim. Sem adentrar nesta discussão, vale ressaltar que ela aponta, para além de uma questão de interpretação, para uma questão fundamental, a saber, o próprio alcance do ἀλήθειν da φρόνησις, isto é, da “razão prática”.

Para Heidegger - em consonância com a fenomenologia hermenêutica - o momento determinante é a antecipação do fim, sem o qual os meios sequer podem ser concebidos como tais. Assim, Heidegger interpreta a passagem procurando abranger esses dois momentos da ação, mas dando um primado à antecipação do fim, apoiando-se também em uma outra passagem na qual Aristóteles, definindo a προαίρεσις, afirma que “o princípio da ação - aquilo de onde parte o seu movimento, não o fim que persegue - é a escolha (προαίρεσις)”³⁸², a qual é “voῦς *desejante ou desejo dianoético (intelecto desejante ou desejo racional)*, e este tipo de princípio é o homem”.³⁸³ Se, por um lado, a escolha é compreendida na maioria dos casos como aquilo que se refere à escolha dos meios para um fim estabelecido, ela também aparece, como ocorre nesta passagem, como aquilo que põe a ação em movimento, na medida em que antecipa o fim desejado. E, para Heidegger, este é o sentido mais

³⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1142 b 30.

³⁸¹ Debate entre René-Antoine Gauthier e Pierre Aubenque.

³⁸² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1139 a 30.

³⁸³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1139 b 5.

fundamental da προαίρεσις, presente na composição da palavra “*pro-airesis*”. Segundo Heidegger, Aristóteles determina, de modo conclusivo, “a εὐβουλία assim: ‘a εὐβουλία é a correção em relação àquilo que contribui para o fim’, para o correto-levar-a-o-fim uma ação. O τέλος mesmo é por sua vez tomado antecipadamente na φρόνησις”.³⁸⁴

Na tradução e no comentário feitos por Heidegger a parte da passagem acima citada, ele afirma que o processo de deliberação (βουλευέσθαι), como articulação de fins e meios, pode visar diretamente a um fim, ou recorrer a fins intermediários, que por sua vez conduzem a outro fim:

A εὐβουλία pode se executar ou como um discutir que está referido ao ἀγαθόν mesmo τέλος, ou como um discutir que é πρὸς τι τέλος, que está referida a um determinado τέλος, a um τέλος, portanto, que novamente é πρὸς τι, referido a um outro.³⁸⁵

Heidegger não dá, neste momento, destaque à questão sobre a referência da φρόνησις ao fim ou aos meios, já que, para ele, o *Dasein* está sempre orientado a um fim, e os meios nada mais são do que fins intermediários. O ponto principal para Heidegger é que, em ambos os casos, pressupõe-se a antecipação, de tal modo que, sem essa antecipação e visão constante do fim, a própria produção ou escolha de fins intermediários se tornaria cega. Deste modo, se a φρόνησις fornece transparência à ação, é porque ela antecipa o seu fim principal, e, no momento mesmo em que o antecipa e fixa “como” principal, subordina a ele a deliberação e os demais fins. Esse sentido da φρόνησις, de capacidade de antecipação do fim principal ou fundamental se encontra já expresso, segundo Heidegger, no termo grego ὑπόληψις, utilizado por Aristóteles para definir a φρόνησις:

A φρόνησις é ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους. - ὑπόληψις pertence ao ὑπόλαμβάνειν, tomar antecipadamente. O ὑπό é frequentemente utilizado em conceitos fundamentais, como ὑπομένον (o que subjaz), ὑπαρκον (o que subsiste) e ὑποκείμενον, este último traduzido em latim por sub-stantia. Estas são expressões que significam que algo antecipadamente já está aí. ὑποκείμενον, a situação subjacente; ὑπομένον, isto que sempre já permanece aí; ὑπαρκον, aquilo que previamente já está aí, de tal modo que domina; ὑπάρχειν é utilizado a partir do ser da ἀρχή. A φρόνησις é ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους, “aquilo, que previamente captura o τέλος”, de tal modo que esse τέλος é ὑπό, antes de tudo, já está aí. E a εὐβουλία, na medida em que ela é ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος [correta de acordo com aquilo que contribui para o fim], não é outra coisa que o modo de execução da φρόνησις concreta.³⁸⁶

³⁸⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 156.

³⁸⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 155.

³⁸⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 156.

O termo ὑπόληψις aponta, portanto, para o antecipar, já presente na *pro-airesis*, e, mais precisamente, antecipar como principal, isto é, de certo modo como fundamento, como aquilo que ilumina a ação, levando à descoberta da sua situação própria, através da deliberação (βουλευέσθαι), que é uma busca (ζητεῖν) discursiva (λογίζεσθαι) que articula a situação em função do fim anteposto.

Na preleção *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*³⁸⁷, Heidegger desenvolve de modo mais claro essa relação entre o *Dasein* como πράξις (que é uma ἔξις μετὰ λόγου, disposição/hábito intermediada pelo λόγος) e como ζῶον λόγον ἔχον (ser vivo que possui linguagem; *durch den λόγος In-der-Welt-sein*, na tradução de Heidegger), fornecendo um exemplo articulado do λόγος na ação em seu contexto ético e político. Heidegger aborda o λόγος como um “modo fundamental do ser como ser-com-um-outro” (*Grundweise des Seins als Miteinandersein*). O λόγος constitui a κοινωνία (comunidade), que Heidegger traduz como o ter-aí-com-um-outro do mundo (*Miteinander-Dahaben der Welt*), isto é, uma determinação do ser-no-mundo, que é ser-com-um-outro. Deste modo, o ζῶον λόγον ἔχον contém em si ao mesmo tempo a determinação do ζῶον πολιτικόν, que significa que o homem, segundo o seu modo de ser (φύσει), vive na πόλις.

Segundo uma passagem da *Política*, que Heidegger toma como ponto de partida, “o próprio (ἴδιον) do homem é: τό μόνον ἀγαθοῦ καί κακοῦ καί δικαίου καί ἀδίκου καί τῶν ἀλλῶν αἰσθησίν εἶναι”.³⁸⁸ Heidegger traduz: “que só ele [enquanto homem] tem αἴσθησις, vive na percepção de bom e mau, pertinente e impertinente (*gut und böse, gehörig und ungehörig*)”, de συμφέρον e βλαβερόν (benéfico e prejudicial).³⁸⁹ Os termos destacados e explicados por Heidegger nessa passagem são: Os συμφέροντα, o “caráter do que contribui”, τά πρὸς τό τέλος, “aquilo que em si mesmo aponta para o fim”, e κατά τάς πράξεις, “dentro da visão que é apropriada à πράξις”, e σκοπός πρόκειται τῷ συμβουλευόμενῳ, “que isto, a que ele visa, está previamente disponível para aquele que reflete”.³⁹⁰

O συμφέρον é aquilo que contribui para algo. Por isso, diz Heidegger, é um ente que tem em si mesmo a referência a algo (*Verweisung auf etwas*). Esta referência não é algo meramente ocasional, mas aquilo que o constitui. Isto para o que ele possui

³⁸⁷ GA 18.

³⁸⁸ ARISTÓTELES. *Política*, A 2, 1253 a 14 ss.

³⁸⁹ HEIDEGGER. GA 18, p. 59.

³⁹⁰ HEIDEGGER. GA 18, p. 58. “daß das, worauf er hinsieht, vorliegt für den, der überlegt”.

a referência é o que foi designado como τό τέλος. Este, por sua vez, se deixa melhor compreender a partir da terceira determinação, que remete à πράξις, traduzida por Heidegger como ocupação (*Besorgen*), e que em si mesma se define como levar-algo-ao-seu-fim (*Etwas-zu-seinem-Ende-Bringen*). Isto significa que a πράξις, a ocupação, possui em si mesma um fim, e que “o συμφέρον é referência ao fim de uma ocupação, ele contribui para o levar-ao-fim de algo”.³⁹¹ E, por último, o συμφέρον é σκοπός. Para esclarecer o συμβουλευέσθαι, Heidegger recorre às passagens do capítulo 8 livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles afirma que o βουλευέσθαι é um “buscar de algo no modo do refletir (*Überlegen*)”.³⁹² O verbo λογίζεσθαι é aqui compreendido por Heidegger como trazer à linguagem (*zur Sprache bringen*, “rôr em questão”, “trazer à discussão”) aquilo que é visado na reflexão, aquilo que contribui para o fim da ocupação. Assim, a reflexão e o útil trazem em si a referência ao fim. “O λόγος, o λογίζεσθαι se executa na estrutura fundamental do se-então (*wenn-so*): se isto e aquilo é o fim de uma ocupação, então isto e aquilo deve ser empreendido, colocado em discussão”.³⁹³

Na reflexão se discute “o quê” é necessário para levar uma ocupação ao seu fim, “como” ela deve ser realizada, e “quando”. Isto significa que o que é trazido à discussão, ao discurso, é a própria situação do agente.

Neste trazer-à-linguagem do συμφέρον, do mundo, tal como ele concretamente está aí, o mundo é propriamente trazido ao aí. O aqui e agora do ser do homem se expressa em uma determinada reflexão, através da qual o homem está – dito de modo moderno – na situação concreta, no próprio καιρός. O ser do homem é neste λόγος, λέγειν enquanto λογίζεσθαι, um ter-aí do mundo, de tal modo que eu sou nele em uma determinada situação aqui e agora.³⁹⁴

Que o λόγος torna o συμφέρον expresso significa, ressalta Heidegger, que o λόγος tem a função de tornar o mundo manifesto. No “se-então”, o “se” indica (*zeigt an*) que o fim está fixado para a reflexão, e por isso sobre o fim não há reflexão. Este “se”, portanto, é a primeira apreensão do fim. Heidegger exemplifica:

Eu quero dar um presente, uma alegria ao meu amigo. Este é o τέλος: a alegria. Este τέλος é tomado previamente. O “tomar previamente (*Vorwegnahme*)” de um τέλος, de um “fim” da πράξις, é a προαίρεσις. Quando eu quero isto, se isto deve ser levado ao fim, se se deve alegrar o

³⁹¹ HEIDEGGER. GA 18, p. 58.

³⁹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1142 b: “ζητεῖν τί καί λογίζεσθαι”.

³⁹³ HEIDEGGER. GA 18, p. 58.

³⁹⁴ HEIDEGGER. GA 18, p. 59.

outro, então o quê? Aqui começa a reflexão [...]. A reflexão resulta: eu quero dar a ele um livro.³⁹⁵

Nesta reflexão meu *Dasein* se orienta neste instante (*Augenblick*) nesta προαίρεσις. A circunvisão (*Umblick*) na qual a reflexão se move tem o seu mundo aí.³⁹⁶

Nesta reflexão, meu *Dasein* aqui e agora se orienta para o fim fixado, e nas circunstâncias nas quais a reflexão se move, meu mundo está aí disponível, e “então eu vou a uma livraria comprar um livro”. Ou seja, o mundo está aí descoberto como um todo articulável, e neste momento se inicia uma ação sobre o mundo descoberto “enquanto algo” determinado em vista deste fim: ir a uma livraria.

Heidegger procura de início afastar a ideia, oriunda da concepção do ser no mundo como uma relação entre sujeito e objeto, de que a linguagem seria uma faculdade humana pela qual se atribui significado a um mundo previamente existente, acessado antes parcialmente, sob diferentes aspectos isolados. Ao contrário, trata-se de mostrar que o ser-no-mundo, como totalidade, é sempre já pressuposto em qualquer tentativa de teorizar sobre o acesso a ele. E este ser-no-mundo originário, segundo Heidegger, se descobre sempre em referência à ação ocupada, como aquilo que lhe convém ou não. “A livraria não se torna uma livraria através da reflexão. Para o ente que está no seu mundo no modo da πράξις μετά λόγου, o mundo está disponível no caráter de συμφέρον. Seu ser, caracterizado enquanto *Dasein*, é primariamente assim”.³⁹⁷ Ou seja, Heidegger pretende mostrar que o mundo em torno não é encontrado primeiramente como um objeto, ao qual posteriormente se acrescenta uma utilidade, mas esta utilidade, em sentido amplo, é o modo primário no qual a descoberta do mundo se realiza.

Nesta reflexão o mundo se sustenta (*hält sich*) expressamente no seu caráter primário do *enquanto* assim e assim, *enquanto* o que contribui para..., e mais precisamente porque o λέγειν em seu modo primário interpela o mundo *enquanto* algo: λέγειν τι κατά τινοϛ.³⁹⁸

É deste modo que Heidegger interpreta o silogismo prático aristotélico: “o modo de execução desse ‘se-então’, o discutir do συμφέρον, é o συλλογισμός: ele é dois λόγοι juntos, ligados um ao outro”.³⁹⁹ Neste nível mais básico, não se trata ainda de

³⁹⁵ HEIDEGGER. GA 18, p. 59.

³⁹⁶ HEIDEGGER. GA 18, p. 60.

³⁹⁷ HEIDEGGER. GA 18, p. 60.

³⁹⁸ HEIDEGGER. GA 18, p. 60.

³⁹⁹ HEIDEGGER. GA 18, p. 60.

um silogismo de uma demonstração lógica, mas da explicitação de uma rede de conexões constitutiva do mundo. Na medida em que a πράξις é constitutiva do ser do homem, ele está sempre em uma ocupação (*Besorgen*), ou seja, buscando a realização de determinado fim (τέλος). Como a πράξις é determinada pelo discurso (μετὰ λόγου), neste se realiza a descoberta daquilo que conduz ao fim. Nesse papel, o discurso adquire a seguinte forma: “se (fim), então...”. Ou seja, em vista do fim assumido, a ação se volta para a situação como busca, como indagação, e o silogismo prático expressa a descoberta do contexto de referência entre a situação e o fim buscado, orientando a situação para este. O συμφέρον é a manifestação concreta da referência, que o λόγος expressa.

3.4.10.2 Φρόνησις e νοῦς

Mas, como vimos na preleção sobre *O Sofista*, a situação é descoberta como ἀρχή, e com a especificidade de que é singular, muda a cada vez. E, enquanto ἀρχή, como ponto extremo de onde parte a ação, ela levanta a questão sobre a possibilidade do seu acesso de um modo imediato, que está além do λογίζεσθαι.

A φρόνησις mesma, porém, na medida em que é um momento constitutivo da πράξις, relaciona-se expressamente com um ente, que pode ser outro. Tudo que pode ser objeto de uma ação pertence ao ente que tem o *caráter da respectividade*, e isso no sentido do ἔσχατον (último). A πράξις é em última instância um ἔσχατον. Precisamos compreender mais exatamente o que significa: a φρόνησις precisa estar familiarizada com os ἔσχατα (coisas últimas). Mostrar-se-á: estes são assunto do νοῦς.⁴⁰⁰

A ἀρχή foi determinada como ἔσχατον, que literalmente significa o limite extremo, e, neste caso, limite extremo do λογίζεσθαι. Portanto, aquilo onde o discutir chega ao fim, junto ao que em certa medida ele se interrompe. Heidegger evoca um exemplo dado por Aristóteles no livro VII da *Metafísica*, referindo-se à ποίησις, em sentido amplo. De acordo com este exemplo, o ἔσχατον é aquele momento de ser no ente concreto junto ao qual se inicia a intervenção do médico e, inversamente, junto ao qual se interrompem a reflexão e a discussão. Em seguida, o único procedimento que resta passa a ser a ποίησις, o próprio tratamento.

Heidegger transpõe esse exemplo da ποίησις para a πράξις: de modo semelhante, o ἔσχατον, na ação, aparece como o limite do λογίζεσθαι, e ao mesmo

⁴⁰⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 156.

tempo como ponto de partida da ação, isto é, a partir de onde se deve agir. Portanto, neste contexto “o ἔσχατον é aquele momento de ser (*Seinsmoment*) no ente concreto, junto ao qual se inicia a intervenção do médico e, inversamente, junto ao qual a reflexão e a discussão paralisam (*zum Stillstand kommt*). [...] O ἔσχατον é o limite extremo do refletir e, assim, a atualização do estado de fato junto ao qual se inicia a ação”.⁴⁰¹

Esta atualização do estado de fato (*Vergegenwärtigung des Tatbestandes*) nada mais é do que a descoberta e escolha das possibilidades concretas de ser (ato e potência compreendidos a partir da πράξις). É a reunião de todos os componentes da ação [momento, situação, condições, objeto] numa constatação (αἴσθησις, νοῦς) una, que marca o início da execução da ação em sentido estrito. É a transparência concreta da ação em todos os seus momentos. Este desvelamento é equiparado a uma αἴσθησις. Assim, a fixação do termo médio, a premissa menor da ação, envolve um processo muito mais complexo do que aquilo que se encontra expresso em um enunciado formal do silogismo prático, pois este é um esquema explicativo elaborado retrospectivamente. A escolha dos meios (termo médio) para a consecução do fim (premissa maior) é ao mesmo tempo o reconhecimento da situação na qual se deve intervir, reconhecimento que, mais propriamente, é o momento no qual o λόγος encontra seu limite.

Vimos, agora, que Aristóteles caracteriza os πρακτά como ἔσχατα. Surge a questão de saber como os ἔσχατα mesmos são apreendidos na deliberação da φρόνησις. Em que medida pode haver na φρόνησις, que é um λογίζεσθαι, uma apreensão do ente que vai além do λόγος? *Em que medida há nela o νοῦς, νοεῖν?* Aristoteles detaca esse fenômeno a partir da comparação com a σοφία.⁴⁰²

Segundo a explicação de Aristóteles, o simples visar dos ἔσχατα é possível segundo dois aspectos, isto é, o νοῦς pode apreender o mais extremo em duas direções: *tanto* dirigindo-se para os πρώτοι ὅροι, para as primeiras demarcações, quanto às ἀρχαί pura e simplesmente, que são os “últimos elementos disto que é *sempre, como também* para o mais extremo no sentido *do respectivo particular/individual este-aqui (jeweils einzelnen Dies-da)*”⁴⁰³, do qual não há mais discussão, mas somente νοεῖν.

⁴⁰¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 158.

⁴⁰² HEIDEGGER. GA 19, p. 158.

⁴⁰³ HEIDEGGER. GA 19, p. 158.

Conforme vimos durante a exposição dos limites da ἐπιστήμη, o νοεῖν diz respeito aos pontos de partida últimos das demonstrações teóricas (ἀποδείξεις). Estes pontos de partida imóveis (ἀκίνητα) são os princípios (ἀρχαί) visados pela σοφία. Por outro lado, o νοῦς também pode se voltar para a direção oposta, na qual o νοεῖν apreende o que é derradeiro, último (ἔσχατον). O “ἔσχατον”, neste caso, é o conceito oposto àquilo que foi denominado, no caso da demonstração (ἀποδείξεις), o πρῶτον. Do mesmo modo, ao imóvel (ἀκίνητον) da σοφία, ao ἀεὶ, se contrapõe o contingente, possível (ἐνδεχόμενον) que é o τέλος da φρόνησις.

Esse ἔσχατον, por sua vez, que é a cada vez sempre outro, é apreendido como “o outro antecedente” ou a “segunda premissa” do silogismo prático. Todas as demonstrações ou raciocínios (λογίζεσθαι), ressalta Heidegger, seja a científica, a retórica, ou mesmo o discurso inerente à circunvisão da ação, possui a estrutura do silogismo. No caso da ἐπιστήμη, como vimos, os primeiros antecedentes são os princípios imóveis. No caso dos discursos retóricos, o ponto de partida são as opiniões comuns (ἔνδοξα).

Também o βουλευέσθαι está colocado estruturalmente em um silogismo: (1) Uma ação se inicia com uma προαίρεσις (escolha), que antecipa o bem (τέλος, οὗ ἕνεκα) desejado, em virtude do qual algo deve ser feito. (2) A situação na qual eu devo agir se encontra de tal ou tal modo. (3) Portanto, eu ajo assim e assim.

Em (1), trata-se de apreender o οὗ ἕνεκα, que é um ἐνδεχόμενος (possível). Em (2), trata-se de encontrar o ἔσχατον, o elemento extremo, junto ao qual a discussão (λογίζεσθαι) pára. Aqui, segundo Aristóteles, “é preciso que tenhamos percepção (αἴσθησις), e esta é o νοῦς”.⁴⁰⁴ No final do capítulo 8, Aristóteles fornece explicações mais precisas sobre essa αἴσθησις:

Ela se opõe, portanto, ao νοῦς, já que o νοῦς diz respeito aos termos primeiros, dos quais não se pode dar razão (λόγος), enquanto a φρόνησις se ocupa com o que é último (ἔσχατον), que não é objeto da ἐπιστήμη, mas de percepção (αἴσθησις), e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela com a qual percebemos que o último objeto matemático é o triângulo [ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον]; porque também aqui há um limite. Mas isso é antes percepção do que φρόνησις, embora seja uma percepção de outra espécie.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143b4.

⁴⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1142a31. Cf. tradução de Roger Crispi.

As qualidades peculiares a cada sentido, às quais Aristóteles acima se refere, são as ἴδια, os objetos próprios de cada sentido: da visão, a cor, do ouvir, o som, e assim por diante. Destes, a percepção é sempre verdadeira.⁴⁰⁶ Segundo Aristóteles, a percepção presente na φρόνησις é diferente. Buscando explicitar essa diferença, Heidegger afirma que a percepção aqui deve ser compreendida em um sentido bem mais amplo, que se refere ao que é comumente percebido, está dado na cotidianidade do *Dasein*: “na αἴσθησις eu percebo o todo dos estados de fato das (*Ganze von Tatbeständen*), o todo de rua, casas, árvores, pessoas, e de tal modo que esta αἴσθησις tem, todavia, o sentido de um puro constatar”.⁴⁰⁷

Esta comparação entre esta percepção inerente à πράξις com aquela com a qual se constata, na análise de uma figura geométrica, que o triângulo é a última figura, nos permite explicitar algumas relações entre o νοῦς e o λόγος. Ela parte do fato de que, durante a análise de uma figura geométrica, a fim de descobrir suas formas elementares, costuma-se cortar a figura, atravessando-a com sucessivos traços retos, subdividindo-a assim em figuras menores. Neste processo de análise ou divisão, a última figura obtida é o triângulo: constata-se que a seqüência de cortes deve nele parar, pois não produzirá outra figura geométrica. Ou seja, em determinado momento, sabe-se que se trata da última figura que será obtida, de modo que é possível parar com as divisões, com a análise, pois o elemento último foi atingido. Isto, por sua vez, não se mostra enquanto tal a partir de uma demonstração, mas é simplesmente constatado, a *partir de si mesmo*.

Esta analogia com a análise da figura geométrica pode ser diretamente relacionada com a explicação, dada acima, do λόγος como divisão e síntese (διαίρεσις e σύνθεσις). Como Aristóteles então afirmava, a percepção daquilo que é último na divisão, isto é, na qual esta encontra o limite, não pode se dar pelo λόγος, mas por uma percepção direta. E, segundo Aristóteles, também aquele que delibera procede como o geômetra.

Com efeito, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira que descrevemos, como se analisasse uma figura geométrica (nem toda investigação é deliberação: vejam-se, por exemplo, as investigações

⁴⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, Livro II, Capítulo 6.

⁴⁰⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 160.

matemáticas; mas toda deliberação é investigação); e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração.⁴⁰⁸

Do mesmo modo, há na φρόνησις um αἰσθάνεσθαι que dá o ἔσχατον. Aristóteles salienta que diante deste modo de chegar-ao-fim da consideração a reflexão “se aquietar”, não prossegue. Também na φρόνησις chega-se a um ponto no qual há uma interrupção, restando apenas apreender o objeto em questão de modo puro e simples, deixar que ele se manifeste (φαίνεται). Nesse ponto, a coisa mesma se mostra, e não há necessidade de discussão ou indicação de nossa parte. E essa coisa que se mostra é a premissa menor, primeira na ordem da geração da ação. Ou seja, é justamente quando a deliberação encontra o ponto último e pára, que a ação pode ter início. Conforme afirma Aristóteles um pouco antes:

Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio. E tampouco podem ser [objeto de deliberação] os fatos particulares: por exemplo, se isto é pão e se foi assado como devia, pois tais coisas são objetos de percepção. Se quiséssemos deliberar sempre, teríamos de continuar até o infinito.^{409 410}

Neste momento, Aristóteles busca explicar em que consiste a deliberação, e afirma que ela se dá, na ação, entre dois pontos que são fixados e conectados: o fim que a orienta e o ponto de partida ou o meio, que é encontrado por ela. Heidegger destaca uma passagem do Livro VII da *Metafísica* para explicar, em articulação com as passagens acima, este segundo ponto fixado, último na deliberação e primeiro na produção da ação.

O estado de saúde, por sua vez, se produz de acordo com o seguinte raciocínio: uma vez que a saúde consiste em algo detreminado, para se

⁴⁰⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1112 b24. Este exemplo geométrico permite uma conexão direta com aquele apresentado no início da *Metafísica*, como exemplo de uma aporia. Isso também permite, conseqüentemente, uma articulação entre a dialética e o λογίζεσθαι da φρόνησις, acerca da relação entre νοῦς e λόγος em cada uma delas. Mais ainda, como podemos ver, Aristóteles constrói a oposição entre φρόνησις e σοφία de modo dialético, como as duas possibilidades mais radicais do nous segundo seus dois lados opostos. O desenvolvimento deste ponto servirá também para melhor acompanhar o objetivo de Heidegger, que é, como sabemos, procurar a unidade destes dois modos no ἀληθεύειν, isto é, no ser como ser-verdadeiro, que como já vimos, é a intencionalidade fática, isto é, compreendida a partir da radicalização da φρόνησις.

⁴⁰⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1113 a2.

⁴¹⁰ Como veremos adiante, as considerações precedentes, assim como esta passagem de Aristóteles, nos remetem diretamente ao problema que abre a segunda seção de *Ser e Tempo* – é possível encontrar um fim do *Dasein*, e conseqüentemente o seu ser ‘todo’, ou a analítica irá ao infinito? A resposta a esta questão estará no ser-para-a-morte; possibilidade última do *Dasein* que só é compreendida quando todo e qualquer fazer (ποιεῖν) fracassa e todo e qualquer dizer (λόγος) silencia; é a constatação pura e simples de que o *Dasein* nada mais é do que a sua própria possibilidade. Aqui a comparação da φρόνησις com o fenômeno da *Gewissen* alcança o ápice, com a diferença radical de que essa pura intencionalidade não descobre nada real ou presente, mas a pura possibilidade, manifesta na sua própria nulidade.

obter a cura é necessário que se realize algo determinado, por exemplo, certo equilíbrio <das funções do corpo>, e, ulteriormente, para realizar esse equilíbrio é preciso certo calor, e o médico continua a raciocinar deste modo até chegar, finalmente (ἔσχατον), ao que está em seu poder produzir. O movimento realizado pelo médico, isto é, o movimento que tende a curar chama-se produção (ποίησις).⁴¹¹

Conforme explica Heidegger, “o médico não delibera sobre se ele deve curar. Isso já está decidido, e nesta decisão reside o sentido da sua existência”.⁴¹² O τέλος é portanto τεθέν, o fim já está posto e fixado. Ele só delibera “como” e “através-de-que-meio-e-caminhos”.⁴¹³ Ele analisa a cada vez a respectiva situação concreta de seu agir até que se depara na consideração exaustiva com o primeiro αἴτιον, a partir do qual ele pode intervir, com a causa que se mostra como o elemento extremo da reflexão ou deliberação. O ἔσχατον da análise é o elemento primeiro a partir do qual se inicia a ποίησις, isto é, o devir propriamente dito.

A αἴσθησις na qual a reflexão se interrompe possui um sentido insigne, diferente do que ocorre na matemática. Esta é teórica, ao passo que na φρόνησις essa αἴσθησις continua sendo πρακτική. “Trata-se de um último olhar sobre o estado de fato, mas não um puro olhar, e sim um *olhar circunvisivo*. Ele é guiado pela ὀρθότης, portanto dirigido ao τέλος, a εὐπραξία, de tal modo que os objetos que nela são apreendidos têm o caráter do συμφέρον (útil)”.⁴¹⁴

Concluindo, a φρόνησις se mostra como a execução de um puro perceber, que ultrapassa o âmbito do λόγος. Na medida em que se dirige para o ἔσχατον, ela é αἴσθησις. Ela não visa aos ἴδια, mas ela é um puro e simples perceber, ela é νοῦς. Apesar de se contrapor à σοφία, estruturalmente elas são o mesmo; elas são ἀλήθειεν ἄνευ λόγου. Mas, na φρόνησις, o puro apreender reside no *lado oposto* (*entgegengesetzten Seite*). Temos, portanto, duas possibilidades do νοῦς: o νοῦς como extrema concreção e o νοῦς como extremo καθόλου, na mais universal universalidade. O νοῦς da φρόνησις visa ao extremo no sentido de ἔσχατον puro e simples.

A φρόνησις é visualizar desta vez, do concreto ser-desta-vez da situação instantânea. Ela é enquanto αἴσθησις o lance do olhar, o lance de olhos instantâneo com vistas ao respectivamente concreto, que sempre pode ser como tal diverso. Em contrapartida, o νοεῖν na σοφία é a consideração disso que é αἰεὶ, que é sempre presente em mesmidade. O tempo – o instante e o

⁴¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1032b 10.

⁴¹² HEIDEGGER. GA 19, p. 162.

⁴¹³ HEIDEGGER. GA 19, p. 162.

⁴¹⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 163.

ser sempre – funciona aqui como elemento de discriminação do νοεῖν na φρόνησις e na σοφία.⁴¹⁵

3.4.10.3 A escolha entre a σοφία e a φρόνησις: presença, teleologia e ποιήσις como critérios

Revelam-se, assim, as duas possibilidades mais radicais de abertura do ente, ambas possibilidades de ser do *Dasein*. Na medida em que trazem consigo o νοῦς, a σοφία e a φρόνησις são, portanto, “as possibilidades mais elevadas do abrir do ente mesmo”, desvelando-o em seus princípios (ἀρχαί) “segundo ambos os lados (ἐπ’ ἀμφοτέρω; EN VI, 12, 1143a35 ss)”.⁴¹⁶ Na medida em que são modos do *Dasein*, elas constituem o ser deste ente: “a σοφία o seu ser-colocado (*Gestelltsein*) para com o ente do mundo em sentido pleno, e a φρόνησις o seu ser-colocado para com o ente enquanto cada *Dasein* próprio”.⁴¹⁷

Heidegger menciona, acima, o tempo como critério de discriminação, nos modos do ser-sempre e do instante. Agora acrescenta que cada um destes modos do tempo corresponde, respectivamente, ao mundo em sentido pleno e a cada *Dasein* próprio.⁴¹⁸ A partir desta discriminação mais precisa, é possível recolocar a questão sobre o critério adotado por Aristóteles para atribuir um primado à σοφία frente à φρόνησις.

Este primado, vale ressaltar, foi explicitamente pressuposto e em certa medida justificado por Aristóteles ao longo da investigação:

É pois evidente que a σοφία deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita.

[...]

Dos mais elevados objetos, dizemos nós, porque seria estranho se a política ou a φρόνησις fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo.

[...]

E se argumentarem dizendo que o homem é o melhor dos animais, isso não faz diferença, porque há outras coisas muito mais divinas por sua natureza

⁴¹⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 164. Die φρόνησις ist das Erblicken des Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. Sie ist als αἰσθησις der Blick des Auges, der Augenblick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann. Dagegen ist das νοεῖν in der σοφία das Betrachten dessen, was αἰεί ist, was immer in Selbigkeit gegenwärtig ist. Die Zeit - der Augenblick und das Immersein - fungiert hier als Discrimen des νοεῖν in φρόνησις und σοφία.

⁴¹⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 164.

⁴¹⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 164.

⁴¹⁸ Cabe ressaltar que, em *Ser e Tempo* a impropriedade é definida como um compreender-se a partir do mundo, o “reflexo” da compreensão” do mundo no *Dasein*.

do que o homem: o exemplo mais evidente são as que constituem o cosmos. Do que foi dito resulta claramente que a σοφία é ἐπιστήμη e νοῦς daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem σοφία, mas não φρόνησις, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas inúteis, porque não são os bens humanos que eles procuram.⁴¹⁹

Na passagem acima, Aristóteles afirma o primado da σοφία sobre a φρόνησις, apresentando as vantagens e desvantagens de cada uma. A σοφία, segundo Aristóteles, é o mais perfeito dos modos de conhecimento, porque aquilo que ela conhece é o que há de mais perfeito. Na medida em que se dedica a este objeto, entretanto, ela parece se afastar do homem, e em nada contribuir para a realização da sua felicidade. A φρόνησις, ao contrário, se mostra como aquele ser-verdadeiro que se refere ao próprio ser humano e àquilo que pode contribuir para a sua felicidade, e isso, portanto, a princípio a colocaria, para o homem, na posição mais decisiva e elevada, sendo, portanto, a mais desejável. Entretanto, segundo Heidegger, o primado da σοφία se justifica, para Aristóteles, porque ele considera o homem primariamente como ἀλήθειν: a σοφία, o puro compreender, é a possibilidade mais elevada do ἀλήθειν e, na medida em que o ἀλήθειν é o modo de ser do homem, é a mais elevada entre as suas possibilidades.

Cabe mostrar, portanto, não apenas quanto ao objeto, mas também quanto ao ἀλήθειν, por que a φρόνησις é inferior. E a explicação para isso consiste em que a φρόνησις, como dissemos acima, não é completamente autônoma, mas referida em sua estrutura a um outro comportamento humano, pois aquilo que a φρόνησις descobre, o ἀγαθόν, só se mostra para uma existência tal, que em si já é boa. Isso, por sua vez, a torna refém de uma contingência, pois a má disposição ou a má constituição em geral podem dispor o *Dasein* de tal modo que o ἀγαθόν se lhe apresente como algo que não é. Como concluirá Aristóteles, “o ἀγαθόν não se mostra, senão para o ἀγαθός”. A possibilidade do ἀλήθειν da φρόνησις está ligada ao fato de que aquele que a executa já é em seu ser por si mesmo ἀγαθός.

Resumindo, a φρόνησις é descontínua, não está aí sempre, pois depende de um ente contingente, que pode ser de outro modo, e por isso ela não é pura e autônoma, colocando-se, quanto ao ἀλήθειν, em uma posição inferior. Por outro

⁴¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1141a- 1141b 8.

lado, permanece legítima a seguinte questão: como pode a σοφία ser a possibilidade mais elevada, se ela não se ocupa com a existência humana? Ou seja, embora a σοφία possua superioridade ontológica e quanto ao ἀλήθειν, ela não diz respeito diretamente ao ser do homem. Ademais, a σοφία não contribui para a realização de algo, pois o âmbito da realidade para o qual ela se dirige é em si mesmo perfeito, imóvel e eterno. O que justificaria, portanto, que o homem a ela consagrasse a sua existência?

Aristóteles inicia o tratamento destas questões no Capítulo 12 do Livro VI, depois de colocar em questão também a utilidade da própria φρόνησις: após constatar que esta já pressupõe a existência do homem bom – e cosequentemente a experiência e o tempo –, Aristóteles abre o referido capítulo com o seguinte questionamento:

Poderia alguém se perguntar a propósito delas [φρόνησις e σοφία] qual é a sua utilidade, já que a σοφία não considera nada do que pode fazer o homem feliz (pois não diz respeito às coisas que se geram); e a φρόνησις, apesar de ter isso, para que é necessária? A φρόνησις se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecê-las se as virtudes são disposições de caráter, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem consequência dela. Efetivamente, a simples posse da arte médica ou da ginástica não nos torna mais capazes de agir. Mas se dissermos que um homem deve possuir φρόνησις, não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se bom, a φρόνησις nenhuma utilidade terá para os que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem virtude.⁴²⁰

Vários são os pontos importantes a serem analisados nesse trecho. Nesta passagem se encontra, por exemplo, uma confrontação direta com o assim chamado “intelectualismo moral socrático”, que consiste em identificar o “conhecimento do bem” com “ser bom”, tese que, como vemos, Aristóteles contraria diretamente ao afirmar que é somente naquele que já tem a disposição de caráter, o hábito de ser bom, que tal “conhecimento”, que é a φρόνησις, pode se tornar manifesto, já que, como dissemos, ela não é uma opinião, mas o saber presente no exercício concreto do bem agir. Esta mesma tese, por outro lado, levará Aristóteles a levantar a questão sobre a utilidade não apenas da σοφία, que não se dirige à felicidade do homem, mas também da φρόνησις, que, apesar de a ela se dirigir, só se apresenta naquele que já é bom.

⁴²⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143 b17 e ss.

Em outras palavras, Aristóteles percebe aqui um círculo, que se deve ao fato de que a φρόνησις é dependente da existência do ente que ela deveria tornar possível: o homem bom. A constatação deste círculo, cabe ainda ressaltar, também está pressuposta no próprio método adotado por Aristóteles, e que inspirará a hermenêutica da facticidade de Heidegger: ele parte da existência fática, isto é, do modo como as coisas de imediato se mostram, para então buscar o que há de fundamental nelas. No caso da φρόνησις, o ponto de partida de Aristóteles só pode ser o φρόνιμος de fato, aquele que é reconhecido como tal. Ou seja, tanto a própria φρόνησις quanto a filosofia prática – que é teórica -, são em certo sentido contingentes, porque dependem de uma contingência, que é a existência do φρόνιμος, que constitui seu ponto de partida na análise da ética em geral e especificamente deste modo do ἀλήθειν, que é o foco principal de Heidegger.

Mais adiante, Aristóteles buscará dar solução ao problema e recusar esse círculo enquanto causa de inutilidade da φρόνησις, afirmando que aquele que possui a virtude natural pode ser considerado bom em sentido amplo, mas somente aquele que possui a virtude natural acompanhada pela virtude intelectual (dianoética) que é a φρόνησις, isto é, o ἀλήθειν, pode ser considerado bom em sentido estrito e rigoroso. Esse será o argumento, no capítulo seguinte, para demonstrar a “utilidade” da φρόνησις. Essa diferença, estabelecida por Aristóteles, entre “conhecer o bem” e “ser capaz de ser bom” – assim como suas implicações, como o papel fundamental da disposição afetiva para o êxito no engajamento na execução concreta da ação -, é talvez a mais fundamental para Heidegger, cujo propósito é justamente o de ressaltar o caráter ontológico da φρόνησις e do agir em geral.

Mas, neste ponto da análise, o ponto ressaltado pela interpretação de Heidegger é o fato de que Aristóteles, logo após levantar a questão sobre a utilidade da φρόνησις e da σοφία, imediatamente recoloca a questão de modo puramente teórico:

Antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse.⁴²¹

⁴²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1144 a 1 e ss.

Segundo Heidegger, o primeiro passo para a decisão sobre o primado da σοφία sobre a φρόνησις é esse deslocamento que leva a consideração para um modo “*puramente ontológico*”.

Aristoteles diz *inicialmente*: o modo de questionamento sobre o qual dos dois modos seria o mais decisivo permanece inadequado, enquanto não se consideram esses modos de ser como modos de ser. Enquanto se pergunta, sobre a ἀρετή, para que ela serve ou é útil, ποίειν, ainda não se está diante da colocação correta da questão. A questão *adequada é se o modo de ser do ἀλήθειεύειν é mais elevado ou mais baixo*.⁴²²

Conforme destaca Heidegger, este critério puramente ontológico é possível porque, segundo a sua própria definição, a “virtude” está intimamente relacionada com o ser, já que ela foi definida como um τελείωσις (uma consumação); “ela é aquilo que leva algum ente em si mesmo à propriedade de seu ser”.⁴²³ Por isso, destaca Heidegger, embora possa parecer espantoso, é em íntima conexão com esta ideia que, logo após ter colocado toda a discussão em uma pura consideração teórica, Aristóteles conclui a mesma consideração afirmando que a φρόνησις e a σοφία de fato fazem algo (ποίηιν), “significando: produzir, cumprir, levar ao ser. Justamente esse ποίειν da φρόνησις e da σοφία fornece, visto mais detidamente, o solo para a demarcação e a instauração da σοφία em uma posição mais elevada do que a φρόνησις. É nesse ποίειν que se decide ontologicamente o primado da σοφία”.⁴²⁴ Pois o princípio é: “aquela possibilidade do *Dasein* humano que em si mesma ποίειν, que em si mesma realiza algo, que realiza mais propriamente do que uma outra, domina e conduz todo o restante”.⁴²⁵ Heidegger chama atenção para o fato de que, apesar de tudo o que foi exposto sobre a σοφία até aqui, ainda se descobre nela uma ποίησις: “Agora diz Aristóteles: o puro considerar do filósofo na verdade faz/realiza algo, ποίειν, e, mais precisamente, “τῷ ἔχουσθαι καὶ τῷ ἐνεργεῖν”, por meio do fato de que ela é tida e realizada (EN1144a6), portanto não através de resultados, mas somente *pelo fato de que eu vivo em meio a esse θεωρεῖν*”.⁴²⁶

Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa — não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a σοφία produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude

⁴²² HEIDEGGER. GA 19, p. 168.

⁴²³ HEIDEGGER. GA 19, p. 169.

⁴²⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 169.

⁴²⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 169.

⁴²⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 169.

inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se.⁴²⁷

Ou seja, este ἀλήθειν enquanto tal produz algo, e este produzir será o critério para a comparação entre a φρόνησις e a σοφία. Para isto, Aristóteles retoma o exemplo da saúde e compara a σοφία com a ὑγίεια (saúde), tal como esta produz a si mesma, e a φρόνησις com a ἰατρική (medicina), na qual a saúde é produzida a partir de outro. No trecho imediatamente anterior, depois de apresentar um argumento adicional para questionar a utilidade da φρόνησις, Aristóteles havia tomado mais uma vez como evidente a relação hierárquica entre ambas:

Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham φρόνησις ou que obedeçam a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que costumamos fazer com respeito à saúde: embora desejemos gozar saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina. Por outro lado, pareceria estranho que a φρόνησις, sendo inferior à σοφία, tivesse autoridade sobre ela, como parece implicar o fato de que a arte que produz uma coisa qualquer exerce o mando e o governo relativamente a essa coisa.⁴²⁸

Portanto, estendendo a analogia entre a φρόνησις e a σοφία com a medicina e os diferentes sentidos de “ser saudável”, Aristóteles equipara cada um destes modos do ἀλήθειν a um desses modos de produzir a saúde. Ou seja, o conhecimento da medicina poderia ser desnecessário para ser saudável, pois seria suficiente, para obter a saúde, obedecer aos conselhos de quem possui tal arte, sem se dedicar pessoalmente a ela. Heidegger aperfeiçoa esse exemplo, mostrando como os dois modos do tornar-se saudável se configurariam em uma mesma pessoa:

Quando um médico está doente, ele pode aplicar a si mesmo os conhecimentos que ele possui como médico e, deste modo, curar a si mesmo. Este é um modo de cuidar de si mesmo, isto é, de um *Dasein* tornar-se, unicamente a partir de si mesmo, novamente saudável. Há, entretanto, um tipo mais elevado de ser saudável, que é a posse da saúde mesma. O homem saudável não necessita de maneira alguma do conhecimento da medicina para ser saudável; ele é saudável sem rodeios, ou seja, ele é aquilo que ele é.⁴²⁹

Transpondo a comparação para a φρόνησις e a σοφία, a diferença e a hierarquia entre ambas se torna clara: a σοφία em si mesma faz (*leistet*) algo; enquanto a φρόνησις depende ainda de algo outro, a saber, da ação – o que significa

⁴²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1144 a 6.

⁴²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1143 b17 e ss.

⁴²⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 170.

que ela depende também da existência do homem bom -, através da qual o objeto da φρόνησις vem a ser “produzido”, vem ao ser.

A φρόνησις guia e conduz cada agir humano, mas ainda depende de outra coisa, a saber, a própria ação. O θεωρεῖν (contemplação teórica) da σοφία, em contrapartida, não tem, como a ἰατρική (medicina), além disso uma meta, mas é realizada puramente enquanto tal pelo homem que nela vive. *O θεωρεῖν é um modo de ser no qual o homem possui o seu modo de ser supremo: seu ser-saudável espiritual propriamente dito.*⁴³⁰

Deste modo, “a σοφία realiza algo em certa medida de maneira imediata, simplesmente por meio do fato de estar aí, enquanto a φρόνησις realiza com vistas a algo diverso do que ela mesma é”.⁴³¹ Para Heidegger, entretanto, apesar de estar clara qual é a relação estrutural, ainda não fica totalmente “compreensível em que medida deve a σοφία ser equiparável ao ser-saudável do homem, isto é, em que medida o comportamento voltado para a descoberta daquilo que ‘é sempre’ constitui o ser propriamente dito do homem”.⁴³² Segundo Heidegger, “só compreenderemos isso a partir do sentido do conceito de ser dos gregos”.⁴³³

Porque justamente aquele ente com o qual a σοφία se relaciona é ser-sempre e como a σοφία é o modo mais puro do comportar-se-em-relação-a (*Sich-Verhalten-zu*), do manter-se-junto-a-este-ente (*Sich-Aufhalten-bei-diesem-Seienden*), então a σοφία, como autêntico ser-colocado (*Gestelltsein*) em relação com esse ser supremo, é a possibilidade suprema. A decisão sobre o primado da σοφία, portanto, é tomada em última instância a partir do ente mesmo com o qual ela se relaciona.⁴³⁴

Segundo a concepção de Aristóteles, portanto, o ser humano é propriamente quando ele se mantém na contemplação do que é sempre. Mas, na medida em que o homem é mortal, e na medida em que ele precisa de descanso, essa possibilidade mais extrema tende necessariamente a fracassar. Como então é possível que aí esteja a felicidade do ser humano? A resposta, segundo Heidegger, exige que se observe a relação entre o conceito aristotélico de felicidade e o conceito grego de ser.

Aristóteles trata da εὐδαιμονία no Livro X da Ética a Nicômaco, e a compreende, segundo Heidegger, de maneira rigorosamente ontológica como τέλος: seu sentido ontológico é o ser consumado da ψυχή: “consideramos a εὐδαιμονία como fim (τέλος) do ser humano (tradução de Heidegger: aquilo que constitui o seu ser-consumado;

⁴³⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 170.

⁴³¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 170.

⁴³² HEIDEGGER. GA 19, p. 170.

⁴³³ HEIDEGGER. GA 19, p. 171.

⁴³⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 171.

Fertigsein)”.⁴³⁵ Heidegger explica: “Ela constitui a propriedade do *Dasein* humano. Isso não significa outra coisa senão estar-presente (*Anwesendsein*), puro estar-presentificado (*reines Gegenwärtigsein*) junto ao que é sempre”.⁴³⁶

Retornando às questões anteriores, deve-se de antemão estabelecer que, sendo a εὐδαιμονία o fim mais próprio para o ser do homem, ela não pode ser uma possibilidade abstrata, da qual dispomos, mas sem ocasião concreta para realizá-la. “Pois nesse caso, ela também caberia a alguém que se encontra dormindo durante toda a vida, que vive uma vida de planta”.⁴³⁷ Dito de outro modo, “ela não diz respeito a um mero poder-ser, mas esse poder-ser em seu presente (*Gegenwart*), ἐνεργεία”⁴³⁸. E ἐνεργεία, neste contexto, “não significa outra coisa senão presença (*Anwesenheit*), o puro e imediato estar presente à vista (*reines unmittelbares Vorhandensein*; ser-disponível; ser-subsistente)”.⁴³⁹

Em segundo lugar, dado que, entre os ἐνεργείαι, uns são em virtude de si mesmos, outros em virtude de outro, a εὐδαιμονία não pode, na medida em que é compreendida como τέλος, ser uma ἐνεργεία orientada para algo diverso, mas deve ser em função de si mesma. Ela é o “estar presente à vista da vida, a partir do qual nada é aspirado e buscado para além do estar presente à vista puro e simples”.⁴⁴⁰ “Assim, a εὐδαιμονία é consumada em si mesma e se satisfaz a si mesma, ela é αὐτάρκης (autárquica)”.⁴⁴¹

Resumindo, a pergunta pelo que seria a felicidade é formulada em termos de τέλος da vida humana, e sendo o termo “τέλος”, aqui, compreendido ontologicamente como estar consumado, ter chegado ao fim que lhe é mais próprio. Neste sentido, a própria felicidade é compreendida ontologicamente como a possibilidade mais extrema: autossuficiência, plenitude, máxima realização. Esta é, por sinal, a característica ontológica comum ao “fim”, à felicidade e à virtude (τέλος, εὐδαιμονία, ἀρετή), os quais se encontram articulados, como destaca Heidegger, já na primeira definição da εὐδαιμονία, estabelecida por Aristóteles no Livro I da *Ética a Nicômaco*:

⁴³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176a 31.

⁴³⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 172.

⁴³⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 172.

⁴³⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 172.

⁴³⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 172.

⁴⁴⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 173.

⁴⁴¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 173.

“A felicidade é a atividade da alma segundo a virtude perfeita (εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ’ἀρετὴν τελείαν)”.⁴⁴² Heidegger ressalta que, nesta definição, há uma intensificação do caráter de τέλος, visto que o seu significado, que é consumação, já está presente tanto na palavra ἀρετή quanto τέλος, utilizadas juntamente, na definição, para qualificar a ἐνέργεια. Portanto, “a εὐδαιμονία como τέλος puro e simples é, no sentido mais puro possível, um estar presente à vista (*Vorhandensein*) autônomo do vivente no mundo. Ela é o puro presente (*Gegenwart*) do vivente com vistas à sua possibilidade de ser levada ao fim, ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν (EN 1,13; 1102a5 ss)”.⁴⁴³ Ou, como Heidegger ainda assinala, a εὐδαιμονία é o pronto-ser-presente do vivente no tocante à sua possibilidade-de-ser mais elevada (*Fertiganwesendsein des Lebenden hinsichtlich seiner höchsten Seinsmöglichkeit*)”.⁴⁴⁴

Aristóteles procura, no Capítulo 7 do Livro X, determinar a felicidade de modo mais concreto, mostrando de que modo o θεωρεῖν pode satisfazê-la. Heidegger enumera as exigências para que algo seja a felicidade, isto é, para que seja aquilo que traz o *Dasein* concretamente para a propriedade de seu ser. A partir destas características, pode-se então verificar como a σοφία as satisfaz.

Em primeiro lugar, a εὐδαιμονία deve ser o modo de ser no qual o homem dispõe mais propriamente daquilo que ele pode ser, e a sua determinação de ser mais elevada é o νοῦς. Essa determinação, que é o “puro poder-perceber o ente enquanto tal”, está relacionada à contemplação daquilo que é *semper*. Conforme afirma Aristóteles, “o pensamento é o que há de melhor em nós, e os objetos do pensamento são, por sua vez, os melhores em todo campo do conhecimento”.⁴⁴⁵

Esse modo de ser que satisfaz à εὐδαιμονία deve ser συνεχέστατη, isto é, “aquilo que mais se mantém coeso em si (*am meisten in sich zusammenhält*), o que é mais ininterrupto do que todo o resto”.⁴⁴⁶ De acordo com o nosso ser humano, nós estamos em condições de viver mais ininterruptamente sob o modo da pura contemplação do que sob o modo de agir. Pois a ação é, segundo o seu sentido,

⁴⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1102a 5.

⁴⁴³ HEIDEGGER. GA 19, p. 173.

⁴⁴⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 173.

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1177a 20.

⁴⁴⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 174.

sempre diversa segundo as circunstâncias, o tempo e as pessoas. A constância da ação na extensão de um determinado contexto da vida (*Erstreckung eines bestimmten Lebenszusammenhanges*) é incessantemente interrompida por novas intervenções que cada decisão exige. Em contrapartida, a pura contemplação envolve em si mesma uma permanência (*Verharren*) homogênea, ininterrupta, que segundo seu sentido não pode ser diversa. “*Pois se trata de um manter-se (Sich-Aufhalten) junto ao ente que em si mesmo não pode ser de modo diverso*”.⁴⁴⁷ Enquanto o ente da *πρᾶξις* sempre pode ser de um modo diverso e por isso exige a cada vez uma decisão, “a pura contemplação daquilo que é sempre permanece por assim dizer em um agora duradouro. Este terceiro momento, o *συνεχέστατον* (ininterrupto), é atribuído ao comportamento que conhecemos como o *θεωρεῖν* da *σοφία*”.⁴⁴⁸ Isso a torna prazerosa, imperturbável, acompanhada de uma ausência de perturbação.

Por isso, esse *θεωρεῖν* da *σοφία* é uma *ἐνεργεία* prazerosa (*ἡδίστη*), que envolve uma agradabilidade. É constitutivo do viver humano uma disposição afetiva, e por isso também a contemplação possui uma disposição correspondente. “A pureza e a firmeza deste ser-afinado característico da pura contemplação só se torna compreensível, por sua vez, a partir do tema, a partir daquilo que é sempre”.⁴⁴⁹ O ser sempre não tem a possibilidade de trazer uma perturbação, uma transformação, uma confusão para o comportar-se do homem como aquele que investiga, de tal modo que ele permanece numa tonalidade afetiva constante. “Por isso, no manter-se-junto-ao-que-é-sempre, há a possibilidade da *διαγωγή*, da pura estada que não tem mais a inquietude da busca”.⁴⁵⁰

Para os gregos, buscar aponta para o desencobrimento do velado, do *λανθάνων*. O buscar é o ainda-não-se-encontrar-diante-do-ser-desvelado, enquanto a pura estada do ser sábio, do ver, implica o manter-se junto ao ente em seu desvelamento. Por isso, Aristóteles pode dizer dos antigos, na medida em que eles eram filósofos autênticos, que “eles filosofavam sobre a verdade”, ou seja: não sobre o conceito de verdade e coisas do gênero, mas: eles se decidiram pelo puro descobrimento do ser em seu caráter desvelado.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 174.

⁴⁴⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 174.

⁴⁴⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 175.

⁴⁵⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 175.

⁴⁵¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 175.

Outra característica requerida pela εὐδαιμονία e que a contemplação da σοφία leva a termo é a αὐτάρκεια, aquele comportamento do homem que está assentado sobre si mesmo. Todos, os homens, inclusive o filósofo, dependem das coisas necessárias à vida, e estas, por sua vez são colocadas à disposição por outras pessoas. Entretanto, afirma Aristóteles, uma vez satisfeitas estas necessidades, o filósofo não continua, para exercer sua atividade principal, dependendo de outros. Conforme destaca Heidegger, o mesmo não se passa com as outras atividades humanas, pois “todas as possibilidades de ser da πράξις própria ao homem pré-filosófico”⁴⁵², como as virtudes éticas tais como a justiça e a coragem, “dependem segundo o seu sentido da convivência”.⁴⁵³ Ou seja, eu dependo da existência de outros homens para poder exercer a coragem ou a justiça, assim como as demais virtudes éticas. “Por isso elas não podem ser as possibilidades mais próprias do homem, e isso apesar de elas serem desejáveis por si mesmas (ἀγαθόν καθ'αὐτὸ αἰρετόν)”.⁴⁵⁴ O mesmo não se passa com a σοφία, pois o objeto ao qual ela se atém é, por definição, desde sempre, a partir de si mesmo e não sujeito às circunstâncias: a contemplação, como atitude humana que mais se aproxima deste modo de ser, é igualmente a mais livre em relação às circunstâncias: “Portanto, enquanto as possibilidades de ser da πράξις dependem da convivência, a pura contemplação do que é sempre está livre desse vínculo”⁴⁵⁵, razão pela qual “o filósofo, para o qual a única coisa que puramente importa é o compreender, o descobrir do ente, pode ser o que é mesmo quando e precisamente quando ele”⁴⁵⁶ se encontra sozinho. “E quanto mais ele se mantém junto a si mesmo e aspira apenas o descobrir, tanto menos ele precisa dos outros”⁴⁵⁷. E, mesmo que as coisas se mostrem ainda melhor quando ele está acompanhado de outros que aspiram o mesmo, ele só pode ser o que é quando ele vê por si mesmo o desencobrimento; ninguém pode substituí-lo nessa tarefa.

Assim, o modo de ser da pura contemplação é o único que pode ser *amado em virtude dele mesmo*. Na πράξις, aquilo com o que lidamos pode ser sempre de modo diverso, não há repouso, pois há sempre algo a ser buscado. Na contemplação, não nos vemos às voltas com nada mais (*sehen wir uns nach nichts anderem mehr um*),

⁴⁵² HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

⁴⁵³ HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

⁴⁵⁵ HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

⁴⁵⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

⁴⁵⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 176.

pois não há nada “além” a ser considerado. “Assim, então, esse modo de ser é caracterizado pelo fato de ele ἐν τῇ σχολῇ ἔστιν (cf. b4), de ele ‘se dar *no ócio*’, isto é, no puro permanecer (*Verweilen*), no autêntico estar-presente-junto-a”.⁴⁵⁸

Mas esta atividade deveria se estender ininterruptamente por toda a duração da vida, e não apenas por vezes.

Pois o ser-sempre, que se mostra como tema deste comportamento, se distingue constantemente, de modo que mesmo o presente do *Dasein* junto a ele se determina como um presente constante, que se mantém. Nisso reside a *tendência peculiar da adequação do Dasein humano com vistas ao seu ser-temporal junto ao ser-sempre do mundo*. Este manter-se junto ao que é sempre, ο θεωρεῖν, [...] deve manter-se ininterruptamente por toda a duração da vida. Nisto consiste para o homem uma certa possibilidade de ἀθανατίζειν (*imortalidade*), uma maneira de ser do homem, na qual ele possui a possibilidade mais elevada, a de não chegar ao fim. Essa é a posição extrema pela qual o *Dasein* humano foi levado pelos gregos.⁴⁵⁹

Portanto, é somente a partir do primado, junto aos gregos, do ser como ser-sempre, que o primado da σοφία se torna compreensível, ou seja, em que sentido a pura contemplação contribui para existência humana, e é considerada pelos gregos a possibilidade humana mais elevada.

Para os gregos, a contemplação da existência humana está puramente orientada pelo sentido do ser mesmo, ou seja, por até que ponto a existência humana tem a possibilidade de ser sempre. Esse sentido do ser, o ser como presença absoluta, é deduzido pelos gregos do ser do mundo.⁴⁶⁰

A partir deste sentido de ser como ser-sempre, portanto, pode-se compreender, segundo Heidegger, no sentido mais radical da ética no mundo grego, o modo de ser que é aspirado pelo seu *Dasein*, assim como o sentido mais concreto da comparação com a saúde. Conforme destacamos acima, já no início da *Ética a Nicômaco* Aristóteles define a εὐδαιμονία como atividade da alma segundo a virtude consumada (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν). Sendo a ψυχή aquilo que é próprio de um ente que vive, o homem, e se o νοῦς é a possibilidade mais elevada desta, então no νοεῖν se encontra a εὐδαιμονία do homem, isto é, a vida humana na propriedade de seu ser. Segundo Heidegger, portanto, “esta propriedade é apreendida de maneira radicalmente ontológica, de tal modo que ela é como tal a condição ontológica da existência fática, concreta do homem”.⁴⁶¹ Deste modo, pode-se perceber que o que

⁴⁵⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 178.

⁴⁵⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 178.

⁴⁶⁰ HEIDEGGER. GA 19, p. 178.

⁴⁶¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 179.

está em jogo para os gregos com a atividade teórica é a possibilidade mais radical do seu ser concreto. Essa questão ontológica é, portanto, igualmente ética, desde que a ética seja compreendida a partir do mundo grego, no qual, segundo Heidegger, o próprio termo ἦθος possui o significado de postura, ser próprio (*Haltung, eigentliches Sein*).

4 *SER E TEMPO: ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO RADICALIZAÇÃO DA ΠΡΑΞΙΣ E DESTRUIÇÃO DO FUNDAMENTO TELEOLÓGICO DA TRADIÇÃO ONTOLÓGICA*

Enquanto não tirarmos a limpo o que 'ego' (*Selv*) significa, muito pouco adiantará afirmar do pecado que ele é o egoístico. Mas 'ego' (eu mesmo) significa, justamente, a contradição de que o universal esteja posto como o particular. Só depois de estar dado o conceito de particular, só então é possível falar-se do egoístico - porém, não obstante tenham vivido inúmeros milhões de 'egos' de tal espécie, nenhuma ciência consegue dizer o que ele é sem recair em enunciados inteiramente gerais. E esse é o prodígio da vida, que qualquer ser humano que presta atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe, dado que ele sabe quem ele mesmo é, e isso é o que há de mais profundo na sentença grega γινώθι σαυτον (conhece-te a ti mesmo), que já há bastante tempo tem sido compreendida à maneira alemã, relacionada à autoconsciência pura, a quimera do idealismo. Já está mais do que na hora de tentar entendê-la em grego e, por sua vez, compreender da maneira como o teriam compreendido os gregos, caso tivessem pressupostos cristãos.

Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*.

[...] o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir.

Santo Agostinho, *Confissões*

Esta certeza, de que sou eu mesmo (*selbst*) em meu morrer, é a certeza fundamental do *Dasein* mesmo [...] tão logo sou, sou moribundus - o moribundus dá primeiramente ao sum o seu sentido.

Somente ao morrer eu posso, em certa medida, absolutamente afirmar: "eu sou".

Heidegger, *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*

4.1 A ONTOLOGIA COMO APORIA: CIRCULARIDADE, NEGATIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA DA QUESTÃO DO SER NA INTRODUÇÃO DE *SER E TEMPO*

As conexões entre as análises precedentes e *Ser e Tempo* podem ser vistas claramente na epígrafe deste tratado, que consiste em uma passagem do diálogo *O Sofista*, de Platão, no qual os personagens percebem ter chegado a uma aporia sobre o significado de "ser". A situação a que chegou a filosofia moderna, segundo Heidegger, é ainda mais precária, porque esta sequer se percebe em aporia, razão

pela qual é necessário primeiro colocar-se nela, isto é, perceber o ser como problema. Segundo Heidegger, esta é a meta do tratado: “elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser”.⁴⁶²

Devemos dar ênfase especial, inicialmente, à exigência de “concretude” na elaboração do questionamento. Isto significará, em última instância, que o problema ontológico fundamental deve brotar da própria vida em sua facticidade, ao invés de ser mecanicamente repetido a partir da tradição clássica. Conforme Heidegger afirma no início do tratado, a questão do sentido de ser perdeu, no decorrer da tradição, a dignidade de autêntico problema filosófico, permanecendo apenas como um conjunto de preconceitos que, aparentemente pensamentos *acabados*, dispensavam o *Dasein* de se colocar *a caminho*, impedindo assim o verdadeiro questionamento. A interpretação e destruição destes preconceitos, na qual se mostra o primeiro exemplo da *destruição* hermenêutica como método (*metá-hódos*), visa desobstruir o caminho para a questão, e não é por acaso que no parágrafo imediatamente seguinte Heidegger iniciará a primeira reflexão sobre a questão *enquanto* busca. Adiantando alguns passos da análise, consideramos que o ponto decisivo a ser observado nesta destruição dos preconceitos é a conexão entre os problemas da transcendência, da circularidade e da negatividade do ser, pois são exatamente estas as aporias que serão em seguida transferidas para a própria existência concreta, tornando-se, a nosso ver, o ponto chave para a elaboração, em *Ser e Tempo*, de uma fenomenologia hermenêutica e de uma ontologia não teleológica.

O primeiro destes preconceitos, segundo Heidegger, supõe que o ser deve ser o mais universal de todos os conceitos. O segundo afirma, como consequência dessa máxima universalidade, que “ser” é indefinível. O terceiro preconceito é o de que o conceito de “ser” é evidente por si mesmo, pois todos nós sempre fazemos uso dele e o compreendemos em qualquer enunciado ou comportamento, sem ter a necessidade de empreender uma investigação sobre o seu sentido. Em virtude desses preconceitos, afirma Heidegger, aquilo “que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metódico”.⁴⁶³

⁴⁶² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 01.

⁴⁶³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 02.

Contra esta acusação, Heidegger examina tais preconceitos e demonstra, provisoriamente, a possibilidade e a necessidade de recolocar esta questão. Com relação à primeira tese - “ser” é o conceito mais universal - Heidegger afirma, fazendo referência a Aristóteles e Tomás de Aquino: “a ‘universalidade’ de ‘ser’ não é a do gênero”; “a ‘universalidade’ do ser ‘*transcende*’ toda universalidade genérica”. Esta universalidade, conclui o filósofo, não significa que tal conceito “seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior”, mas, ao contrário, mostra justamente que ele é o mais obscuro, e que seu sentido carece de esclarecimento. A afirmação de que ser é indefinível, por sua vez, é uma conclusão extraída de sua máxima universalidade: “Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem explicá-lo através de conceitos inferiores”.⁴⁶⁴ Essa tese ainda se encontra expressa na seguinte frase de Pascal, citada por Heidegger: “Não se pode definir o ser sem cair num absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar pelo “é”, seja quando a exprimimos ou quando a subentendemos. Pois para definir o ser seria necessário dizer “é” e, assim, empregar a palavra definida em sua própria definição”.⁴⁶⁵ Segundo Heidegger, a indefinibilidade de “ser”, entretanto, não permite concluir que seu sentido não oferece problema. Permite apenas concluir que ser não é um ente, e que a definição da lógica tradicional, embora seja, dentro de certos limites, um modo legítimo para a determinação do ente, não pode ser aplicada ao ser, e que este, portanto, exige um modo próprio para a determinação de seu sentido. Diante da obscuridade, acima apresentada, do conceito em questão, Heidegger pode concluir, sobre a terceira objeção, que a mencionada compreensão cotidiana de ‘ser’ não demonstra a evidência deste conceito, mas apenas atesta a falta de clareza.

Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de “ser”.⁴⁶⁶

Portanto, o fato de que o ser é maximamente universal (transcende todo ente), se recusa a uma definição (negatividade), e é sempre pressuposto em qualquer definição ou comportamento (circularidade), é justamente a fonte do questionamento

⁴⁶⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 04.

⁴⁶⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 04.

⁴⁶⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 04.

ontológico, cujo movimento será uma constante articulação destas determinações – que, veremos adiante, pertencem igualmente ao *Dasein*. Heidegger retira desse exame os pressupostos para uma primeira formulação da questão, no parágrafo seguinte (§2). De acordo com a citação de Pascal, acima, seria possível acusar a pretensão de perguntar pelo sentido de ‘ser’ do mesmo absurdo de tentar defini-lo. Pois, para perguntarmos ‘qual é o sentido de ser’, precisamos compreender, mesmo que implicitamente, o ‘é’ da pergunta, pressupondo, portanto, na pergunta, o que nela é buscado. Heidegger não nega esse pressuposto; ao contrário, afirma que ele está presente em toda e qualquer questão: “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia”.⁴⁶⁷ Ou seja, não apenas a questão do ser, mas toda questão, parte de uma relação, já estabelecida, com aquilo que é questionado, e retira dessa relação a sua primeira orientação. Deste modo, admite Heidegger, para colocar a questão do ser, “o sentido de ser já nos deve estar, de alguma maneira, à disposição”.⁴⁶⁸ Se, entretanto, ainda assim ele pode e deve ser buscado numa questão, é porque essa compreensão de ‘ser’, que está pressuposta na formulação da questão, é aquela “compreensão vaga e mediana de ser”, que, segundo o parágrafo anterior, revela que um enigma “já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente”.

É dela [da compreensão cotidiana, vaga e mediana] que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’, mantemo-nos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. *Essa compreensão vaga e mediana de ser é um fato (Faktum)*.⁴⁶⁹

Colocar a questão do ser exige, primeiramente, reconhecer este enigma, que consiste no *fato* de sempre já nos comportarmos para com os entes - ou seja, para com tudo o que é -, mesmo sem termos esclarecido o sentido deste “é”. É deste fato que a busca retira sua orientação prévia, e, de acordo com o parágrafo §1, esse enigma mostra, de início, apenas que ‘ser’ não é um ente, o que oferece a Heidegger a primeira conceituação orientadora: “ser [...] é aquilo que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente”.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 05.

⁴⁶⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 05.

⁴⁶⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 05.

⁴⁷⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 06.

Assim, prossegue Heidegger, o primeiro passo na colocação da questão consiste em não “determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível”.⁴⁷¹ Mas, como ser é sempre ser do ente, é ao ente que a questão é dirigida, perguntando ao ente o que o determina enquanto tal. Como, entretanto, “chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos”, deve ser escolhido o ente ao qual será dirigida tal questão. Heidegger então pergunta: “O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui um primado na elaboração da questão do ser? Qual é esse ente exemplar e em que sentido possui ele um primado?”⁴⁷²

Antes de responder, Heidegger observa que questionar é um comportamento possível de um ente - o ente que nós mesmos somos, e que é designado, em *Ser e Tempo*, pelo termo *Dasein*. Por isso, antes mesmo de escolher o ente exemplar a ser investigado, elaborar a questão “significa, portanto, tornar transparente um ente - o perguntante - em seu ser”.⁴⁷³ O filósofo então se questiona, pela primeira vez explicitamente, sobre a existência de um círculo em sua investigação, na medida em que a elaboração da questão do ser já pressupõe a compreensão do ente em seu ser e, mais ainda, já é em si mesma a explicitação de um dos modos de ser de um ente determinado, o *Dasein*.

Mas será que tal empresa não cai manifestamente num círculo? Ter que determinar primeiro o ente em seu ser e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será andar em círculo? Para se elaborar a questão, não se está já “pressupondo” aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar? ⁴⁷⁴

O filósofo rejeita a objeção de um círculo vicioso, afirmando que objeções puramente formais não podem atingir o movimento concreto da interrogação, apresentando em seguida uma primeira descrição do método do tratado:

“Pressupor” ser possui o caráter de uma visualização preliminar de ser, de modo que, partindo dessa visualização, o ente previamente dado se articule antecipadamente em seu ser. Essa visualização de ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão mediana de ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial do *Dasein*. Tal “pressupor” nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio indemonstrado, do qual se deduziria uma conclusão. Não pode haver “círculo na prova” na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo uma

⁴⁷¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 06.

⁴⁷² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 07.

⁴⁷³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 07.

⁴⁷⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 07.

fundamentação dedutiva (*ableitende Begründung*), mas uma mostradora liberação-do-fundamento (*aufweisende Grund-Freilegung*).⁴⁷⁵

Segundo Heidegger, não pode haver um círculo vicioso na investigação, porque assumir a compreensão prévia de ser, sempre já ocorrida, como ponto de partida para a questão do ser, não é assumi-la como uma premissa, que serviria de fundamento para um processo dedutivo, mas sim como o horizonte inicial, a cujo fundamento a interpretação fará um “retrocesso”, pondo-o a descoberto. Não há, prossegue o autor, “um ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa (*merkwürdige*) “retrospecção ou prospecção” do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado”.⁴⁷⁶ Isso quer dizer que o ser já determina o questionar - pois questionar é um modo de ser de um ente - ao mesmo tempo em que é buscado por tal questionamento. A questão do ser já está determinada pelo ser enquanto busca determinar-lhe o sentido. Esta estrutura da questão se fundamenta na peculiaridade do ente que questiona, que, ao mesmo tempo em que se determina pela sua compreensão de ser, tem esta compreensão em jogo, ou seja, compreende ser como questionável, isto é, a ser buscado.

Ao iniciar o §2, Heidegger afirmava que a análise da estrutura de uma questão visava “mostrar a questão do ser como uma questão *privilegiada*”.⁴⁷⁷ Esta análise mostra que toda questão se movimenta num círculo, pois parte de uma compreensão daquilo que busca. A questão do ser é uma radicalização desta estrutura circular: toda questão já deve ter compreendido que aquilo que ela questiona é, e a questão do ser é a mais fundamental porque busca o sentido deste ‘é’, sempre pressuposto. A anterioridade necessária desta questão, como fundamento de qualquer questionamento - seja ele ôntico ou ontológico - referente a entes determinados, é denominada por Heidegger, no §3, o primado ontológico da questão do ser.

A questão do ser visa portanto às condições *a priori* de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas.⁴⁷⁸

Esta compreensão prévia de ser, sempre pressuposta, é, conforme o §2, o modo de ser de um ente, razão pela qual a elaboração da questão depende do

⁴⁷⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 08.

⁴⁷⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 08.

⁴⁷⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 05.

⁴⁷⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 11.

esclarecimento do ser deste ente. A objeção de circularidade, formulada acima, exige que se explique como pode esta compreensão, sendo um ente determinado, transcender ao sentido do ser em geral. Esta questão é provisoriamente respondida no §4, no qual o *Dasein* é apresentado como o ente privilegiado, pelo qual se perguntava no §2. Segundo o filósofo, a compreensão de ser, constitutiva deste ente, inclui a compreensão do mundo e do ente que dentro do mundo pode ser encontrado, razão pela qual o *Dasein* pode assumir, entre outros comportamentos no mundo, o comportamento questionador científico. Deste modo, qualquer questionamento encontra no *Dasein* a sua possibilidade, e é por isso que se deve buscar “na analítica existencial do *Dasein* a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se”.⁴⁷⁹

Esta ontologia, entretanto, não visa apenas fundamentar o questionamento científico. Ela não se distingue deste apenas em virtude de um maior grau de generalidade; trata-se de um questionamento de outra natureza, cuja universalidade, conforme o §1, transcende a universalidade genérica ou ôntica. Como vimos anteriormente, isso evidencia que em todo comportar-se para com o ente reside *a priori* um enigma, o que significa, por sua vez, que a questão do ser diz respeito, mais fundamentalmente, à compreensão de ser enquanto tal, e não apenas a um determinado comportamento, dela derivado, como o comportamento científico. Para o ente cuja essência é ter sempre o próprio ser em jogo, pôr explicitamente o sentido do ser em questão é assumir a própria essência, isto é, o seu ser como um todo, do modo mais radical. A universalidade que diz respeito à questão do ser, embora transcenda todo o ente, só pode ser alcançada caso um ente determinado, o *Dasein*, assuma esta questão como a mais própria possibilidade de sua existência.⁴⁸⁰ “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser”.⁴⁸¹

O privilégio da questão do ser se encontra no privilégio do *Dasein*, que de algum modo inclui o ser de todo o ente na sua própria compreensão de ser. Segundo Heidegger, este privilégio, embora nunca plenamente esclarecido, já havia sido mencionado na história da filosofia, primeiramente por Aristóteles - “a alma (do

⁴⁷⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 13.

⁴⁸⁰ Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 13.

⁴⁸¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 15.

homem) é, de certo modo, todo o ente”⁴⁸² -, e retomado por Tomás de Aquino: “[a alma é o] ente que, em seu modo de ser, tem a propriedade de “convir” a todo e qualquer ente”.⁴⁸³ A questão do ser, por sua vez, é uma possibilidade privilegiada ou exemplar do *Dasein*, no mesmo sentido em que o *Dasein* é privilegiado ou exemplar frente aos demais entes: ela é uma possibilidade na qual todo o seu ser (ou seja, toda e qualquer possibilidade de ser) está em questão.

Se, entretanto, o *Dasein*, como ente privilegiado, pode compreender a si e ao mundo de diferentes modos (isto é, pode “convir”, em seus modos de ser, “a todo e qualquer ente”), podemos recolocar, com as seguintes modificações, as questões feitas no §2: Em qual desses modos ele deve ser interpretado? O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado modo de ser deste ente possui um primado na elaboração da analítica existencial?

Uma analítica do *Dasein* constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao *Dasein*. Negativamente: a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma idéia de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se devem impor ao *Dasein* “categorias” delineadas por tal idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o *Dasein* tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana. Da cotidianidade não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm determinantes em todo modo de ser do *Dasein* fático. Do ponto de vista da constituição fundamental da cotidianidade do *Dasein*, poder-se-á, então, colocar em relevo o ser deste ente.⁴⁸⁴

Ao tomar a cotidianidade mediana como ponto de partida, Heidegger evita iniciar a análise do *Dasein* a partir de qualquer ideia ou definição tradicional de homem, bem como compreendê-lo apenas parcialmente, privilegiando um determinado modo de seu ser. Nesta atitude, mais precisamente, podemos ver um cruzamento entre as principais correntes filosóficas que estão sendo articuladas por Heidegger: o princípio do método fenomenológico, segundo o qual se deve compreender o investigado a partir de si mesmo, e a hermenêutica da facticidade, desenvolvida a partir de Aristóteles, que parte do que o *Dasein* natural diz a respeito. Isso porque o *Dasein* sempre já se compreendeu de algum modo, o que também

⁴⁸² ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 14.

⁴⁸³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 14.

⁴⁸⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 17.

significa, sempre já compreendeu ser de algum modo. Assim, pelo menos à primeira vista, é impossível iniciar a análise da existência concreta sem privilegiar um modo determinado de existir do *Dasein*. Mais ainda, como já dissemos, o modo como o *Dasein* se compreendeu “de início e na maioria das vezes”, isto é, cotidianamente, é “vago e obscuro”. Como veremos mais adiante, o *Dasein* sempre já se compreendeu em algum determinado modo de seu ser, e, ao se ocupar com seu ser no mundo, já se dispersou do seu próprio ser e se compreendeu a partir dos entes com os quais se comporta no mundo. Isto significa que, justamente “devido ao seu primado, a sua constituição específica de ser [...] permanece encoberta para o *Dasein*”.⁴⁸⁵

Na verdade, o *Dasein* não somente está onticamente próximo ou é o mais próximo. Nós mesmos o *somos* a cada vez. Apesar disso, ou justamente por isso, é o que está mais distante do ponto de vista ontológico. Sem dúvida, pertence a seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser. Mas com isso não se afirma, de modo algum, que essa interpretação pré-ontológica de seu ser, que lhe é próxima, possa servir de fio condutor adequado [...]. Ao contrário, de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o *Dasein* tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com o qual ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do “mundo”.⁴⁸⁶

Aqui encontramos, entretanto, um alerta que se articula criticamente com as considerações sobre a ética de Aristóteles, no final do capítulo anterior. A tendência de compreender o próprio ser a partir do mundo encontra-se, como vimos, consumada no ideal teórico do mundo grego, e deve ser por princípio evitada, pois uma das formas de tendência de encobrimento é a tendência a decair em uma compreensão herdada da tradição. Mas a constatação de que a tendência à impropriedade está enraizada no ser mesmo do *Dasein* traz uma dificuldade metódica adicional: o fato de que o *Dasein* se compreende no mais das vezes a partir do que ele não é recoloca a questão da circularidade, mencionada por Heidegger no mesmo parágrafo, e não apenas como aquela objeção formal, ali recusada, mas como um problema concreto. Pois elaborar a ontologia fundamental partindo da compreensão cotidiana de ser significa que a analítica, enquanto liberação do fundamento, é um processo no qual o *Dasein* deve liberar-se dos encobrimentos que ele mesmo tende,

⁴⁸⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 16.

⁴⁸⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 15. O termo “mundo”, quando utilizado por Heidegger entre aspas, significa, de acordo com o §14, “o ser dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo”. Sem aspas, *mundo* designa o contexto “em que” o *Dasein* fático vive.

essencialmente, a colocar. Em outras palavras, a compreensão prévia de ser, “vaga e obscura”, deve iluminar a si mesma.

Com este mesmo sentido paradoxal Heidegger apresenta, provisoriamente, o método fenomenológico no §7 de *Ser e Tempo*. Trata-se de uma exigência do próprio tema da fenomenologia, o ser, que é “justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento”.⁴⁸⁷ A fenomenologia, que primordialmente significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra”⁴⁸⁸, deverá mostrar seu “objeto” tal como a partir de si mesmo se mostra, isto é, velando-se no ente. Sobre isso afirma Ernildo Stein:

O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta. O método deve adequar-se, portanto, ao modo de manifestação do ser.⁴⁸⁹

É por isso que o método fenomenológico [...] justamente consiste em mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela.⁴⁹⁰

Esse ocultar-se do ser no mostrar-se do ente, por sua vez, e a tendência para o encobrimento, característica do *Dasein*, são o mesmo, e pode se dar de diferentes modos e níveis, podendo o ser “se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e do seu sentido se ausentam”.⁴⁹¹ Ademais, “o próprio encobrimento dispõe, por sua vez, de dupla possibilidade. Há encobrimento casual e necessário, isto é, que se funda e baseia no próprio modo de ser do descoberto”.⁴⁹² Ou seja, o que a fenomenologia visa pôr a descoberto, o ser, tem, de modo necessário, a tendência para encobrir-se no ente. Assim, o *Dasein*, enquanto ente que compreende ser, mantém com este, simultaneamente, uma relação de velamento e desvelamento, de modo que a demonstração fenomenológica do sentido do ser consistirá em explicitar o sentido daquilo que se manifesta ao *Dasein* como aquilo que nele se encobre. É por isso que o trabalho fenomenológico consiste, como vimos na

⁴⁸⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 35.

⁴⁸⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 34.

⁴⁸⁹ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 169.

⁴⁹⁰ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*, p. 179.

⁴⁹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 35.

⁴⁹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 36.

citação acima, em “mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela”. Enquanto tal, a analítica existencial mostrará, na cotidianidade, o *Dasein* e o ser em seus modos de encobrimento. Isso significa tornar explícita ao *Dasein* a sua essencial relação ambivalente com o ser, de simultâneo velamento e desvelamento, que se dá na medida em que ele é, simultaneamente, ente e transcendência.

O termo “*Dasein*”, afirmava Heidegger no §4 de *Ser e Tempo*, foi escolhido para designar este ente enquanto “pura expressão de ser”, visto que “a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quüdidoativo”.⁴⁹³ Nisto consiste a transcendência do *Dasein*; em outras palavras, se ele é o ente que se determina pela compreensão de ser, e se a universalidade do ser transcende todo ente, conforme o §1, então o *Dasein* é o ente que, neste sentido, transcende todo o ente.

O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do *Dasein* é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical.⁴⁹⁴

O extremo oposto desta *individuação*, isto é, o encobrimento mais profundo, se dá quando o *Dasein* se interpreta como um ente que ocorre entre outros e, deste modo, não a partir da sua transcendência, mas a partir do ente que ele mesmo não é. É nessa essência ambivalente do *Dasein* que se funda a circularidade da investigação: ele deve mostrar a si mesmo aquilo que ele de si encobre, isto é, a sua transcendência. Esta é o acesso do *Dasein* ao *transcendens*, à diferença de todo o ente, de modo que interpretar a transcendência do *Dasein*, isto é, explicitar o sentido deste ente, é explicitar a diferença entre ser e ente. A questão do ser se origina desta diferença - que se revela primeiramente como um enigma - e para ela se dirige (numa “curiosa prospecção ou retrospectiva”). Ou seja, a filosofia parte do *Dasein* e a ele retorna, como nos mostra a seguinte “definição” de filosofia apresentada por Heidegger:

A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota (entspringt)* e para onde ele *retorna (zurückschlägt)*.⁴⁹⁵

⁴⁹³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 12.

⁴⁹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 38.

⁴⁹⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 38.

Esta afirmação, na qual se evidencia o caráter circular do questionamento filosófico, reitera o que havia sido dito anteriormente, a saber, a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, é o ponto de partida e a orientação da questão do sentido do ser. Este pressuposto do questionamento, vale lembrar, não é o estabelecimento de um fundamento para um processo dedutivo, mas um horizonte inicial a ser explicitado. É neste sentido, de explicitação, que devemos entender o supracitado “retorno” do questionamento “ao lugar de onde ele brota”, ao qual também já nos referimos como um retroceder ao fundamento, pondo-o a descoberto.

4.2 ONTOLOGIA DA *πρᾶξις* – COTIDIANIDADE, OS MODOS FUNDAMENTAIS DO SER E O PRIMADO ONTOLÓGICO DO *DASEIN*

Elaborar concretamente a questão exige, portanto, retirar o *Dasein* do estado de indiferença ontológica no qual ele de imediato se encontra. Neste momento da análise iniciamos a perceber, em *Ser e Tempo*, a presença dos principais modos de ser descobertos nas interpretações de Aristóteles, assim como uma rearticulação, inclusive em termos hierárquicos, entre as suas conexões ontológicas. Mais precisamente, se levarmos em consideração as análises do capítulo anterior deste trabalho, torna-se perceptível, neste momento, que o projeto da elaboração da ontologia fundamental a partir da analítica existencial significa, por um lado, levar o *Dasein* à consciência da sua singularidade ontológica, isto é, da sua diferença em relação ao ente junto ao qual se comporta; por outro lado, realizar a destruição do predomínio deste ente na cotidianidade já é, em um mesmo movimento, operar a destruição da tradição. Mais especificamente, veremos que a analítica da cotidianidade se mostra como uma ontologia e radicalização da *πρᾶξις* e, simultaneamente, uma destruição do primado da *ἐπιστήμη* e da *τέχνη* descobertos na ética e na metafísica aristotélicas. Esta destruição se faz, como veremos a seguir, em dois passos, dos quais o primeiro consiste em mostrar que o ente subsistente pressupõe ontologicamente o ente da lida, o instrumento, e que este pressupõe o *Dasein*.

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de

ocupação. [...] o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio. A questão fenomenológica vale, sobretudo, para o ser dos entes que vêm ao encontro nessa ocupação.⁴⁹⁶

Na cotidianidade, o *Dasein* está “de início e na maioria das vezes” disperso em alguma ocupação, e os demais entes vêm ao seu encontro na medida em que desempenham algum papel nesta ocupação. Antes de qualquer atitude teórica em relação ao mundo, o *Dasein* “conhece” o mundo e o ente que neste vem ao encontro. Este “conhecer”, próprio da ocupação, consiste em saber lidar com o que encontra no mundo; é a própria lida. Por isso, Heidegger designa o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*. Os entes primeiramente vêm ao encontro do *Dasein* no mundo como instrumentos, ou seja, na medida em que têm a ver com o ocupar-se no mundo cotidiano. Antes de qualquer “conhecimento meramente perceptivo”, o ente “está descoberto a partir do “para quê” de sua utilidade; está posto já em um significado (*in eine Deutung gestellt*): está de-signado (*es ist be-deutet*). [...] O que conhecemos quando conhecemos bem e o que aprendemos são estes ‘para quê’”.⁴⁹⁷ Na lida cotidiana, o ente sempre já é tido *como* algo; o significado prévio do ente é *como* ele é tomado na lida, e qualquer comportamento para com o ente é possibilitado por esse ter prévio. “Todo ter diante de si e perceber coisas se mantém neste conhecimento delas, que se faz a partir do ‘para quê’. Todo ter diante de si e perceber algo é em si mesmo um “ter” algo *como* algo. Nosso ser orientado às coisas e aos homens se move nesta estrutura de algo como algo, ou, dito brevemente, tem a estrutura ‘como’”.⁴⁹⁸

Um instrumento se determina ‘como’ instrumento a partir daquilo *para* quê ele serve. Se ele é *para algo*, isso significa que a descoberta de um instrumento nunca pode ser um fato isolado, mas é *juntamente* a descoberta daquilo *para* quê o ente em questão serve. Esta serventia se cumpre necessariamente em articulação com outros instrumentos, com suas respectivas serventias. O lápis, por exemplo, cumpre sua função de instrumento ‘para escrever’ em articulação com o papel, e assim por diante. Portanto, cada instrumento é descoberto numa totalidade instrumental, necessariamente em articulação com outros instrumentos.

⁴⁹⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 67.

⁴⁹⁷ HEIDEGGER. *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 120.

⁴⁹⁸ HEIDEGGER. *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 120.

Rigorosamente, *um* instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em essência, todo instrumento é “algo para...” [...] Na estrutura ser para (*Um-zu*), acha-se uma referência de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental a *partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, papel, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como uma soma de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto [...], como um instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos instrumentos “singulares”. Antes destes sempre já está descoberta uma totalidade instrumental.⁴⁹⁹

Que os instrumentos venham ao encontro sempre em conjunto, não se trata apenas de um fato ôntico que sempre pode ser observado durante a ocorrência destes entes, mas de uma condição ontológica de sua possibilidade. O ser destes entes se constitui a partir de uma relação recíproca de pertencimento; se descobre na medida em que os instrumentos se articulam entre si. Essa articulação dos diversos instrumentos, por sua vez, se faz possível porque eles já foram previamente descobertos em uma totalidade: em conjunto, eles *servem para algo* e se articulam, em sua totalidade, em vista deste algo. Dito de outro modo, assim como o instrumento sempre faz referência a algo para quê ele serve, e a partir desta serventia se articula com outros instrumentos, os vários instrumentos, com seus vários modos de *servir para*, só podem ser descobertos conjuntamente porque esta totalidade instrumental já foi previamente descoberta *como* aquilo *em quê* ou *para quê* os instrumentos, como um todo, *servem*. No exemplo acima, os vários instrumentos ‘singulares’ (instrumento para escrever, para sentar, para possibilitar a iluminação, etc.) se articulam *no* quarto, o qual, por sua vez, *serve para* a habitação.

A possibilidade do uso do instrumento, isto é, do acesso primário ao ente intramundano, se dá a partir da apropriação prévia de uma totalidade instrumental, anterior a cada instrumento e dele determinante, e a partir da qual se dá, isto é, se descobre este *algo* para quê ele serve. Tal referência não resulta do uso do ente *para* isto ou aquilo, mas antes possibilita este uso; possibilita que o ente seja descoberto *como* instrumento. A ocupação não consiste apenas em dar uma utilidade ao ente, como se este pudesse ser independentemente dela encontrado, mas nela se realiza a descoberta prévia do ser do ente. Ela descobre previamente o *em quê* da ocupação, e, a partir desta perspectiva, o *Dasein* deixa e faz o ente ser para isto *em quê* se ocupa. É a partir de uma totalidade prévia e de uma determinada perspectiva, assim,

⁴⁹⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 68.

que se determina o ser apropriado do ente para um determinado uso. O lápis, por exemplo, é apropriado para escrever, não em virtude de propriedades que ele possui, mas na medida em que, a partir de uma totalidade, ele é apropriado, por aquele que se ocupa, como instrumento para escrever. Na medida em que *tem a ver com a* ocupação de escrever, o lápis é descoberto *como* lápis, isto é, *como algo para* escrever.

Portanto, o ser do instrumento pressupõe sempre um horizonte, previamente aberto, a partir do qual ele se constitui em seu ser. Descobrir o fundamento do modo de ser do ente que primeiramente vem ao encontro no mundo requer, por isso, uma determinação da constituição ontológica desse horizonte. Isto, por sua vez, não pode ser feito meramente descrevendo a multiplicidade dos entes que neste horizonte podem ser descobertos ou das propriedades constatadas em tais entes, porque tal descoberta e constatação, como dissemos, pressupõem o horizonte. Heidegger trata dessa questão no §18 de *Ser e Tempo*:

Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. [...] Aquilo junto-ao-que ele possui a conjuntura é o para-quê da serventia, o em-quê da possibilidade de emprego. Com o para-quê da serventia pode se dar, novamente, uma conjuntura própria; por exemplo, junto *com* esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de martelar, com esse martelar, ele tem a sua conjuntura junto à fixação, com essa, junto à proteção contra as intempéries; essa “é” em-virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de seu ser. [...] a totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é “anterior” a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os aparelhos e apetrechos. A própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para-quê onde já não há mais *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro do mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo [...]. Esse para quê primordial não é um ser para isso, mas um ser em virtude de. “Em virtude de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein*, uma vez que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.⁵⁰⁰

Todas as conjunturas encontram no *Dasein* o seu fim último. Este fim, ontologicamente, é o primeiro, pois é a partir dele que todos os demais se constituem. Todos os fins convergem para o *Dasein*, que é “em virtude de si mesmo”. Cada modo de *ser para* se constitui a partir de um modo de o *Dasein* ser para si mesmo. A compreensão se detém em um afazer e, a partir dele, descobre o ente como instrumento *a ser* utilizado neste *afazer*. A descoberta do ente é simultaneamente um

⁵⁰⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 84.

retorno desde o contexto do qual ele ontologicamente se originou. Para descobrir o ente referido a algo (o lápis para escrever) a compreensão já deve ter ido além, até a descoberta de uma possibilidade sua (de escrever), e retornado ao ente, desde esta possibilidade. Na lida com o ente, a compreensão é esse contínuo ir além e retornar. Aqui finalmente encontramos, na compreensão cotidiana, a estrutura de retorno ou retrocesso que afirmávamos, no início deste capítulo, ser constitutiva da compreensão em geral.

Assim, nesta apreensão aparentemente simples (*scheinbar schlichten Erfassen*) das coisas mais imediatas do mundo circundante, ao apreender e compreender (*Erfassen und Verstehen*), sempre estou *mais além* (*immer schon weiter*) daquilo que em um sentido extremo está justamente dado, sempre estou já mais além na compreensão daquilo para o que (*Wozu*) e como o quê (*als was*) se toma cada vez o dado e o que sai ao encontro. E só a partir deste “como o quê” e deste “para o que” é utilizável o respectivo ente, só a partir deste “para o que”, no qual eu sempre já estou, retorno ao que sai ao encontro. [...] Porque meu ser é sempre de tal modo que eu sou antecipado com respeito a mim mesmo, para captar algo que sai ao encontro tenho que retornar deste ser antecipado até o que sai ao encontro. [...] Este ser antecipado a si como retornar (*Sich-vorweg-sein als Zurückkommen*) é, por assim dizer, um movimento peculiar que a própria existência faz continuamente.⁵⁰¹

A descoberta do ser do ente que não tem o modo de ser do *Dasein* se funda na constituição ontológica deste ente, que é a compreensão da sua própria possibilidade de ser, ou seja, que tem a peculiaridade de ser em virtude-de-si-mesmo. Tal peculiaridade consiste em ter sempre já se compreendido a partir de um projeto de uma possibilidade sua de ser, o que também significa, sua compreensão de ser consiste em ter sempre já retornado de uma possibilidade antecipada. Como esse compreender-se do *Dasein* em sua possibilidade de ser é a projeção do horizonte a partir do qual o ente diferente do *Dasein* é descoberto, esta descoberta se funda na estrutura circular da compreensão. O retornar do *Dasein* desde uma possibilidade sua antecipada é, simultaneamente, a abertura de *como* o ente *pode ser* encontrado.

[...] este *retornar* é justamente aquilo *que abre* o que sai ao encontro, mais precisamente o que sai ao encontro *como* porta, *como* giz. Ou seja, o retornar desde o “de onde”, em que eu já estou, tem justamente a peculiar função de abertura. Este é o primeiro nível da interpretação desta conduta própria do ‘como’ (*Interpretation dieses als-mäßigen Verhaltens*).⁵⁰²

Nestas análises da cotidianidade, em *Ser e Tempo*, a apropriação da filosofia prática aristotélica pode ser vista claramente. A relação entre a ocupação e a ποιήσις

⁵⁰¹ HEIDEGGER. *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 123.

⁵⁰² HEIDEGGER. *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 123.

grega fica clara, por exemplo, nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*,⁵⁰³ onde Heidegger designa este mesmo contexto como “o mundo do trabalho” (*Werkwelt*), visto que nele o que está em primeiro plano é o trabalho, a produção de obras (*Werke*). Neste sentido, conforme alguns autores propõem, seguindo as pesquisas de Franco Volpi, pode-se estabelecer, de modo geral, uma correspondência entre a θεωρία, a ποιήσις e a πράξις, e as principais categorias ontológicas analisadas por Heidegger em *Ser e Tempo*, respectivamente *Vorhandenheit* (*subsistência, ser-simplesmente-dado*), *Zuhandenheit* (*manualidade*) e *Dasein* (*ser-aí*). Ainda seguindo Franco Volpi, podemos perceber nesses existenciais uma correspondência com a classificação aristotélica das ações a partir do modo como estas são determinadas pelo seu fim (τέλος). Segundo esta correspondência, o *Dasein* equivaleria à πράξις, a compreensão de ser à φρόνησις, e o “em-virtude-de-si-mesmo” (*Worumwillen*) ao “οὐ ἕνεκα”, ou seja, a ação cujo τέλος está em si mesma, e não em algo externo (ἕνεκά τίνος). Esta distinção entre os tipos de ações também pode ser constatada na base da diferença fundamental dos modos de ser da propriedade e impropriedade, respectivamente.

Nesta mesma caracterização, entretanto, também podemos perceber a principal diferença operada por Heidegger, a saber, o primado ontológico conferido a esse saber prático: em primeiro lugar, esses conceitos não são, como seus equivalentes na filosofia prática aristotélica, compreendidos relativamente a um âmbito específico da vida humana, mas, deslocados deste contexto, convertem-se em modos de ser fundamentais do ser humano; Heidegger encontra na virtude prática, a φρόνησις, a base para uma ontologia da vida humana. Em segundo lugar, e como consequência do caráter eminentemente ontológico desta interpretação da filosofia prática, Heidegger - invertendo a hierarquia estabelecida por Aristóteles - converte a πράξις na estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, ao passo que a ποιήσις e a θεωρία serão consideradas duas modalidades dela derivadas.

Na medida em que Heidegger privilegia o questionamento ontológico e, no interior deste questionamento, prioriza um ente determinado, e em um modo de ser determinado, que é a sua propriedade, à qual Heidegger chega a se referir com a *individuação mais radical* deste ente, Escudero afirma: “Heidegger se apropria da práxis aristotélica e a converte na determinação ontológica fundamental da vida

⁵⁰³ HEIDEGGER. GA 20, p. 259 ss.

humana, ainda com o risco de que a analítica existencial caia numa espécie de solipsismo no qual o *Dasein*, como *πρᾶξις* originária, se encontra desvelado ante seu destino”.⁵⁰⁴

Esse comentário certamente se baseia na crítica que foi explicitamente desenvolvida por Jaques Taminiaux, que não apenas critica a interpretação que Heidegger faz da filosofia aristotélica, como também pretende apontar uma falha que acarretaria, se confirmada, uma contradição fundamental próprio projeto filosófico de Heidegger. Em primeiro lugar, na medida em que Heidegger pretende corrigir a deficiência da ontologia tradicional a partir da destruição da categoria da *Vorhandenheit*, cuja origem estaria na *ποιήσις* grega, mas para realizar tal destruição, Heidegger se apoia na *πρᾶξις*, outra categoria grega. Por outro lado, Taminiaux também considera paradoxal que Heidegger pretenda fundar a ontologia fundamental na *πρᾶξις*, sobre a qual, segundo ele, “Aristóteles dizia, em suma, que a sua ligação à pluralidade humana a tornava heterogênea à universalidade procurada pela filosofia primeira”.⁵⁰⁵ Deste segundo ponto emerge a sua crítica mais importante, que tomamos em consideração a seguir.

Taminiaux salienta que a *Ética a Nicômaco* é precisamente a obra na qual Aristóteles mostra seu desacordo em relação à pretensão platônica de submeter o campo da *πρᾶξις* à *θεωρία*, razão pela qual Aristóteles afirma que “é marca de um espírito educado esperar em cada gênero o montante de exatidão que tolera a natureza do tema particular. É igualmente pouco razoável aceitar de um matemático conclusões prováveis e exigir de um orador demonstrações rigorosas”.⁵⁰⁶ Desenvolvendo esta ideia, Taminiaux questiona:

“Não é paradoxal, para nos atermos à reapropriação heideggeriana, procurar o horizonte universal de inteligibilidade dos sentidos do ser numa transcendência que, no fim da análise existencial, se verifica ser radicalmente individuada, insubstituível e, sobretudo, irrelativa?”⁵⁰⁷

Tal paradoxo, prossegue Taminiaux, é que Heidegger parece manter um pressuposto platônico em sua apropriação de Aristóteles, na medida em que procura submeter a multiplicidade à unidade - segundo Taminiaux, “o conceito de transcendência, na ontologia fundamental, é totalmente dominado pela resistência do

⁵⁰⁴ ESCUDERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*, p. 53.

⁵⁰⁵ TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 149.

⁵⁰⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094b.

⁵⁰⁷ TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 149.

próprio ao impróprio ou, em termos platônicos, pela resistência do Uno ao Múltiplo⁵⁰⁸, e por isso acaba por excluir da φρόνησις as dimensões *dóxica* e *plural*, isto é, a relação ao outro. Fazendo referência ao “solipsismo existencial” mencionado por Heidegger em *Ser e Tempo*, Taminiaux afirma que tais dimensões ficam relegadas à impropriedade, e portanto excluídas da *Entschlossenheit* (*resolução, decisão*), termo no qual se dá a radicalização heideggeriana da φρόνησις aristotélica.

As questões levantadas nesta crítica só poderão ser respondidas de modo definitivo no final da nossa análise. Entretanto, elas devem desde já chamar a atenção, em primeiro lugar, para a ambivalência da apropriação que Heidegger faz de Aristóteles, e em segundo lugar e principalmente, para as tensões internas nas quais se move a questão do ser em *Ser e Tempo*, e nas quais se encontra o sentido específico que Heidegger pretende conferir à ontologia.

4.3 COMPREENSÃO COMO MODO DE SER DO *DASEIN*: O CÍRCULO DO COMPREENDER E O CÍRCULO HERMENÊUTICO – ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

A apropriação da ética aristotélica em *Ser e Tempo* pode ser percebida nitidamente na semelhança entre a πρᾶξις e a compreensão de ser, especialmente pelo teor prático a partir do qual esta última é caracterizada no §31 de *Ser e Tempo*, dedicado à sua apresentação como um existencial, isto é, como um modo de ser fundamental do *Dasein*. Inicialmente, Heidegger elucida esse existencial a partir do uso cotidiano do termo “compreender”, presente, por exemplo, na expressão “*sich auf etwas verstehen*”, que também pode ser traduzida como “entender de algo”, indicando um saber prático. Esta compreensão existencial é o modo de ser básico, em virtude do qual o *Dasein* pode se comportar no mundo, em relação a si próprio, aos outros e aos demais entes. Um saber, de acordo com Heidegger, mais fundamental que o epistemológico, pois consiste simplesmente em saber ser no mundo. Esse saber, caracterizado no §4 como pré-ontológico, é o pressuposto ontológico de qualquer comportamento. Como existencial, portanto, *compreender* significa poder ou aptidão e, mais precisamente, significa que aquilo que o *Dasein* desde sempre já sabe ou

⁵⁰⁸ TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 151.

pode, é ser, e esse saber ou poder ser é aquilo mesmo que o *Dasein* é: “no compreender reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser”.⁵⁰⁹

Sendo o próprio modo de ser do *Dasein*, esse poder-ser não é uma possibilidade abstrata, que pode ou não vir a lhe pertencer, mas a própria possibilidade na qual o *Dasein* concretamente se encontra, ou seja, é a abertura do seu ser-no-mundo. Como um projeto faticamente situado, “o *Dasein* é no modo em que a cada vez ele compreendeu ou não, ser de tal modo ou não, e, como tal compreender, “sabe” o que lhe diz respeito, isto é, ao seu poder-ser”.⁵¹⁰ Como modo de ser, esta habilidade de se situar no mundo permanece sempre atemática para si mesma, e, neste modo inexpresso, permanece determinante, abrindo e delimitando as possibilidades concretas de descoberta dos demais entes. O compreender é a abertura do poder-ser-no-mundo; nesta abertura, o *Dasein* é aberto à sua possibilidade e, ao mesmo tempo, deixa o ente que vem ao encontro no mundo “livre para suas possibilidades”.⁵¹¹

O *Dasein* é, portanto, o ente para o qual o próprio ser está sempre em jogo, o que significa, por outro lado, que este ente sempre já traz (ou melhor, é) um saber acerca deste ser, que se articula nos modos fundamentais de ser no mundo (isto é, unitariamente, com relação a si mesmo, aos outros e aos demais entes). Assim, o esclarecimento deste saber implícito deverá ser simultaneamente o esclarecimento de todos os seus momentos estruturais. “O ente existente só “se” vê na medida em que se torna cooriginariamente transparente em seu ser junto ao mundo, no ser-com os outros, como momentos constitutivos de sua existência”.⁵¹²

Essa capacidade de articular o ser no mundo, por outro lado, significa que “a compreensão de ser pertencente ao *Dasein* concerne, pois, de modo igualmente originário, à compreensão de algo como “mundo” e à compreensão do ser do ente que é acessível no interior do mundo”,⁵¹³ e, portanto, que a explicitação do ser do *Dasein* é, cooriginariamente, a explicitação do ser do mundo e do ente que nele vem ao encontro; enfim, demonstra o privilégio ôntico-ontológico do *Dasein*, pressuposto no §4, em razão do qual a ontologia fundamental encontra neste ente o seu ponto de partida.

⁵⁰⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 143.

⁵¹⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 144.

⁵¹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 144.

⁵¹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 146.

⁵¹³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 14.

A abertura do “aí” no compreender é ela mesma um modo do poder-ser do *Dasein*. No ser-projetado de seu ser no em-virtude-de-quê, unido com o ser-projetado na significância (mundo), reside a abertura de ser em geral. No projetar em possibilidades já está antecipada a compreensão-de-ser. O ser é compreendido no projeto, não ontologicamente concebido. Ente do modo-de-ser do projeto essencial do ser-no-mundo tem a compreensão-de-ser como *constitutivum* do seu ser. O que antes foi dogmaticamente afirmado é agora posto à mostra a partir da constituição do ser em que o *Dasein* como compreender é seu “aí”. Uma elucidação satisfatória do sentido existencial dessa compreensão-de-ser, em correspondência com os limites de toda a presente investigação, só poderá ser alcançada sobre o fundamento da interpretação temporal do ser.⁵¹⁴

Na passagem acima, Heidegger justifica a estrutura circular do tratado a partir da demonstração da circularidade intrínseca ao *Dasein*. A circularidade, como vimos, já havia sido levantada, na introdução do tratado, como objeção à própria colocação da questão do ser, visto que esta questão se impunha sob o argumento de que toda e qualquer investigação sobre entes exige, para seu esclarecimento, o questionamento do sentido do ser em geral, mas, por outro lado, esse questionamento exige o esclarecimento prévio do ser de um ente, o *Dasein*. No §2, Heidegger dizia que estas objeções puramente formais não deviam parar o movimento concreto da análise; no estágio agora alcançado, esclarece o que foi antes pressuposto de forma provisória e “dogmática”.

A circularidade da compreensão de ser mostra que o *Dasein*, tão logo exista, se compreende sendo, e essa compreensão é, por *antecipação*, uma compreensão do ser em geral. A objeção formal de circularidade, por sua vez, parte da tematização do “ser” e do “ente que compreende ser” como dois fatos que podem se dar separadamente, separação que é, portanto, derivada da compreensão existencial, que sempre já traz o ser como pressuposto.

No final da passagem, entretanto, vemos que o esclarecimento dessa compreensão anteriormente pressuposta não é definitivo. Da mesma forma que as afirmações feitas “dogmaticamente” na introdução da obra são agora revistas à luz da explicitação alcançada, isto é, da demonstração dessa compreensão como existencial, também “uma elucidação do sentido existencial dessa compreensão-de-ser só poderá ser alcançada sobre o fundamento da interpretação temporal do ser”. Ou seja, permanece seu caráter provisório, que significa: por realizar-se, parcialmente

⁵¹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 147.

esclarecida. A interpretação realizada não explicitou de modo definitivo os seus pressupostos; ela não resolve a questão, mas antes a acirra:

O ser do *Dasein* não se torna mais enigmático com a explicação da constituição existencial do ser do “*ai*”, no sentido do projeto lançado? De fato. Primeiramente, devemos pôr em relevo o total caráter enigmático desse ser, mesmo que seja só para poder malograr autenticamente em sua “solução” e então poder restabelecer a pergunta.⁵¹⁵

A circularidade, a rigor, consiste em que a compreensão não possui um parâmetro externo e independente, no qual possa fundamentar seu próprio esclarecimento, mas deve fazê-lo por si mesma, a partir de si mesma. Isso significa, por outro lado, que essa investigação também não tem um ponto fixo de chegada. Seu caráter provisório nunca se resolve completamente, razão pela qual o movimento da questão exige sempre uma repetição do caminho já percorrido, que o revê a partir dos resultados através dele conquistados. É por essa razão que Heidegger afirma constantemente, até a última linha escrita de *Ser e Tempo*, a incompletude – ou melhor, a finitude – de cada avanço alcançado, remetendo-o para o conceito de ser em geral, que ainda está por ser obtido. Essa circularidade, recorrente em toda a obra, deve-se primeiramente ao caráter circular, aqui exposto, do acontecimento da relação entre homem e ser, na qual nem o homem, nem o ser, nem mesmo a relação, podem ser entendidos isoladamente.

A partir dessa estrutura circular da compreensão de ser, que constitui o modo de ser do *Dasein* (portanto, um círculo hermenêutico ontológico), podemos, portanto, desdobrar a circularidade em *Ser e Tempo* sob mais dois aspectos: a estrutura do tratado e o método da investigação. Da mesma forma que no “fato” *Dasein* já se antecipou uma compreensão de ser em geral, o método para a análise da compreensão se desenvolve através da explicitação desta compreensão antecipada, explicitação que em *Ser e Tempo* se denomina *interpretação (Auslegung)*. Desta perspectiva, se esclarece a apresentação provisória do método, feita por Heidegger no §7:

Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *lóγος* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do *ἐρμηνεύειν*, pelo qual se *anunciam* à compreensão-de-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas fundamentais do seu próprio ser.⁵¹⁶

⁵¹⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 148.

⁵¹⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 37.

O método da investigação, assim, resulta da própria investigação já em curso, ou seja, do emprego do método. Isso porque o método para a análise da compreensão de ser é a própria compreensão de ser, repetida de modo explícito. E a explicitação do compreender, em *Ser e Tempo*, é denominada *interpretação*, existencial no qual reside, portanto, a possibilidade de que a pré-compreensão de ser alcance esclarecimento. Seguindo concretamente esse movimento, ou seja, de acordo com a coisa mesma, o existencial *interpretação* emerge no §32 justamente em seguimento à análise do compreender, feita no §31. “O projetar do compreender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* (*Auslegung*) o desenvolvimento do compreender. Na interpretação, o compreender, compreendendo, apropria-se do seu compreendido”.⁵¹⁷

Que a interpretação seja a explicitação do compreender não significa que ela seja uma atividade teórica, e também não significa, a princípio, que ela já seja a interpretação filosófica, a qual Heidegger designará com o termo *Interpretation*. Antes, porém, da elucidação do seu papel metódico, a análise da interpretação procura evidenciá-la como um existencial, ou seja, intrínseca ao ser no mundo. Aborda-a, assim, no modo de ser cotidiano, no interior da ocupação, enfatizando primeiramente que interpretar não consiste em uma segunda atividade, à qual o compreendido é submetido após o ato de compreensão, mas sim no próprio modo como a compreensão se desenvolve e elabora. “Na interpretação, o compreender não se torna algo diverso, mas sim ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no compreender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do compreendido, mas sim em elaborar as possibilidades projetadas no compreender”.⁵¹⁸

Conforme acrescenta John Caputo, compreender e interpretar “diferem não em gênero, mas em grau de completude”⁵¹⁹; a diferença é a “do menos para o mais específico e determinado, do preliminar ao mais completamente desenvolvido”.⁵²⁰ Conforme foi dito anteriormente, o *Dasein* sempre sabe se comportar no mundo. Na ocupação, o *Dasein* sempre já sabe que conjuntura o ente intramundano que vem ao encontro pode ter. “À pergunta do ver-ao-redor sobre o que é este utilizável

⁵¹⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 148.

⁵¹⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 148.

⁵¹⁹ CAPUTO, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

⁵²⁰ CAPUTO, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

determinado, o ver-ao-redor interpretativamente responde: isto é para...”.⁵²¹ Esta compreensão, entretanto, pode ser mais ou menos aprimorada; alguém não familiarizado com um determinado contexto pode não saber “para quê” serve especificamente um determinado instrumento, não saber “como” empregá-lo, mesmo que o compreenda, de modo mais vago, *como* instrumento. Podemos dizer que, neste caso, portanto, a própria coisa requer um desenvolvimento dessa compreensão, o qual se dá pela interpretação. A compreensão libera o ente para possibilidades, as quais são apropriadas ou recusadas na interpretação.

Este ponto pode ser esclarecido recorrendo ao significado de compreender como poder-ser, habilidade, capacidade. Ou seja, a interpretação é feita de acordo com a capacidade do intérprete, a qual consiste na sua habilidade de se comportar no mundo. Esta habilidade é, em certo sentido, o conjunto dos pressupostos que o intérprete traz consigo, a partir dos quais ele pode se comportar de modo mais ou menos adequado, ou seja, lidar de modo apropriado ou não com o ente que encontra no mundo, realizando melhores ou piores interpretações. Esse conjunto de pressupostos, que o intérprete traz implicitamente consigo e que é, segundo Heidegger, constitutivo da compreensão, é denominado *ter-prévio*.

Além deste conjunto de pressupostos, cada interpretação é sempre feita a partir de uma perspectiva, que, segundo Heidegger, “‘recorta’ no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação”.⁵²² Assim, a interpretação se funda no já contido no ter-prévio, que é visado de certo modo no ver-prévio, e, em terceiro e último lugar, que é pré-concebido em um conceito-prévio.

A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser. Como sempre, a interpretação sempre já se decidiu definitiva ou provisoriamente por uma determinada conceituação.⁵²³

Ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio constituem a estrutura do compreender, e a interpretação de *algo como algo* está essencialmente fundada nesta estrutura. “Como apropriação-de-compreensão, a interpretação se move em um ser que compreende relativamente a uma já compreendida totalidade

⁵²¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 149.

⁵²² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 150.

⁵²³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 150.

conjuntural”.⁵²⁴ O compreender é determinado por esse *sempre já*, por este estar previamente aberto, e a interpretação é a articulação que expõe algo *como* algo no interior deste aberto e a partir dele. Trata-se da estrutura “pré” do compreender e da estrutura “como” da interpretação: “O ‘como’ constitui a estrutura do ser-expresso de um compreendido, ele constitui a interpretação”.⁵²⁵

Toda interpretação, portanto, opera numa estrutura circular, na medida em que “toda interpretação que deva contribuir para a compreensão já deve ter compreendido aquilo por interpretar”,⁵²⁶ de modo que “a interpretação nunca é uma apreensão sem-suppressupostos”.⁵²⁷ Heidegger observa que esta circularidade, como método de investigação, sempre foi reconhecida na filologia e na historiografia, “setores derivados da hermenêutica” cujo objeto de estudo consistia principalmente em textos. Gadamer retoma essa descrição no comentário abaixo:

Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto.⁵²⁸

Vemos que Gadamer, na descrição acima, já utiliza a terminologia desenvolvida por Heidegger na analítica existencial. O ponto decisivo desenvolvido na analítica consistiu em mostrar que essa estrutura, presente na leitura de textos, é o próprio modo de ser do *Dasein*, ou seja, mais do que metodológica, esta circularidade é ontológica e existencial, e é a partir dela que Heidegger compreende “sentido”, em *Ser e Tempo*:

Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se sustenta. Chamamos de sentido o que é articulável no abrir compreensivo. [...] *Sentido é aquilo-em-vista-de-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio, a partir de que algo pode ser compreendido como algo.*⁵²⁹

Sentido, portanto, pertence à estrutura do *Dasein*. Como é a partir de uma perspectiva estruturada no compreender interpretativo, constitutivo do ser do *Dasein*, que algo pode ser compreendido expressamente como algo, esse círculo é o que

⁵²⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 150.

⁵²⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 149.

⁵²⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 152.

⁵²⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 150.

⁵²⁸ GADAMER. *Verdade e Método II*, p. 75.

⁵²⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 151.

possibilita a descoberta de qualquer ente. E, se *sentido* é aquilo a partir de que algo pode ser compreendido como algo, entendemos porque a questão do ser do ente em geral pergunta por “aquilo que determina o ente como ente, o *em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido* [grifo nosso]”.⁵³⁰ Portanto, “o círculo do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial do *Dasein*, enquanto um compreender que interpreta”.⁵³¹ A exposição deste círculo, assim, esclarece o privilégio do *Dasein*, de ter a propriedade (*Eignung*) de “convir” a todo e qualquer ente, bem como a necessidade, antes afirmada, de se buscar a possibilidade de qualquer ontologia, inclusive a ontologia fundamental, numa analítica do *Dasein*. Neste ponto, portanto, podemos identificar a tese, “instituidora do caráter hermenêutico da ontologia de *Ser e Tempo*”, segundo a qual “o pressuposto para toda e qualquer relação para com os entes é a ocorrência da compreensão de ser”.⁵³²

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra em que designa o ofício de interpretar. Desvendando-se o sentido de ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter de *Dasein*. A hermenêutica do *Dasein* torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.⁵³³

Essa concepção ontológica do sentido, portanto, coloca na hermenêutica a possibilidade da ontologia fundamental, marcando a chamada “Virada Hermenêutica”, ocorrida no século XX. No século XIX, observa Grondin, a “hermenêutica se restringia à tarefa de fornecer às ciências declaradamente interpretativas algumas indicações metodológicas, a fim de prevenir, do melhor modo possível, a arbitrariedade no campo da interpretação”.⁵³⁴ Para Heidegger, essas ciências não teriam visto o fenômeno hermenêutico em sua toda a sua profundidade; por isso, o reconhecimento da sua circularidade metodológica lhes conferia automaticamente condição de ciências inferiores ou menos rigorosas que as ciências da natureza, justamente por operarem nesse círculo e serem, assim, desprovidas da suposta neutralidade apresentada por esta.

⁵³⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 06.

⁵³¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁵³² REIS, R. *A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger*, p. 138.

⁵³³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 37.

⁵³⁴ GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 23.

Contrariando essa idéia, Heidegger afirma em *Ser e Tempo*: “mas ver nesse círculo um vitiosum, ficar em busca de como evitá-lo ou “senti-lo” como imperfeição inevitável, significa um mal entendido de princípio acerca do que é compreender [grifo do autor]”.⁵³⁵ Numa referência crítica ao período da hermenêutica mencionado por Grondin, Heidegger afirma que não se trata de buscar, nos demais âmbitos de investigação, um acesso tão neutro e objetivo quanto se supõe ser o conhecimento das ciências naturais. Primeiramente, porque, sendo este círculo o modo de ser do *Dasein*, qualquer comportamento deste ente tem esta estrutura circular, e mesmo “a natureza só pode ser descoberta sobre o fundamento da abertura de uma sua possibilidade”.⁵³⁶ Abertura da possibilidade, podemos agora afirmar, é justamente a abertura dos pressupostos que permitem um determinado acesso ao ente. Por isso, prossegue Heidegger, “O preenchimento das condições fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconheçam as suas essenciais condições-de-execução. O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo do modo correto”.⁵³⁷

Nele se abriga uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber-prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas elas mesmas.⁵³⁸

Portanto, o decisivo não é desfazer-se dos pressupostos, o que é impossível, mas assumi-los e elaborá-los corretamente, o que significa, “a partir das coisas elas mesmas”. Eles trazem “uma possibilidade positiva de conhecimento”, na medida em que somente a partir deles é possível qualquer descoberta e qualquer relação com o ente. Gadamer ressalta que “o ponto culminante da reflexão hermenêutica de Heidegger não se encontra na demonstração de que há um círculo, mas antes no fato de esse círculo possuir um sentido ontológico positivo”.⁵³⁹ Portanto, o círculo não é simplesmente inevitável, “um defeito a ser tolerado”, mas a assunção e explicitação dos pressupostos é um momento fundamental da busca, pois eles são constitutivos do ser do ente que vem ao encontro.

⁵³⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁵³⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 145.

⁵³⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁵³⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁵³⁹ GADAMER. *Verdade e Método II*, p. 74.

Esse aspecto positivo reside ainda no fato de que ele exige do intérprete uma atitude de apropriação. A circularidade não significa que estejamos condenados a confirmar nas coisas o que já pensávamos; a atividade interpretativa não consiste em submetê-las arbitrariamente às pré-concepções do intérprete, mas, ao contrário, o reconhecimento do círculo impõe, como “primeira, única e última tarefa”, não se deixar guiar pelo domínio de preconceitos despercebidos, mas se assegurar dos próprios pressupostos em face “das coisas elas mesmas”. A clareza quanto à própria situação é, aliás, como ressalta Jean Grondin,⁵⁴⁰ a condição para que o interpretado se mostre em sua possível diferença, alteridade e singularidade, e não – como pretendem algumas críticas do círculo hermenêutico, segundo este autor – a sua mera redução à perspectiva prévia do intérprete.

Por isso, dirá Heidegger já no início dos anos 20 e também em *Ser e Tempo*, a tarefa preparatória de qualquer investigação consiste em uma “hermenêutica da situação”, que “deve fazer transparente a própria situação e tê-la presente, a título de situação hermenêutica, desde o princípio da interpretação”.⁵⁴¹

Todas as interpretações [...] que sustentam que não introduzem nada nos textos se vêm obrigadas a admitir que elas também projetam um sentido, ainda que com a diferença de que carecem de orientação e de que operam com meios conceituais cuja procedência é dúbia e incontrolável.⁵⁴²

Aliás, tomar consciência desta estrutura interpretativa é primeiramente reconhecer que a relação com as coisas nunca é uma assimilação absoluta, plena, mas, como vimos dizendo, uma articulação. Conforme observa Ernildo Stein, “não termos o acesso pleno ao objeto a não ser via significado, quer dizer que conhecemos *algo como algo*. Não conhecemos uma cadeira em sua plenitude como objeto na nossa frente, enquanto ela está aí, mas enquanto um objeto no qual podemos sentar, a cadeira enquanto cadeira”.⁵⁴³ O mesmo é dito por Heidegger, no §33, sobre a estrutura “como”: “Conforme essa estrutura, algo somente é compreendido em relação a algo, em conjunção com ele, e de tal maneira que esse confrontar *compreensivo*, que articula interpretando, ao mesmo tempo em que reúne, separa o

⁵⁴⁰ Cf. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 165.

⁵⁴¹ HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 31.

⁵⁴² HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 31.

⁵⁴³ STEIN, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*, p. 21.

reunido”.⁵⁴⁴ Ou seja, a interpretação articula, significa: reúne ou aproxima mantendo, ao mesmo tempo, uma diferença. Isso está implícito em um dos termos utilizados por Heidegger para a interpretação, “auseinanderlegen”, que literalmente significa pôr-separado.

Assim, ter em mente a própria situação hermenêutica significa também saber que as interpretações são expressões de possibilidades fáticas, o que inclui a possibilidade de não ser, ou de ser de outro modo. Nisto se baseia também o caráter provisório da investigação, para a qual, como mencionávamos acima, a revisão constante do caminho é parte essencial do método. A situação do *Dasein* é sempre uma possibilidade, um modo de ser possível (um modo de ser-possível, um modo-de-ser possível). O sentido positivo do círculo, apontado acima por Gadamer, consiste em que o compreender, enquanto projeto de possibilidades, ao mesmo tempo em que exige, possibilita e sustenta a sua apropriação interpretativa, e por isso é sempre o ponto de partida desta.

Mas, conforme comentava Otto Pöggeler,⁵⁴⁵ ao afirmar que a compreensão de “é a mais originária e última determinação ontológica positiva do *Dasein*”,⁵⁴⁶ anterior a todo “ver”, Heidegger afirma estar justamente retirando do puro intuir (*Anschauung*) o seu primado na história da ontologia, que corresponderia, segundo o filósofo, ao primado do simplesmente-dado (*Vorhandenen*), que corresponde, por sua vez, ao primado do comportamento teórico, que se estende desde a antiguidade e determina até mesmo da fenomenologia husserliana. Ao fundar a fenomenologia na compreensão, portanto, Heidegger, conectando-se com a tradição hermenêutica representada por Dilthey e York, está deslocando a fenomenologia do primado da presença (“visão da essência”, *Wesensschau*), e este é o principal sentido da fenomenologia hermenêutica: ela é uma fenomenologia da possibilidade.

A primeira indicação desta mudança, em *Ser e Tempo*, encontra-se no §7, no qual Heidegger anuncia a pretensão de demonstrar que o “sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*”.⁵⁴⁷ No centro da qualificação, feita por Heidegger, da fenomenologia como hermenêutica, está a mudança de um método

⁵⁴⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 159.

⁵⁴⁵ Cf. item 2.6.

⁵⁴⁶ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.144 [grifo meu].

⁵⁴⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 37.

fundado na descrição, relacionado à contemplação, para um método fundado na interpretação, para a qual o seu “objeto” nunca está puramente presente.

A fenomenologia não deverá partir da “contemplação”, se essa contemplação for pensada como contemplação de “objetos”, mas da “compreensão”. A descrição não deverá ser entendida como descrição do gênero objetivo, de um ente com caráter de coisa, mas deverá ser conduzida pelo compreender.⁵⁴⁸

A mesma mudança se encontra implícita quando Heidegger, logo em seguida, define o tema da fenomenologia como aquilo que “permanece *oculto* no que se mostra de início e na maioria das vezes”, mas que lhe pertence essencialmente, “ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento”.⁵⁴⁹ Ao invés daquilo que imediatamente aparece, o ente, a fenomenologia hermenêutica toma como questão aquilo que nele se oculta, o ser. É precisamente através deste caminho que, no início dos anos 20, a fenomenologia de Heidegger desembocava na hermenêutica, para a qual já não se tratava mais de descrever “um aspecto”, mas de buscar o que “reside em seu fundo”.

Se agora destacarmos que ao caráter do ser, que é objeto da filosofia, pertence *ser ao modo* de *encobrir-se* e o ocultar-se – e isso não acidentalmente, mas segundo seu caráter de ser, teremos então uma noção propriamente rigorosa da categoria de fenômeno. A tarefa de levá-lo ao fenômeno se faz aqui radicalmente fenomenológica.

É este o caminho que a *hermenêutica da facticidade* pretende seguir. Ela denomina-se a si mesma interpretação; ou seja, não é pura cópia no primeiro aspecto. Todo interpretar é interpretar em vista de algo. O ter-prévio, a ser interpretado, deve ser buscado no contexto do objeto. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo. O progresso da hermenêutica deve ser visualizado somente a partir de seu objeto.⁵⁵⁰

E o que reside no fundo, como vimos, é a compreensão do ser, a possibilidade, anterior a toda realidade presente. A fenomenologia hermenêutica começa pela hermenêutica da fenomenologia, e inicia esclarecendo “que o que ela tem de essencial não consiste em ser uma “corrente” filosófica *real*. Acima da realidade está a *possibilidade*. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade”.⁵⁵¹

A fenomenologia hermenêutica nunca poderá, tal como ciências positivas e seus resultados, tornar-se algo dado. Apreender a fenomenologia em sua

⁵⁴⁸ PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 71.

⁵⁴⁹ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.35.

⁵⁵⁰ Heidegger. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, p. 84.

⁵⁵¹ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.35.

possibilidade é, portanto, algo que essa investigação deve fazer constantemente. E isso porque os seus enunciados e conceitos, “pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõem-se à possibilidade de degeneração. São difundidos em uma compreensão vazia, perdem sua estabilidade sobre o solo e se transformam em teses flutuando no ar”.⁵⁵² Por isso, ela deve ser tornar constantemente “crítica em relação a si mesma, em um sentido positivo”.⁵⁵³

Tal crítica é fundamentada por Heidegger no §33 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger mostra que o enunciado é um modo derivado da interpretação. Segundo Heidegger, a enunciação é uma “*mostração determinante que comunica*”.⁵⁵⁴ O enunciado não pode abrir o ente primariamente, mas, para realizar sua função apofântica, isto é, mostrar o ente, ele se comporta sempre já a partir do ente previamente descoberto. O ente se torna disponível para o mero olhar contemplativo e enunciativo através de uma modificação na estrutura “como” da interpretação, modificação que consiste primeiramente em destacar, das suas referências à lida mundana, o ente previamente descoberto como instrumento. Somente assim ele pode ser determinado e visado como um objeto subsistente portador de propriedades subsistentes (massa, extensão, etc.). Em um caso mais extremo, a própria linguagem pode ser tomada como um objeto subsistente.

Assim, afirma Heidegger, mais originariamente do que o “como apofântico do enunciado, atua o “como hermenêutico”, esta estrutura pré-predicativa, intrínseca à própria conduta, que realiza uma pré-compreensão interpretante e descobre previamente o ente, o qual poderá então se tornar disponível para a enunciação predicativa. O sentido positivo desta crítica consiste em mostrar que o enunciado por si só não realiza a abertura, mas indica uma direção para a sua apropriação, que requer uma repetição da possibilidade a partir da qual ele pode ser originário, e não apenas a reprodução de uma compreensão abstrata.

Portanto, nesta caracterização da fenomenologia hermenêutica torna-se perceptível, como a própria designação indica, a presença de uma apropriação crítica de Husserl, Dilthey e York. Menos perceptível, por sua vez, porém com igual ou até maior importância, é confronto com Aristóteles, confronto marcado por aproximações

⁵⁵² Heidegger. *Sein und Zeit*, p.36.

⁵⁵³ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.36.

⁵⁵⁴ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.156.

e distanciamentos mais sutis e complexos e que está presente tanto na formulação do círculo hermenêutico quanto na descrição da estrutura derivada do enunciado.

A estrutura circular da relação entre compreensão e interpretação está claramente relacionada com a investigação de Heidegger sobre a φρόνησις, mais especificamente no modo como nela se articulam λόγος e νοῦς. Para compreender este ponto, convém lembrar que Aristóteles determina a σοφία como νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ou seja, intelecto e ciência. A ἐπιστήμη procede através de demonstrações, mas para isso depende de princípios a partir dos quais possa demonstrar; estes, por sua vez, são descobertos pelo νοῦς, de modo imediato e não discursivo. Portanto, a σοφία supera a ἐπιστήμη porque transcende o λόγος: o σοφός, o sábio, conhece tanto os princípios quanto o que deles deriva.

Algo análogo acontece com a φρόνησις. Para Aristóteles, ela é, juntamente com a σοφία, uma virtude do ἀλήθειν porque ela descobre os princípios do ente para o qual ela se dirige, o qual, diferentemente da σοφία, é o ente “contingente”, isto é, que pode variar a cada situação. Este ente contingente, por sua vez, é a própria situação de cada ação, as circunstâncias nas quais opera o silogismo prático, sempre visando a um fim já antecipado em uma decisão prévia. Essa antecipação se dá pela προαίρεσις, que em grego significa escolha ou preferência, mas que em si mesma traz, como aponta Heidegger, a ideia de antecipação (*pro-airesis*). Deste modo, também o λόγος da φρόνησις, que neste caso não é a demonstração científica, mas a discussão ou deliberação (λογίζεσθαι) da situação, depende da antecipação do fim da ação. Entretanto, esse movimento de deliberação discursiva (βουλευέσθαι) da situação por si só não é capaz de perceber esta situação enquanto tal, razão pela qual ela também pressupõe constantemente uma espécie de decisão, uma apreensão imediata da situação (νοῦς), que a antecipa como o horizonte no qual o agente discute e decide. O νοῦς equivaleria, de acordo com a interpretação de Heidegger, à compreensão de ser ou à antecipação do sentido. O λόγος *hermenêutico* pode igualmente ser equiparado ao λόγος da deliberação (λογίζεσθαι, βουλευέσθαι), a discursividade interna ao agir, e o λόγος *apofântico*, ao λόγος da ἐπιστήμη (ἀποδείξεις).⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Cf. item 3.4.10.2

Deste modo, a diferença entre o λόγος da ἐπιστήμη e da τέχνη, autônomo e abstrato, e o λόγος da φρόνησις, que é uma discussão da situação concreta, está na base da distinção entre λόγος apofântico e λόγος hermenêutico, no §33. Portanto, em sua tentativa de conceber o movimento de *busca* que caracteriza a πράξις, Aristóteles identifica na φρόνησις esta capacidade de articular o fim *buscado*, isto é, do qual ainda não se tem posse, com uma situação contingente dada. Como esta situação é “a cada vez outra”, esta capacidade se diferencia das outras faculdades por ele elencadas, nas quais o saber pode ser abstraído da situação e abstratamente transmitido. Diferentemente do que se passa na ἐπιστήμη, o λόγος, na πράξις, não representa a posse ou domínio sobre o objeto conhecido, mas sim uma busca orientada a um fim, de modo que o λόγος da φρόνησις se executa como descoberta e execução de possibilidades de ser dadas na situação concreta, em articulação com o fim ainda buscado.

Segundo Aristóteles, é quando surge uma aporia no interior da busca (ζητεῖν) que o homem se põe a deliberar ou discutir (βουλευέσθαι, λογίζεσθαι). A partir dessa concepção concreta de intencionalidade (*em direção a*), Heidegger acrescenta que é porque o homem está sempre *a caminho*, que ele está sempre discutindo, interpelando “algo como algo”. Neste acréscimo de Heidegger se encontra o ponto que o aproxima e o afasta de Aristóteles. Pois este estado aporético, como vimos nas análises do caminho da filosofia no início da *Metafísica*, é superado quando a busca encontra o fim. Para Heidegger, como vimos, é justamente porque ainda se mantém no primado da presença, que Aristóteles acaba por priorizar a θεωρία e definir a vida apenas negativamente, como aquilo que pode ser outro. Neste sentido, a afirmação de Heidegger de que o compreender é a última determinação positiva do *Dasein* é uma resposta também a Aristóteles.

Por um lado, portanto, na medida em que na φρόνησις está em jogo a descoberta e execução de possibilidades de ser, Heidegger considera ter encontrado, nesta estrutura, a execução concreta, pois ontológica, da categoria fenomenológica da *intencionalidade*. Por outro lado, na medida em que compreende o “estar a caminho” em direção a possibilidades como ontologicamente constitutivo do *Dasein*, o modelo filosófico proposto por Heidegger deve divergir fundamentalmente tanto do husserliano quanto do aristotélico, e essa diferença se encontra à base da ontologia

como fenomenologia hermenêutica, que consiste na descoberta e apropriação de possibilidades, e não na descrição do real ou presente.

O *Dasein* nunca está plenamente presente para si mesmo, mas compreende-se na medida em que se projeta para possibilidades de ser. E, como se pode ver, a questão do ser é precisamente a radicalização desta circularidade ontológica – ser como poder-ser – e é esta circularidade que confere à investigação de Heidegger a sua estrutura não teleológica, diferenciando, assim, de modo decisivo o “estar a caminho” da filosofia, percorrido por Heidegger em *Ser e Tempo*, daquele “caminho da filosofia” descrito por Aristóteles na *Metafísica*.

Mantendo-nos ainda na consideração das influências de Heidegger para essa redefinição da fenomenologia com base na inversão da hierarquia entre possibilidade e realidade, Günter Figal observa a importância da leitura que Heidegger faz de Kierkegaard, que no escrito *O Conceito de Angústia* lança a ideia de que o real pressupõe o possível, e que esta possibilidade sempre pode ser repetida. A liberdade, por sua vez, seria a capacidade de experimentar a possibilidade como tal, a “possibilidade para a possibilidade”, experimentada na angústia. Por ora, nossa investigação irá se abster de uma análise detalhada da relação de Heidegger com Kierkegaard, a qual, exatamente devido à sua importância, será desenvolvida posteriormente, quando alcançarmos os momentos mais decisivos da analítica existencial. O mesmo vale para outros pensadores da tradição cristã, como Santo Agostinho e Lutero, os quais se encontram ligados à tradição hermenêutica na qual Heidegger se movimenta.

Por ora, limitamo-nos, para uma caracterização da fenomenologia hermenêutica, à crítica ao estatuto ontológico do enunciado, em conexão com a analítica da cotidianidade. Seguindo outra sugestão de Figal, podemos afirmar que é na linguagem que se encontra de início o real cuja possibilidade deve ser repetida; o real é interpretado inicialmente por Heidegger como “as perspectivas e os atrelamentos lingüísticos”, os quais “são reais em sua obviedade, em sua auto-evidência (*Selbsverständlichkeit*). Portanto, não como algo que se encontra presente, mas como algo em que nos achamos aprisionados”.⁵⁵⁶

⁵⁵⁶ FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 37.

Isso significa, primeiramente, que a compreensão do ente está sempre já determinada pela perspectiva e pela linguagem no interior das quais acontece esse encontro. O procedimento fenomenológico, assim, deve, como já vimos, destruir a perspectiva e a linguagem que sustentam essa obviedade, para que esta apareça enquanto tal. Nisto consiste o caráter hermenêutico da fenomenologia de Heidegger, ou seja, o modo “literal” no qual Heidegger compreende o método fenomenológico, a partir desta relação entre fenômeno e λόγος, a qual, como vimos, já estava presente na preleção de 1920, quando Heidegger afirmava que a fenomenologia dá o λόγος do fenômeno, no sentido de λόγος *internum*, e não da lógica.⁵⁵⁷

Por isso Heidegger afirma que “o λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν”. Ou seja, não está relacionado à lógica tradicional, mas remete para a estrutura pré-predicativa da interpretação. Como observa Jean Grondin, é elucidativo que Heidegger empregue o conceito de “como hermenêutico” para esta interpretação pré-predicativa. “Isto está em consonância com o esforço fundamental da hermenêutica pela obtenção daquilo que se encontra antes, ou melhor: na locução, ou por detrás da locução, em suma, pela alma que se exprime na palavra”.⁵⁵⁸

A metáfora utilizada aqui por Grondin não é casual, mas faz novamente referência à doutrina agostiniana do “verbum internum”, à “palavra interior” que antecede a enunciação linguística. Conforme relatava Grondin, a pretensão de universalidade da hermenêutica só pode ser concebida a partir desta doutrina “oriunda de um Agostinho lido por Heidegger, de que a fala pronunciada sempre fica aquém da palavra interior a ser expressa e de que só se pode entender o que foi falado, quando se recupera a linguagem anterior, a espreitar atrás dela”.⁵⁵⁹ O autor observa que, à primeira vista, essa concepção parece paradoxalmente remontar a um dualismo metafísico, mas, na verdade, essa é a única concepção que está em condições de abalar a metafísica, pois esta se nutre da lógica clássica, “para a qual tudo está na expressão proposicional. O que é expresso é autossuficiente e deve ser avaliado em sua logicidade interna”.⁵⁶⁰ A hermenêutica, diferentemente, não faz referência a uma realidade exterior, mas sim a uma tensão interna a si própria. E este é o ponto no qual Heidegger ao mesmo tempo se aproxima e se afasta da referida

⁵⁵⁷ Cf. item 3.2.2

⁵⁵⁸ GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 162.

⁵⁵⁹ GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p.21.

⁵⁶⁰ GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p.21.

tradição cristã: apesar da sua radicalização do movimento interior, ela acaba por manter uma referência à realidade transcendente de Deus. Entretanto, a hermenêutica não é auto-referente nem autossuficiente, mas provisória, justamente porque o ser-no-mundo não vem a si como uma presença plena, mas referido ao seu ser possível, o que também significa, ao seu poder não ser e poder ser outro.

Isso, por sua vez, marca uma diferença radical, tanto em relação à tradição metafísica quanto à tradição teológica, e pelo mesmo motivo: o questionamento filosófico parte da faticidade da existência e nela se mantém. Isso, em certo sentido, torna a filosofia “fundamentalmente atéia”⁵⁶¹, dirá Heidegger, pois a finitude do homem, nesse caso, não remete para um fora - seja ele pensado como Deus ou outro ente supremo, fundamento dos demais-, mas para suas próprias possibilidades. A finitude é constitutiva do existir, o que significa que ela possui um sentido positivo. Como já vimos, ela fundamenta o caráter provisório do *Dasein*, lançado na tarefa de continuamente se interpretar. Mas, mais que isso, ela lança o *Dasein* na tarefa de interpretar o seu ser possível enquanto tal, modo de ser que, enquanto provisório, implica sempre a transcendência e a finitude de si mesmo.

Em outras palavras, é assumindo o sentido positivo da finitude que surge a possibilidade de uma determinação positiva do caráter transcendental do *Dasein*. E é justamente essa transcendência que transforma também o sentido de ser, para esse ente, em questão. Segundo Pöggeler, “dado que Husserl não torna de novo em questão o sentido de ser, mas o aceita tradicionalmente como subsistente (*Vorhanden*), ele só poderá caracterizar negativamente o modo de ser do eu transcendental”.⁵⁶² Somente ao compreender esta transcendência como um modo de ser é que o sentido de ser se recoloca como problema, razão pela qual Husserl, por sua vez, teria recebido essa tentativa de Heidegger como “existencialismo” ou “antropologismo”.⁵⁶³

Essa acusação nos lembra o relato de Vattimo, segundo o qual a recepção do projeto da ontologia fundamental a partir da analítica existencial como uma forma de existencialismo ou irracionalismo se devia, na verdade, à “incapacidade da filosofia europeia da época (ainda dominada pela concepção clássica do ser entendido como

⁵⁶¹ HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 45.

⁵⁶² PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 78.

⁵⁶³ PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 80.

simples-presença) de pensar a historicidade e a vida na sua efetividade”, razão pela qual “a reposição do problema do ser se pode efetuar apenas partindo de uma análise renovada desse fenômeno que, precisamente por não poder pensar-se dentro das categorias metafísicas tradicionais, nos obriga a pô-las em causa: o fenômeno da existência na sua facticidade”.⁵⁶⁴ Ao reduzir ser à simples-presença, o pensamento tradicional não consegue pensar esse modo de ser que não coincide plenamente consigo mesmo, mas que é no modo de uma tensão, uma diferença. Trata-se daquele modo de ser que não é puramente presente, mas que, em seu próprio aparecer, se oculta, razão pela qual Heidegger afirmava, no §2, que ele constitui para si mesmo “a priori um enigma”.

Para pensar esse modo de ser que nunca coincide plenamente consigo mesmo, Heidegger, a partir da apropriação do método da teologia cristã⁵⁶⁵, desenvolve a concepção – sempre retomada, mesmo após *Ser e Tempo* - segundo a qual os conceitos e enunciados filosóficos devem ser entendidos como *indícios* ou *indicações formais (Formale Anzeige)*, o que significa que eles não devem ser tomados em seu conteúdo, mas que sempre remetem para uma diferença, uma transformação (*Umwandlung*) na situação do intérprete, transformação que o conceito por si só não realiza, apenas indica. Na medida em que o *Dasein* possui uma tendência a permanecer nessa compreensão mediana, em que o que é dito dispensa uma apropriação originária, o método dos indícios formais tem também a função de advertir o intérprete para permanecer na direção contrária, isto é, na direção da abertura, que antecede o enunciado e, em certo sentido, a própria interpretação. Trata-se, assim, de repetir explicitamente o caminho que sempre já foi percorrido implicitamente pela existência: a interpretação da abertura.

O que a interpretação cotidiana normalmente explicita é aquilo em que se ocupa, e não a si mesma *como* compreender que abre e interpreta. Cotidianamente, o *Dasein* se compreende sempre a partir de uma ocupação, e os demais entes na medida em que participam desta ocupação. Na medida em que o *Dasein* sempre já se compreendeu em uma ou outra ocupação, ele sempre já se distanciou de si mesmo, esquecendo que ele é originariamente a possibilidade, o horizonte, a abertura na qual o ente vem ao encontro, e se interpretou como um ente entre outros dentro

⁵⁶⁴ VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p. 21.

⁵⁶⁵ Cf. DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*, p. 776.

deste horizonte. Como afirmava Heidegger no §5, no primado do *Dasein* de poder convir a todo e qualquer ente reside também a possibilidade de se interpretar a partir do ente que ele mesmo não é. Trata-se da possibilidade, fundada no círculo hermenêutico, à qual Heidegger se referia no mesmo parágrafo como o “reflexo (*Rückstrahl*) ontológico da compreensão de mundo sobre a interpretação do *Dasein*”,⁵⁶⁶ isto é, a *impropriedade*.

Tanto a impropriedade quanto a propriedade - este é o modo no qual o *Dasein* se compreende a partir de si mesmo -, são possibilidades da estrutura circular do *Dasein*. A impropriedade é uma possibilidade do círculo que predomina na interpretação cotidiana do *Dasein*, e que pode determinar também a interpretação ontológica, isto é, teórica e conceitual, a qual acha-se exposta à possibilidade de entrar no círculo inadequadamente ou impropriamente, ou seja, compreendendo-o a partir do ente que não tem o modo de ser do *Dasein*.

O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico. Deve-se, no entanto, observar que, se do ponto de vista ontológico, o “círculo” pertence a um modo de ser do que é simplesmente dado, deve-se evitar caracterizar ontologicamente o *Dasein* mediante esse fenômeno.⁵⁶⁷

O círculo ontológico, que determina o ser-no-mundo e que, pode-se dizer, fundamenta a relação circular entre a compreensão e a interpretação, pode ser descrito como projeto lançado. Isso significa que o *Dasein* está constantemente se projetando para as suas possibilidades de ser no mundo, possibilidades nas quais, por sua vez, ele se encontra sempre já lançado. O *Dasein* compreende circularmente porque o poder-ser que constitui o compreender é sempre poder-ser fático; o projeto é sempre para possibilidades nas quais o *Dasein* já está, e, neste sentido, é um processo de recuperação ou repetição⁵⁶⁸ destas possibilidades. O método fenomenológico, como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra”, consiste neste mesmo processo circular de recuperação ou repetição, e busca recuperar o *Dasein* da dispersão na qual este ente sempre já está lançado, esquecido de si mesmo e se interpretando a partir do ente junto ao qual imediatamente se encontra. Nisto consiste a tendência de encobrir o próprio ser, a tendência do *Dasein* de se fechar para a sua própria abertura. “O

⁵⁶⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 16.

⁵⁶⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁵⁶⁸ Cf. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p.60.

modo de ser do Dasein exige, portanto, de uma interpretação ontológica, [...] que essa interpretação conquiste o ser desse ente contra a sua tendência própria de encobrimento".⁵⁶⁹

Por isso, afirmava Heidegger no § 4, "a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser".⁵⁷⁰ Esta radicalização, como vimos, parte de uma transformação da situação fática. Esclarecer esta questão requer, entretanto, um novo passo em nossa análise, que consiste em apontar, na estrutura circular do *Dasein*, o fenômeno a partir do qual se produz essa transformação, ou seja, em virtude do qual essa compreensão torna-se, para si mesma, um problema explícito.

Assim, precisamos apontar, na estrutura hermenêutica do *Dasein*, esta tendência essencial, em seguimento à qual a compreensão exige de si mesma a radicalização numa ontologia fundamental. Conforme vimos na introdução de *Ser e Tempo*, a questão do sentido do ser se põe com o problema da transcendência. Portanto, para mostrar como esta compreensão se torna um problema para si mesma, precisamos explicitar concretamente a sua transcendência, da qual encontramos, já no §31, um indício:

Sobre o fundamento do modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o *Dasein* é sempre mais do que é faturalmente, mesmo que se quisesse e pudesse registrá-lo enquanto subsistente na sua constância de ser.⁵⁷¹

O *Dasein* é 'sempre mais' do que as características que nele podem ser registradas. Assim como não se pode apreender ontologicamente o horizonte a partir das características dos entes que nele podem ser encontrados, também não se pode apreender o *Dasein* na totalidade do seu ser como possibilidade mediante o registro das propriedades (*Eigenschaften*) apresentadas por ele. Esse "sempre mais" tampouco pode ser apreendido elaborando uma lista das múltiplas possibilidades fáticas nas quais o *Dasein* poderia estar, além da situação fatural (isto é, atual ou meramente presente). Ele se refere à transcendência do *Dasein*: a partir do seu modo de ser como possibilidade, o *Dasein* sempre já ultrapassou, isto é, transcendeu qualquer "quididade" (§4), e é sempre mais do que a sua mera ocorrência entre outros entes no mundo; ele é o horizonte, sempre já aberto em direção à possibilidade, no

⁵⁶⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 311.

⁵⁷⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 15.

⁵⁷¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 145.

qual o ente pode vir ao encontro. Explicitar o *Dasein* como ser possível é, assim, explicitar a transcendência do *Dasein*. E esta é precisamente a questão que move toda a segunda seção de *Ser e Tempo*.

4.4 DASEIN COMO SER-POSSÍVEL E A SUA TOTALIDADE - FINITUDE, MOVIMENTO E VERDADE EXISTENCIAIS

No §45, retomando os resultados da análise até então realizada, Heidegger questiona se a situação hermenêutica – ter, ver, e conceito-prévios - conquistada é suficiente para a apropriação da indicação formal *existência* – isto é, o ente que tem em jogo o seu próprio ser, e o qual eu mesmo sou. A resposta é negativa, pois, como dizíamos anteriormente, a apropriação requer que o ter-prévio traga o ente em sua totalidade, e que o ver-prévio o vise em sua originariedade; a analítica, por sua vez, abordou o *Dasein* somente em sua não totalidade, isto é, disperso na cotidianidade, e não originariedade, isto é, no modo em que o *Dasein* não se compreende a partir de si mesmo, mas a partir do ente com o qual se comporta. Porque a analítica se moveu até aqui na impropriedade, ela só pôde oferecer determinações em última instância negativas. Essa é a tarefa que se coloca na segunda seção, a saber, “a tarefa da análise positiva dos fenômenos da existência que até aqui foram deixados de lado”.⁵⁷² Para levar a cabo essa interpretação positiva, entretanto, a análise deve ter previamente o ente analisado em sua originariedade e totalidade. Neste ponto, a interpretação se depara com uma dificuldade essencial, isto é, fundada no ser do ente em análise: enquanto existência, o *Dasein* é sempre a sua possibilidade, o que parece implicar essencialmente a não totalidade.

Esse momento estrutural do cuidado diz, no entanto, inequivocamente, que no *Dasein* sempre ainda *falta* algo, que enquanto poder-ser de si mesmo ainda não se tornou “real”. Portanto, na essência da constituição-fundamental do *Dasein* reside uma *constante inconclusão*. A não totalidade significa uma falta no poder-ser.⁵⁷³

Se a existência determina o ser do *Dasein* e o poder-ser também constitui a sua essência, então o *Dasein*, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não* ser alguma coisa. O ente, cuja essência é constituída pela existência, resiste, de modo essencial, à sua possível apreensão como ente total.⁵⁷⁴

⁵⁷² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 238.

⁵⁷³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 236.

⁵⁷⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 233.

De acordo com essa observação, falar em uma totalidade do *Dasein* seria paradoxal, já que, como afirmava Heidegger já no §9, “a ‘essência’ deste ente reside em seu *a-ser*”.⁵⁷⁵ Tal determinação - assim como *poder-ser*, *abertura* -, parece implicar essencialmente a não totalidade, isto é, o caráter de inconcluso, pois, enquanto existe, o *Dasein* está sempre por ser, e quando chega ao seu fim, ao invés de se completar, o *Dasein* já não existe mais. A investigação sobre a possível totalidade do *Dasein*, portanto, envolve ao mesmo tempo a questão do movimento e fim da existência; mais precisamente, deve responder de que modo o existir, que está sempre a caminho, em direção a, pode vir a ser todo. Nesta complexa análise do ser-para-a-morte, em *Ser e Tempo*, encontram-se envolvidos, portanto, os temas do movimento (vir a ser), temporalidade, originariedade, totalidade e verdade da existência.

4.4.1 Ser para o fim, vir a ser, totalidade

A aparente impossibilidade de o *Dasein* ter a si mesmo na totalidade, isto é, do início ao fim, parte da constatação de que o *Dasein*, tão logo chegue ao fim, deixa de existir, ao invés de se completar. Para contornar essa dificuldade, a primeira hipótese aventada consiste em averiguar se não seria possível experimentar uma objetividade do *Dasein* como um todo, isto é, do início até o fim, na morte dos outros. Pois, embora o *Dasein* não possa experimentar o seu não-mais-ser-aí, a morte do outro é um fenômeno cotidianamente presenciado, na medida em que o *Dasein* é sempre ser-com.

Sobre este argumento, Heidegger questiona, em primeiro lugar, até que ponto a morte do outro é um fenômeno objetivo. Tendo em consideração a morte do outro, deve-se admitir, de fato, que à morte não se segue propriamente um nada, mas subsiste um corpo. Isso se passa de modo similar em todos os seres humanos, o que pode sugerir que essa seria a “substância” que subjaz a todo e qualquer homem, ou seja, aquilo que nele é universal. A morte, assim, marcaria a transformação do *Dasein* em um “corpo subsistente”. “O *final* do ente *qua Dasein* é o *começo* desse ente *qua* mero subsistente”.⁵⁷⁶ Os termos utilizados por Heidegger para a expressar a conclusão deste argumento, cabe observar, guardam uma similaridade com a

⁵⁷⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 42.

⁵⁷⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 238.

formulação utilizada para caracterizar o movimento de produção, durante a análise da ποιήσις em Aristóteles, assim como os limites ontológicos do seu desvelamento (o ficar pronto da obra marca o fim da ποιήσις, assim como o limite do alcance do seu desvelamento, isto é, da τέχνη).⁵⁷⁷ A objeção de Heidegger contra o argumento também lembra a oposição entre ποιήσις e φρόνησις, na medida em que Heidegger alega que este corpo subsistente não é um simples dado objetivo, pois é compreendido e interpretado a partir da ideia de vida, ou seja, já pressupõe a existência na sua totalidade. A analogia com o primado da πράξις fica ainda mais clara quando Heidegger argumenta, em segundo lugar, que a “ocupação” com o funeral e sepultamento deste corpo envolve um ritual simbólico que mostra que, mesmo morto, este corpo é “ainda mais” que um mero instrumento utilizável nas ocupações cotidianas. Ademais, trata-se de um ato de reverência, que muitas vezes envolve homenagens e recordações, o que mostra que aquilo que é *vivenciado* com a morte do outro, embora possa ser uma perda, não é a experiência da perda do ser pela qual ele passou. Rigorosamente falando, portanto, não experimentamos a morte do outro, até porque, de certo modo, o finado continua a ser-com.

Mas a remissão ao morrer dos outros como tema sucedâneo para a análise ontológica da completude e da totalidade do *Dasein* repousa, sobretudo, numa pressuposição sobre a qual poderia ser mostrado que se trata de um desconhecimento total do modo de ser do *Dasein*. Pressuposição que decorre da opinião de que um *Dasein* pode ser arbitrariamente substituído por outro, de maneira que aquilo que não se pode experimentar no *Dasein* próprio se faz acessível no alheio.⁵⁷⁸

Heidegger observa, acima, o pressuposto que conduziu suas primeiras tentativas de determinar o vir a ser todo no fim do *Dasein*: elas partem da suposição de que um *Dasein* pode oferecer esta experiência a outro. “Na cotidianidade da ocupação se faz um emprego múltiplo e constante de tal substitutibilidade”.⁵⁷⁹ Ou seja, estas tentativas ainda se mantêm no âmbito da impropriedade, ou seja, da ocupação impessoal, sustentada na objetividade das coisas. Novamente podemos recorrer a uma comparação com a ποιήσις, pois como vimos, a descoberta feita neste âmbito pode ser retransmitida abstratamente, tornando aquele que realiza a descoberta substituível. No caso da φρόνησις, diferentemente, a descoberta é inseparável daquele que descobre. A investigação de Heidegger segue-se então a partir dessa

⁵⁷⁷ Cf. item 3.4.2.

⁵⁷⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 240.

⁵⁷⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 239.

diferenciação: a análise da morte de um outro pode substituir a análise da morte do ente que eu mesmo sou?⁵⁸⁰

Mas tal substituição, segundo o seu sentido, é sempre uma substituição 'em' e 'junto a' algo, isto é, no ocupar-se de algo. O *Dasein* cotidiano se entende, porém, de início e no mais das vezes a partir *daquilo* de que se costuma ocupar. 'A-gente é' o que a-gente faz. Em relação a esse ser do cotidiano absorver-se um-com-o-outro no 'mundo' da ocupação, a substitutibilidade não é somente em geral possível; ela pertence ao ser-com-um-outro até mesmo enquanto constitutivo. *Aqui* um *Dasein*, dentro de certos limites, pode e até deve 'ser' o outro.⁵⁸¹

Esses limites se tornam visíveis quando se trata da morte. Quando o que está em questão é esta possibilidade, o recurso à substituição fracassa, pois "*ninguém pode tomar de um outro seu morrer*".⁵⁸² Mesmo aquele que morre pelo outro morre a sua própria morte; a morte é uma possibilidade com a qual cada um tem de se ver. "A morte, na medida em que é, é essencialmente a cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está em jogo pura e simplesmente o ser de cada próprio *Dasein*".⁵⁸³

Conforme observa Heidegger, nessa formulação se faz visível que na morte está precisamente a mesma determinação da existência indicada formalmente no § 9 de *Ser e Tempo – ser sempre a minha-*, o que mostra que se trata de uma possibilidade central para a analítica existencial. Isso demonstra que uma compreensão adequada da morte deve ser existencial, isto é, que a indicação formal de existência deve ser mantida como o horizonte prévio no qual esse fenômeno deve ser apropriado, evitando a confusão com o modo de ser do ente da ocupação (função proibitiva da indicação formal). Entretanto, ainda falta um acesso para a apropriação positiva do fenômeno, pois o ter-prévio, isto é, o modo no qual esse fenômeno inicialmente se dá, é como um problema, a saber, o problema aparentemente paradoxal de se obter e conciliar os conceitos existenciais de "fim" e "totalidade".

Sob outro ângulo, entretanto, o problema que aqui se coloca é novamente o da circularidade: o *Dasein* precisa, para interpretar a existência na sua totalidade, de um conceito existencial de "fim"; este, por sua vez, requer uma compreensão da existência. Em termos mais gerais, o *Dasein* precisa ser interpretado a partir da sua totalidade, mas a *sua* totalidade depende de uma elucidação do ser do *Dasein*. Nesta

⁵⁸⁰ Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 239.

⁵⁸¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 239.

⁵⁸² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 240.

⁵⁸³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 239.

situação, afirmava Heidegger no §32, não se trata de procurar sair do círculo, mas dele se apropriar em confronto com a coisa mesma, e o primeiro passo para uma apropriação positiva desta indicação formal é esclarecer por que os conceitos de “totalidade” e “fim” inicialmente analisados são inadequados para expressar o modo de ser do *Dasein*.

Heidegger passa então a um exame exaustivo das noções de incompletude, vir a ser, fim e todo, exame que, na medida em que recusa compreensões existencialmente inadequadas destes fenômenos, conduz a interpretação em direção a uma apropriação dos mesmos. Este percurso, cabe observar, guarda novamente correspondências com as análises precedentes sobre ποιήσις, φύσις e πράξις.

A investigação feita até resultou a seguinte caracterização formal da morte:

1) Ao *Dasein*, enquanto ele é, pertence um ainda-não que ele será – o faltante constante. 2) O chegar-ao-seu-fim deste a cada vez ainda-não-sendo-no-fim (a eliminação, conforme-ao-ser, do faltante) tem o caráter do já-não-*Dasein*. 3) O chegar-ao-fim contém em si, para cada *Dasein*, um modo de ser pura e simplesmente insubstituível.⁵⁸⁴

A próxima hipótese consiste em interpretar este ainda-não como algo faltante, tal como encontramos um exemplo, no cotidiano, na falta do pagamento completo de uma dívida parcelada. Neste caso, algo que já pertence a alguém, mas ainda não está disponível em sua totalidade. Ontologicamente, isso significa que o faltante possui o mesmo modo de ser que a parte já disponível: ambos não dependem um do outro em seu ser, e quando se juntarem constituirão uma soma cujo modo de ser ainda permanece sendo o mesmo; o seu vir a ser todo é apenas um acréscimo quantitativo. Esse modo de ser do faltante, segundo Heidegger, é inerente ao ente utilizável (*Zuhandenes*), e a totalidade que se compõe com a sua supressão pode ser caracterizada como soma (*Summe*). As partes faltantes ainda não estão disponíveis para a utilização, o que será possível assim que elas venham a se juntar às já utilizáveis. Trata-se de um dos sentidos de “todo” considerados na análise precedente de Aristóteles.⁵⁸⁵

Essa caracterização ontológica deixa claro que a totalidade como soma é inadequada para caracterizar ontologicamente o *Dasein*, ou seja, o ainda-não que pertence ao *Dasein* não pode ser determinado como algo que falta, e cujo acréscimo

⁵⁸⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 242.

⁵⁸⁵ Cf. item 3.4.7.

viria a completá-lo, precisamente porque com o advento do fim em questão, a morte, o *Dasein* já não é mais. Por outro lado, a diferença em relação ao “ainda-não” do ente utilizável é que, no caso do *Dasein*, este ainda-não desde sempre já lhe pertence, ou seja, não se trata de um acontecimento futuro que, por ora, é indiferente ao seu ser; ao contrário, é definitivo, no sentido que desde sempre o acompanha, e também o define. “O *Dasein* não começa a ser quando o seu ainda não é preenchido, momento em que ele, ao contrário, já não é. O *Dasein* existe precisamente sempre cada vez já de tal maneira que seu ainda-não lhe *pertence*”.⁵⁸⁶

Esta última constatação leva Heidegger a abandonar o âmbito do ente utilizável, e se voltar para exemplos que, mantendo o paralelo com as análises anteriores de Aristóteles, se encontram no âmbito da φύσις. Adentrando este âmbito na busca de um modo de ser no qual o ainda-não já esteja “presente”, Heidegger toma como exemplo a lua, cujo modo de totalidade está de certo modo entre a πείνησις e a φύσις. Esta, embora - exceto no período de lua cheia (*Vollmond*) - seja percebida apenas parcialmente, durante as suas variadas fases, é sempre já presente como um todo subsistente, incluindo a parte ainda não percebida. Neste caso, o ainda-não já é real, embora ainda não percebido. Exatamente por isso, entretanto, esse exemplo também se mostra inadequado para caracterizar o *Dasein*, pois o problema da morte não se refere a algo que já existe, embora ainda desconhecido, mas sim a algo que em absoluto não é nem pode ser real: o meu próprio não-ser.

O problema não concerne à *apreensão* do ainda-não-conforme-*Dasein*, mas ao seu possível ser ou não ser. O *Dasein* deve, no seu ser mesmo, *vir a ser*, isto é, *ser* o que ele ainda não é.⁵⁸⁷

Ou seja, não se trata de uma questão de cognição ou percepção, mas de ser: existencialmente, o *Dasein* já é o seu ainda-não. Para satisfazer a exigência desta determinação ontológica, o próximo exemplo que se oferece adentra mais propriamente o âmbito da φύσις, que, conforme vimos nas análises sobre Aristóteles, representa de modo mais próprio o modo de ser do ente para o qual o seu fim já está desde sempre em si mesmo, e que se coloca por si mesmo em seu próprio movimento de alteração, que neste caso é qualitativa. Neste sentido, parece que o ente da natureza seria capaz de expor adequadamente a estrutura do ente que já é o seu ainda-não, que é vindo a ser.

⁵⁸⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 243.

⁵⁸⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 243.

Por exemplo, o fruto não-maduro vai ao encontro de seu amadurecimento. Mas na maturação o que ele ainda não é de modo algum se lhe acrescenta como o ainda-não-subsistente. O fruto mesmo se traz para o amadurecimento e tal trazer caracteriza o seu ser como fruto. Tudo que se imagine se lhe pudesse acrescentar não poderia eliminar a imaturidade do fruto, se esse ente não viesse *por si mesmo e a partir de si mesmo até a madureza*.⁵⁸⁸

Tal como já havia apontado em Aristóteles na relação entre φύσις e ποιήσις, Heidegger aqui mostra que o vir a ser do fruto supera os limites do utilizável, pois o “ainda-não do fruto não significa algo estranho que lhe falta e que poderia estar indiferente ao fruto e com ele subsistente”.⁵⁸⁹ Ao contrário da indiferença que caracteriza a relação entre o utilizável incompleto e a sua parte faltante, “o fruto em amadurecimento não só não é indiferente em relação à madureza como um estranho de si mesmo, mas amadurecendo ele é o não-maduro”.⁵⁹⁰ Ou seja, o ainda-não não apenas pertence ao ser do fruto em amadurecimento, mas é constitutivo dele. E é por isso que esse ainda-não não pode ser interpretado como um mero faltante, que pode eventualmente ainda ser acrescentado. Deste modo, o movimento do fruto e do *Dasein* estão formalmente assemelhados, na medida em que, para ambos, o seu “ainda-não” não lhes é algo indiferente, mas que lhe pertence de modo essencial, isto é, como um constitutivo seu.

As diferenças entre eles, entretanto, estão na estrutura formal do fim em questão para cada um: morrer não possui a mesma estrutura ontológica de amadurecer. Pois ao ficar maduro, o fruto se completa, no sentido de que a sua possibilidade específica se consoma. O mesmo, entretanto, não necessariamente acontece com o *Dasein*, para o qual a morte pode significar precisamente a perda das suas possibilidades, pois “o *Dasein* ‘incompleto’ também finda”,⁵⁹¹ e é de fato comum a morte encontrar o *Dasein* em um estado de debilidade e decaimento.

O findar do *Dasein* mostra, portanto, que “findar” não significa necessariamente completar-se. Findar, no sentido de acabar (*aufhören*), pode significar tanto completar-se quanto interromper-se. No primeiro sentido, uma obra é acabada e se torna subsistente (*vorhanden*); no segundo, uma obra pode acabar sem ser concluída, resultando um subsistente inacabado. Nesse sentido, portanto, o findar pode resultar

⁵⁸⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 243.

⁵⁸⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 243.

⁵⁹⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 243.

⁵⁹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 244.

uma obra subsistente pronta (*fertig*) ou não. Algo pode findar sem ficar pronto. Completude, afirma Heidegger, “é um modo fundado do ‘estar-pronto’ (*Fertigkeit*)”,⁵⁹² pois completar algo significa alcançar o seu possível estar-pronto. Este modo de ser, entretanto, é uma determinação possível somente para um subsistente (*Vorhandenes*) ou um utilizável (*Zuhandenes*), e a mesma limitação se encontra no significado de findar como desaparecer, no sentido de que o estoque disponível de um determinado material acaba. Por isso, compreender a morte como findar no sentido de ficar pronto ou desaparecer seria confundir o *Dasein* com um ente intramundano.

O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto é, já é constantemente o seu ainda-não, já é sempre também o seu fim. O findar que é pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-fim do *Dasein*, mas um *ser-para-o-fim* desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é.⁵⁹³

A morte, assim, é algo assumido pelo *Dasein* desde que ele é: tão logo seja, o *Dasein* já é velho o suficiente para morrer, diz o ditado citado por Heidegger. Esse modo de ser do *Dasein* indica, segundo Heidegger, que a sua relação com o seu fim está sempre presente, mesmo que o *Dasein* não tenha chegado no fim, pois o anteceder-se a si mesmo é um momento constitutivo do existir. Tendo constatado a insuficiência dos modos de findar do ente intramundano, e mantendo essas determinações como parâmetros a serem evitados, é com base neste modo de ser da existência, o anteceder-se a si mesma, que deverá ser buscado o ser-para-o-fim do *Dasein*: “é também presumível que só a partir da determinação existencial de findar se possa entender a possibilidade de um ainda-não do existir que se situe ‘antes’ do ‘fim’”.⁵⁹⁴

Essa interpretação especificamente existencial da morte precisa passar por uma interpretação especificamente existencial – ou uma redução fenomenológica – da vida, isto é, do *Dasein*. Pois, em determinado sentido, a morte é um fenômeno da vida em geral, que atinge o *Dasein* enquanto ser vivo em sentido biológico. Compreendida neste sentido, a morte dificilmente poderia oferecer a especificidade do meu ser, porque então ela seria uma determinação genérica da vida, incluindo outras espécies.

⁵⁹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 245.

⁵⁹³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 245.

⁵⁹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 245.

O primeiro passo, portanto, consiste em afastar o fenômeno da morte do seu aspecto biológico e, com isso, afastar o movimento do existir de um processo fisiológico. Neste sentido, a vida e a morte podem ser objeto da “investigação fisiológico-biológica”, campo no qual se podem “conhecer as conexões entre a duração da vida, a reprodução e o crescimento”, assim como “as ‘espécies’ da morte, as causas, os ‘mecanismos’ e os modos de sua ocorrência”⁵⁹⁵, isto é, o “ciclo” da vida. Entretanto, como afirmava Heidegger no §10, a interpretação do *Dasein* como ser vivo, isto é, como vida, “só pode ser fixado ontologicamente com base em uma orientação privativa no *Dasein*”.⁵⁹⁶ A morte, portanto, como aquilo que pode oferecer o *Dasein* na sua totalidade, deve ser afastada inicialmente do seu aspecto “fisiológico-biológico”, e reconduzida ao seu sentido existencial. Em outras palavras, trata-se de afirmar, novamente, que enquanto existência o *Dasein* é “sempre mais” do que aquilo que nele pode ser momentaneamente registrado enquanto um estado ou objeto científico, pois é também a possibilidade, a compreensão e o projeto neste estado. Obter a estrutura da morte a partir da ideia de existência significa que, assim como o *Dasein* em sua existencialidade se volta para o seu ser, o *Dasein* em sua mortalidade se volta para si mesmo como mortal, isto é, se projeta na sua morte.

Na medida em que o *Dasein* também ‘tem’ sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada pelo seu modo de ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua Dasein* ele não cessa-de-viver, simplesmente, designaremos esse fenômeno intermédio como *deixar-de-viver (Ableben)*. Mas *morrer (Sterben)* vale como termo para designar o *modo-de-ser* em que o *Dasein* está voltado *para* sua morte.⁵⁹⁷

Embora não se possa recusar que o *Dasein* possui uma morte ôntica, o *Dasein* nunca terá um fim puramente ôntico, o mero cessar-de-viver (*Verenden*) do ente vivo, mas sempre codeterminado pelo seu próprio modo de ser. Esse fenômeno intermediário, o findar codeterminado pelo seu específico modo de ser, Heidegger denomina “deixar-de-viver” (*Ableben*). O termo morrer (*Sterben*) é reservado por Heidegger para designar o fim para o qual o *Dasein* se projeta existencialmente, isto é, o voltar-se para a morte. Em analogia com a questão da vida, acima, que pressupõe uma interpretação restritiva do *Dasein*, pode-se afirmar que somente a partir de um conceito de morte se torna possível uma investigação sobre os modos nos quais se

⁵⁹⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 246.

⁵⁹⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 246.

⁵⁹⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 247.

dá o deixar-de-viver; ou seja, o morrer propriamente dito do *Dasein* não é algo que se dá em primeiro lugar a partir do deixar-de-viver factual, mas do ser-para-a-morte.

Da mesma forma estão subordinadas à analítica existencial outros modos de voltar-se sobre a morte, como a especulação sobre o que há além da morte ou sobre a possível imortalidade, bem como a busca de regras edificantes para o comportamento perante a morte. Antes destas possibilidades, portanto, deve-se procurar apreender a morte no modo como se coloca como uma possibilidade do *Dasein*, isto é, como fenômeno.

O percurso realizado por Heidegger mostra, assim, uma redução fenomenológica, partindo do findar (*enden*) em geral, seguindo para o mero cessar-de-viver (*Verenden*) do ente vivo, então para um fenômeno intermediário entre este e o *Dasein*, o “deixar-de-viver” (*Ableben*), e chegando ao conceito de morrer (*Sterben*), reservado ao específico ser-para-o-fim do *Dasein*, isto é, o voltar-se para a *sua* morte - em outras palavras, ao “como” da experiência da própria finitude. Neste último passo da redução, a morte passa do caráter genérico do morrer para a minha própria morte, em conexão com a indicação formal de existência, que é sempre minha. Esta indicação é de certo completada enfatizando um momento do seu poder ser que estava até certo ponto implícito na sua formulação inicial: essa existência, que é sempre minha, consiste no meu poder ser *ou não ser*. O próximo passo consiste em desformalizar o conceito existencial de morte a partir de concepções do fenômeno da cotidianidade mediana do *Dasein*, isto é, das suas configurações existenciárias.

4.4.2 Ser para a morte, vir a ser, totalidade e verdade

O ser da existência cotidiana, por sua vez, foi fixado como cuidado, que se constitui de existência (anteceder-se), facticidade (já sendo) e decadência (junto a e em meio ao ente). O ser-para-o-fim deve ser determinado a partir desta estrutura. O primeiro momento a ser analisado é a facticidade, pois esta já foi exposta a partir da angústia, em contraposição com o medo. O fenômeno da angústia, que já havia atestado a unidade estrutural do cuidado, é a experiência do nada na existência: a perda da significância de todo ente intramundano e da possibilidade de permanecer junto a ele. Com o colapso desta absorção no mundo da ocupação, o mundo se mostra como o aberto no qual o *Dasein* pode ser, horizonte que é ontologicamente anterior a qualquer ente junto ao qual o *Dasein* pode ser deste ou daquele modo. Neste sentido,

isolado do ente intramundano, o *Dasein* é expulso, estranho ao mundo no qual ele antes estava perfeitamente imerso na sua obriedade, e que se mostra agora naquilo que de fato era: uma possibilidade aberta, iminente e indeterminada.

O momento da facticidade da morte, portanto, se expressa no fato de que a morte é uma possibilidade desde sempre imposta ao *Dasein*, de tal modo que “a partir do seu nascimento este já é suficientemente velho para morrer”. O *Dasein* está desde sempre lançado nesta possibilidade, e o fato de que o *Dasein* está totalmente entregue a si mesmo para ser aí torna-se patente do modo mais originário na disposição da angústia.

A angústia diante da morte não deve ser confundida com um medo de deixar-de-viver. Ela não é um ‘fraco’ e contingente estado-de-ânimo qualquer do indivíduo, mas, como disposição-fundamental do *Dasein*, ela é a abertura de que o *Dasein* existe como ser lançado *para* o seu fim.⁵⁹⁸

Ao expor o mundo enquanto tal em sua indeterminação, a angústia também se diferencia do medo, o qual sempre tem como correlato algo determinado, cuja ameaça consiste na possibilidade de vir de encontro no mundo, e do qual o *Dasein* se afugenta. A partir da angústia, inversamente, é o próprio refúgio na familiaridade do mundo que se mostra como fuga, uma fuga da indeterminação do poder ser no mundo em direção à concretude e estabilidade do ente da ocupação. Essa análise da angústia possibilita diferenciar o ser para a morte do medo da morte, visto que esta, tal como interpretada até aqui, não se deixa compreender como um ente intramundano. Ou seja, assim como a morte se diferencia do mero deixar-de-viver, também o voltar-se para a morte se diferencia do medo de “vivenciar” o deixar de viver.

A análise da angústia mostrou que o *Dasein* foge da sua indeterminação existencial precisamente na medida em que constantemente a distorce e busca compreendê-la como uma indeterminação de algo no mundo, isto é, busca afastá-la de si e materializá-la em algo em relação ao qual se possa assumir um comportamento. Na angústia, por assim dizer, é o ente intramundano que foge, tornando-se um estranho e deixando o *Dasein* abandonado a si mesmo. Por esta razão, afirmava Heidegger no §40, o medo é angústia imprópria, isto é, que se desconhece enquanto tal e se confunde com o medo de algo.

Essa fuga ou esquecimento, por sua vez, que caracterizam o modo no qual o *Dasein* frequentemente é, se explica pela terceira determinação estrutural do cuidado,

⁵⁹⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 251.

a *decadência*, que “encobre o mais-próprio ser para a morte, fugindo *diante* dela. O *Dasein* morre faticamente, enquanto existe, mas de início e no mais das vezes no modo do *decair*”.⁵⁹⁹ Ou seja, mesmo o *Dasein* que não se projeta explicitamente para a sua morte é, de alguma forma, para a morte, pois o esquecimento, neste caso, nada mais é do que fuga. A “ocupação” é fuga do vazio que constantemente a assola: “Pois o existir fático não é só, em geral e indiferentemente, um lançado poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no ‘mundo’ da ocupação”.⁶⁰⁰ A decadência é, portanto, fuga do ser-para-a-morte, e uma fuga que se concretiza na ocupação cotidiana, na absorção no mundo dos afazeres.

A morte, diferentemente, não é algo *subsistente* que falta (*Ausstand*) ao *Dasein*, mas algo para com o qual o *Dasein* se comporta, algo portanto *iminente* (*Bevorstand*). Não como algo externo ao *Dasein*, vindo ao seu encontro tal como um acontecimento do mundo, mas sim como a sua própria possibilidade, a possibilidade de ser ou não ser. Possibilidade que o *Dasein* não pode superar (pois ela desde sempre o acompanha), nem afastar (como iminente, ela pode ser ou não ser a qualquer momento), nem realizar (pois ela, enquanto não ser, é irrealizável). Neste sentido, ela é a possibilidade mais-própria em dois sentidos: a mais minha das possibilidades, e a mais possibilidade entre as possibilidades, isto é, a possibilidade exemplar.

Assim, a morte se desvenda como a *possibilidade mais-própria, irremetente, insuperável*. Como tal, a morte é um iminente *assinalado*, cuja possibilidade existencial tem seu fundamento em que o *Dasein* é essencialmente aberto a si mesmo e mais precisamente no modo do ser-adiantado-em-relação-a-si. Esse momento estrutural do cuidado tem, no ser para a morte, a sua concretização mais originária.⁶⁰¹

O ser-para-a-morte, portanto, evidencia, de modo privilegiado ou exemplar, o ser-possível enquanto tal, e o ser para si mesmo do *Dasein* enquanto ser-possível, próprio ou impróprio. Este comportamento, que aqui se mostrou negativamente como fuga, traz, por outro lado, um elemento positivo: aquilo de que o *Dasein* foge é si mesmo, enquanto iminente e indeterminado em seu poder ser ou não ser. Deste modo, o ser para a morte oferece uma perspectiva para a interpretação do ser do *Dasein* para si mesmo, concretamente, a partir dos três momentos do cuidado.

⁵⁹⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 252.

⁶⁰⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 252.

⁶⁰¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 247.

Neste sentido, conforme conclui Heidegger na passagem citada, o ser para a morte também mostra que um dos momentos da estrutura do cuidado, o antecipar-se, adquire uma posição de destaque, pois a partir dele podemos interpretar concretamente a impropriedade como uma fuga do iminente e indeterminado poder ou não ser, ao mesmo tempo em que obtemos uma direção para a interpretação da propriedade, como um acolhimento, em si, desta mesma determinação. Em outras palavras, é apenas na medida em que o *Dasein* se antecipa em seu ser para a morte que ele pode ser próprio ou impróprio. E, como própria ou imprópria ele sempre já se adiantou até o fim, encontra-se aqui a possibilidade de uma totalidade do existir: adiantando-se, o *Dasein* está do início ao fim nesta possibilidade. Esta constatação esboça ainda o primado do futuro para a temporalização da temporalidade própria, que será confirmado ao término da análise. Por ora, trata-se de concretizar essa análise do cuidado como ser para a morte, dando mais um passo na desformalização desta indicação formal.

Se no ser-para-a-morte o “*Dasein* se comporta em relação a si mesmo de um modo destacado”,⁶⁰² então o comportamento do *Dasein* frente à morte enquanto fuga deve oferecer uma perspectiva para expor o *Dasein* na cotidianidade, ou seja, o modo cotidiano de articulação do cuidado. Conforme se mostrou no §26, o “si mesmo” cotidiano do *Dasein* é a-gente, “o qual se constitui no estar publicamente interpretado, que se expressa no falatório”.⁶⁰³ Este modo como o *Dasein* já está interpretado é, para a hermenêutica da facticidade, o âmbito privilegiado para se averiguar como a vida se expressa, isto é, “conversa consigo mesma”. A possibilidade da morte, por sua vez, e com ela o si mesmo, se encontram interpretados e articulados no falatório precisamente afastando a morte do si mesmo próprio e circunscrevendo-a no impessoal. Testemunho disso é o fato de que, cotidianamente, falar da morte frequentemente é considerado uma inconveniência, uma “impertinência”. Por outro lado, um recurso para afastá-la consiste em tê-la compreendido como um acontecimento corriqueiro, que a todo momento ocorre com terceiros, mas que por enquanto não me diz respeito.

Este ou aquele que está perto ou longe ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ diariamente e a toda hora. ‘A morte’ é encontrada como um acontecimento conhecido que ocorre no interior do mundo. Como tal, ela permanece na

⁶⁰² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 252.

⁶⁰³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 252.

não-surpresa característica do que é encontrado cotidianamente. O que é dito expressamente a respeito ou no mais das ou no mais das vezes contido em alusões 'fugazes' reduz-se a dizer que no final a gente também morre uma vez, mas a-gente mesma não é de imediato atingida.⁶⁰⁴

Segundo Heidegger, o modo como o *Dasein* cotidiano transforma a morte em um acontecimento impessoal mostra de modo claro que ela é interpretada como um ente indeterminado subsistente no interior do mundo, que “*ainda não é subsistente para a-gente*”,⁶⁰⁵ mas que pode vir de algum lugar em algum momento ao nosso encontro. Enquanto ele não se mostra próximo, não representa ameaça, e assim a vida transcorre tranquilamente. Dizer que a-gente morre é, portanto, um modo de afastar a morte, “pois essa a-gente é *ninguém*”.⁶⁰⁶ Aqui a ambiguidade característica do falatório mostra, juntamente com o seu potencial nivelador de possibilidades, um efeito tranquilizador ante o “medo”, o que por sua vez explica por que o encobrimento é tentador. A morte é interpretada como algo “real” (*wirklich*) dado por toda parte e em lugar nenhum. Encobre-se assim o seu caráter de possibilidade, e juntamente “os momentos pertinentes da irrelatividade e da insuperabilidade”.⁶⁰⁷ No ser para a morte se estabelece uma conexão clara entre ambiguidade e tranquilização, que explica a predominância da confusão do *Dasein* cotidiano: esta confusão é tranquilizante, e afasta a morte como algo essencialmente determinante e a transforma em algo accidental, casual, como “‘caso’ que constantemente ocorre”, “caso de morte”.⁶⁰⁸

Nesse constante esforço por afastar a morte de mim mesmo o *Dasein* cotidiano encontra na ambiguidade uma fermenta essencial, tanto na medida em que a empurra para *a-gente* - e esta *a-gente* é ninguém -, quanto na atitude de constrangimento para de mantê-la sempre já interpretada como algo genérico, distante, externo e indiferente. Inclusive, quando necessário, utilizando-se de constrangimentos sociais entre si contraditórios, ora censurando e acusando a tentativa de suscitar o assunto de indelicadeza, ora acusando previamente aquele que pensa na morte de ser um covarde a fugir da vida.

*A-gente não deixa que advenha a coragem para a angústia ante a morte. [...]“A-gente se ocupa da conversão dessa angústia em um medo ante um acontecimento que está para advir.”*⁶⁰⁹

⁶⁰⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 253.

⁶⁰⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 253.

⁶⁰⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 253.

⁶⁰⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 253.

⁶⁰⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 253.

⁶⁰⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 254.

No fundo, a ambiguidade concentra o seu sentido de modo exemplar na frase “por toda a parte e em lugar nenhum”. Esta frase, que foi utilizada por Heidegger para a descrição da angústia, como o nada da existência, também pode ser utilizada para descrever a indiferença que foge da angústia. Ao admitir que todos morrem, o falatório admite uma certeza universal da morte, que atinge a todos, mas o faz exatamente para excluir a si mesmo desta certeza. Ao admitir que a morte ocorre “por toda a parte e a toda hora”, o faz para afastá-la do aqui e agora. Em outras palavras, a afirmação desta verdade genérica e universal se funda em uma tendência encobridora, que busca torná-la genérica e, por isso mesmo, indiferente.

Não por acaso, o próximo passo decisivo na elaboração de um conceito de ser para a morte próprio consiste em uma investigação sobre a verdade da morte, mais especificamente sobre a certeza da morte sustentada pelo *Dasein* cotidiano. Pois, embora esta certeza aparente seja fundamentalmente um recurso encobridor, ela traz algo de positivo em seus pressupostos, já que o modo como a morte vem ao *Dasein* é o modo como o *Dasein* vem a si mesmo. Deste modo, a estrutura existencial do ser para a morte obtida até aqui poderá servir de guia para avaliar as afirmações do *Dasein* cotidiano sobre a morte e sobre si mesmo frente a ela, extraindo deste ser “já interpretado” os seus pressupostos essenciais e acrescentando-os à indicação formal do ser para a morte.

Se a investigação passou até agora do prévio-delineamento (*Vorzeichnung*) formal da estrutura ontológica da morte à análise concreta do cotidiano ser para o final, ela deve fazer agora o caminho da direção oposta, para obter o pleno conceito existencial de morte, através de uma interpretação integrante (*ergänzende*) do cotidiano ser para o final.⁶¹⁰

Mais precisamente, “o ser para o fim foi determinado no esboço (*Vorzeichnung*) existencial como o ser para o poder-ser mais-próprio, irrelativo e insuperável. O ser existente para essa possibilidade põe-se ante a pura e simples impossibilidade da existência”.⁶¹¹ Na esquiva encobridora, o *ainda não* se torna algo que por ora não me diz respeito, mas que em algum momento virá a acontecer. Esta certeza de que em algum momento virá ao meu encontro supostamente se fundamenta em um conhecimento geral: todos, em algum momento, morrem. Disso, o *Dasein* cotidiano tem *certeza* (*Gewißheit*).

⁶¹⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 255.

⁶¹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 255.

Ninguém duvida de que a-gente morre. Só que esse ‘não duvidar’ já não precisa conter em si o estar-certo (*Gewißsein*) que corresponde ao modo como a morte está dentro do *Dasein*, no sentido da assinalada possibilidade antes destacada. A cotidianidade permanece nesse ambíguo reconhecimento da ‘certeza’ da morte para abrandá-la – encobrindo ainda mais o morrer e aliviando a estar lançado na morte.⁶¹²

O comportamento cotidiano do *Dasein* ante a morte se caracteriza por uma certeza. Esta certeza, entretanto, é ambígua, e se afirma justamente para encobrir aquilo sobre o que afirma. Uma análise da “certeza” em geral permitirá averiguar a natureza da certeza cotidiana da morte e o modo como ela exerce a sua função dispersante e tranquilizadora.

“Estar-certo de um ente significa: *tê-lo por* verdadeiro como verdadeiro. Mas todo ser-descoberto se funda ontologicamente na verdade mais-originária: a abertura do *Dasein*”.⁶¹³ Reportando-se às análises anteriores, Heidegger relembra que toda certeza se funda em uma descoberta, a qual, por sua vez, se funda no *Dasein* como ser-descobridor, isto é, como abertura da própria possibilidade. Essas análises, que remontam aos existenciais do projeto compreensivo (§31) e da abertura (§44), estão em uma implícita conexão com as interpretações do ἀληθεύειν (*ser-verdadeiro*) em Aristóteles,⁶¹⁴ no qual se evidencia uma ambivalência que será fundamental para a interpretação do ser para a morte: o ἀληθεύειν indica ao mesmo tempo o verbo e o objeto, isto é, o movimento de descobrir e o ente descoberto. Neste sentido, as expressões “certo” e “verdadeiro” possuem uma dúplice significação, exatamente no mesmo sentido em que o verbo ἀληθεύειν: ele pode se referir àquilo que o *Dasein* descobre, isto é, algo que vem ao seu encontro no interior do mundo, como também ao próprio comportamento do *Dasein* enquanto ser-descobridor. Descobrir um ente em sua totalidade e originalidade, por sua vez, consiste em reconduzi-lo à abertura do horizonte no qual ele pode vir ao encontro, o sentido no qual a sua compreensibilidade se sustenta.

O ter-por-verdadeiro (*Für-wahr-halten*) enquanto manter-se-na-verdade (*sich-in-der-Wahrheit-halten*), só é suficiente se se funda no ente descoberto mesmo e se, enquanto ser para o ente assim descoberto, tornou-se transparente quanto à sua adequação a esse ente. Algo

⁶¹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 256.

⁶¹³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 256.

⁶¹⁴ Cf. item 3.4.1

semelhante falta numa invenção arbitrária ou no mero 'opinar' sobre o ente.⁶¹⁵

Esta discussão também se articula com o pressuposto metódico hermenêutico segundo o qual, conforme Heidegger afirmava no §32, a interpretação deve elaborar a sua situação hermenêutica, constituída pela pré-compreensão estruturada em visar-prévio, ter-prévio e conceito-prévio “a partir das coisas elas mesmas”,⁶¹⁶ e não a partir de meras opiniões. As coisas nelas mesmas, entretanto, não estão aí simplesmente dadas, mas dissimuladas na aparência, pois “o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo de acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre naquilo que ele mesmo *não* é em si mesmo”.⁶¹⁷ Esta observação provisória sobre o método fenomenológico, feita na introdução de *Ser e Tempo* como uma advertência metódica, é retomada no último parágrafo da primeira seção: porque o ente tende essencialmente a se dissimular, “o *Dasein* essencialmente deve se apropriar do que já foi descoberto *em contraposição* à aparência e à dissimulação, assegurando-se sempre de novo do ser-descoberto”.⁶¹⁸ A verdade não é simplesmente dada, mas é um contramovimento em relação ao esquecimento ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). “A verdade (o ser-descoberto) deve primeiramente ser arrancada do ente. O ente é tirado à força da ocultação”.⁶¹⁹

Entre estas duas passagens de *Ser e Tempo* (§7, §44) está a análise da cotidianidade, que mostrou concretamente, no “ente exemplar”, a tendência para o encobrimento e a dissimulação. Se inicialmente tratava-se de uma advertência metódica ao risco de um círculo vicioso, a análise da cotidianidade mostrou que de início e na maioria das vezes o *Dasein* já se enredou neste círculo e trancou-se em si mesmo: o *Dasein*, em seu próprio comportamento descobridor, foge da verdade. Em seu aspecto fático-existencial, este movimento de fuga foi posto a descoberto por Santo Agostinho, que aponta de modo preciso esta relação ambígua e perversa com a verdade: o *Dasein* quer saber, quer ver (curiosidade), mas não quer ele mesmo “ser descoberto”, razão pela qual a filosofia é, para este ente, uma tarefa sobre si mesmo e *contra* a sua tendência (tentação).

⁶¹⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 256.

⁶¹⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 153.

⁶¹⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 28.

⁶¹⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 222.

⁶¹⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 222.

Enquanto fático e decadente, o *Dasein* está simultaneamente na verdade e na não-verdade. Esta relação ambígua do *Dasein* com a verdade se mostra de modo privilegiado nas “certezas” nas quais o *Dasein* se refugia. O *Dasein* dissimula esta possibilidade ao mesmo tempo em que a afirma como uma certeza inabalável: “Diz-se: é certo que a morte virá”.⁶²⁰ O *Dasein* cotidiano reforça a objetividade dessa certeza da morte classificando-a como um “fato da experiência”, pois sabe-se que todos morrem. O mesmo *Dasein* pode retrucar, entretanto, que o fato de que até hoje todo homem tenha morrido oferece no máximo uma certeza empírica; uma probabilidade de que todos morrem. Para Heidegger, os dois modos de compreensão demonstram um entendimento insuficiente do modo como o *Dasein* já está certo da sua própria morte. Mais ainda, esta objetividade é nos dois casos forçada, fundada na tendência de afastar da morte o caráter de possibilidade.

No entanto, *no esquivar-se de sua morte* o cotidiano ser para o fim está também certo da morte de um outro modo, diverso daquele que ele mesmo gostaria de admitir (*wahrhaben*) na pura reflexão teórica. Esse “outro” modo, a cotidianidade no mais das vezes esconde de si mesma. Ela não ousa aí tornar-se transparente.⁶²¹

Nesta busca por objetificar e dispor da morte, revela-se que o autêntico caráter de possibilidade mais-própria e insuperável do ser para a morte é aquilo de que o *Dasein* foge. “‘A-gente’ compreende a morte como um acontecimento que vem-de-encontro no mundo-ambiente, e então a certeza a ela relativa não alcança o ser para o fim”.⁶²² Mais que isso, foge do caráter específico desta possibilidade: ela é certa quanto ao “quê”, isto é, o próprio não ser, e ao mesmo tempo indeterminada quanto ao “quando”.⁶²³ A certeza de que eu a todo instante posso morrer é acompanhada da indeterminação sobre o quando – iminente e indeterminado.

Mas o encobrimento da indeterminidade atinge também a certeza. E assim fica encoberto o caráter-de-possibilidade mais-própria: ser certa e ao mesmo tempo indeterminada, isto é, possível a cada instante.⁶²⁴

O *Dasein* cotidiano afirma que a morte em algum dia certamente virá para disfarçar que ela é possível em todo e qualquer instante. A certeza cotidiana foge precisamente desta indeterminação; não, entretanto, buscando calcular e prever com

⁶²⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 257.

⁶²¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 258.

⁶²² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 257.

⁶²³ Cf. 3.1.1 (sobre a relação entre esta estrutura temporal e as interpretações do cristianismo primitivo nas interpretações da *Fenomenologia da Vida Religiosa*).

⁶²⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 258.

precisão quando a morte virá - o que para ela é igualmente amedrontador -, mas buscando determinação nas urgências da vida cotidiana:

A indeterminidade da morte certa determina para si a ocupação cotidiana de tal forma que lhe antepõe as urgências e as possibilidades previsíveis do dia-a-dia imediato.⁶²⁵

E assim se revela indiretamente e na contracorrente da interpretação cotidiana, a natureza específica da certeza que constitui o estar-certo da morte. Trata-se da certeza da possibilidade mais-própria, irrelativa, insuperável, iminente e indeterminada, de ser ou não ser. A “certeza inadequada” da morte consiste em um desvio que, através de asserções objetivas, visa ofuscar essas características da morte como uma possibilidade fática. Quando afirma objetivamente que a morte vem para todos, o *Dasein* busca esquecer que ela virá para si mesmo. Quando afirma que ela um dia certamente virá, o faz para esquecer que ela pode vir neste instante. A busca de neutralidade e objetividade ante a morte nada mais é do que a fuga do seu caráter de possibilidade mais-própria e irremissível.

Quando o *Dasein* afirma com toda certeza *eu ainda não* (morri), ele o faz para asseverar, com a mesma certeza, *eu ainda sim* (existir). Ao mesmo tempo em que afasta de si a morte, o *Dasein* se assegura de que, embora ela certamente atinja a todos, eu ainda não fui atingido. Impropriamente, portanto, o *Dasein* está certo da morte como um destino que a todos abarca, mas a atribui a “todos” exatamente para afastá-la de si. Este modo de estar certo da morte esconde o ser-certo que sabe ser a cada vez o destinatário certo (*irrelativo, insubstituível*) da morte, a despeito de (*por isso um destino insuperável*) todo e qualquer artifício cotidiano para dela se esquivar.

Essa interpretação do discurso cotidiano sobre a morte levou, portanto, às seguintes determinações ontológico-existenciais: “a morte, como fim do *Dasein*, é a mais-própria, não-relativa, certa e enquanto tal indeterminada, insuperável possibilidade do *Dasein*. A morte é enquanto fim do *Dasein* no ser deste ente para o seu fim”.⁶²⁶ Assim, a apropriação destrutiva da certeza cotidiana revela algo positivo: ao evidenciar o constante comportamento de fuga que caracteriza o *Dasein* cotidiano, manifesta-se indiretamente a certeza do próprio, iminente e indeterminado poder ser ou não ser como motivo determinante do movimento da cotidianidade. Portanto, a morte não é algo que chega por último, somente ao deixar-de-viver (*Ableben*), pois no

⁶²⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 258.

⁶²⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 259.

dia-a-dia o *Dasein* está, embora no modo da fuga, constantemente - ou seja, o tempo *todo* - referido à sua morte. Assim compreendida, começa a se dissolver a aporia inicial sobre o fim e a possível totalidade do *Dasein* como *ainda não*.

O problema do possível ser-todo do ente que nos mesmos somos é legítimo se o cuidado como estrutura fundamental do *Dasein* “está em conexão” com a morte como a mais extrema possibilidade deste ente.⁶²⁷

Com base na estrutura do cuidado, que antecipa a si mesmo, o *Dasein* está sempre já referido ao seu fim, o que se mostra na sua constante atitude de fuga e tensão em relação a ele. Trata-se, agora de encontrar no *Dasein* um comportamento que, diferente da certeza cotidiana, descubra e sustente a morte enquanto possibilidade, de acordo com os caracteres obtidos. Neste sentido, cabe destacar, vale novamente a discussão sobre a duplicidade do ἀλήθειαιν em Aristóteles, segundo a qual, para cada modo de ser do ente descoberto, há um comportamento descobridor que a ele corresponde.

O objetivo é elaborar, na contracorrente da fuga cotidiana que ameniza e enfraquece a morte enquanto possibilidade, um comportamento do *Dasein* no qual se descubra a morte enquanto tal e de modo que esta e cada uma das suas mencionadas determinações se intensifiquem, elevando o seu caráter de possibilidade. Neste intuito, a investigação de Heidegger parte de um exame das noções de possibilidade descobertas na cotidianidade, com o seu respectivo comportamento.

Ser para uma possibilidade, isto é, para um possível, pode significar: empenhar-se por um possível como ocupar-se de sua realização. No âmbito do utilizável e do subsistente tais possibilidades constantemente vêm ao encontro: o alcançável, o dominável, o viável etc. O empenho ocupado com um possível tem a tendência de *anular a possibilidade* do possível.⁶²⁸

Não faz sentido falar em se ocupar da morte, tampouco em realizá-la, primeiramente porque esta não é um ente utilizável, mas sim uma possibilidade de ser do *Dasein*, e, em segundo lugar, porque a “realização” da morte seria deixar de viver, retirando do *Dasein* a possibilidade de ser para a sua morte. “A máxima possibilidade do ser para a morte, como possibilidade, está o mais longe possível do efetivamente real”.⁶²⁹ E isso porque, nesta possibilidade, o que o existente compreende é a possibilidade pura e simples da impossibilidade da existência.

⁶²⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 259.

⁶²⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 261.

⁶²⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 262.

Por outro lado, o ser para a morte não pode significar pensar na morte, no sentido de algo que pode em determinado momento advir, pois embora neste caso a morte seja considerada como algo possível, o caráter de possibilidade é “atenuado pela vontade de dispor da morte por cálculo”.⁶³⁰ Algo semelhante se passa com o aguardar, pois esta atitude também salta por cima do possível e se apoia no real aguardado, compreendendo, portanto, o possível a partir deste.

No ser para a morte, ao contrário, se se deve abrir a caracterizada possibilidade compreendendo-a *enquanto tal*, a possibilidade deve ser compreendida *como possibilidade* sem atenuação, tem de ser desenvolvida *como possibilidade* e no comportamento relativo a ela tem de ser *sustentada enquanto possibilidade*.⁶³¹

Por oposição ao movimento de fuga da possibilidade da morte, Heidegger designa o ser para a morte próprio como adiantar-se (*Vorlaufen*) nessa possibilidade. O adiantar-se consiste no comportamento adequado à possibilidade da morte, que a ele sempre já se adiantou; ao fazê-lo, o *Dasein* assume esta sua possibilidade como determinante do seu ser – tornando-o finito - na sua totalidade: “o ser para essa possibilidade deixa o *Dasein* compreender que a renúncia de si mesmo o precede, como extrema possibilidade da sua existência”.⁶³² A negação do próprio ser sempre já se antecipou ao *Dasein* como uma possibilidade insuperável, e ao assumir esta possibilidade, percebendo que a sua possibilidade de ser ou não ser é “sempre maior” que os projetos que ele – consciente ou não - elabora em reação a ela, o *Dasein* se liberta “da perda nas possibilidades fortuitas que nos advêm”⁶³³, voltando-se pela primeira vez livremente para elas ao reconhecê-las como finitas. “O adiantar-se abre à existência, como possibilidade extrema, a doação-de-si (*Selbstaufgabe*), e rompe assim toda rigidez da existência já alcançada em cada caso”.⁶³⁴

A morte é a “possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir”.⁶³⁵ Sendo ela a possibilidade pura e simples da impossibilidade da existência, ela é a única possibilidade que pertence ao *Dasein* sempre, pois ele não pode realizá-la, e também não pode, enquanto *Dasein*, não estar nesta possibilidade. Assumir este fato significa reconhecer que todas as demais possibilidades, nas quais o *Dasein*

⁶³⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 261.

⁶³¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 261.

⁶³² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 264.

⁶³³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 264.

⁶³⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 264.

⁶³⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 262.

possa vir a se projetar, são já sempre precedidas pela possibilidade de não ser. Mais ainda, reconhecer que é isto que faz delas possibilidades, pois antecipar a própria morte “abre à existência” sua autodoação (*Selbstaufgabe*) como possibilidade última, isto é, em dois sentidos: como a entrega do “fato” gratuito de ser, e como ser *enquanto* se entrega, sem resistência, a este fato. Ou seja, em movimento contrário à cotidianidade decadente, que procura “enrijecer” a certeza confundindo possibilidade aberta com aquilo que, no seu interior, vem de encontro. O antecipar, ao contrário, acolhe previamente, isto é, como anterior a todo ente, inclusive a si mesmo, a “mesmidade existencial do abrir e do aberto”⁶³⁶ manifesta na angústia. O estar-certo correspondente ao adiantar-se consiste em ter por verdadeira essa abertura, sustentando-a como possibilidade que tudo abarca.

A possibilidade da morte, como possibilidade “sempre maior”, torna abertas todas as demais possibilidades. Ao adiantar-se na possibilidade da morte, todas as demais possibilidades do *Dasein* são determinadas pela sua possibilidade mais extrema. É porque esta possibilidade está sempre aberta, isto é, se mantém como possibilidade, que qualquer outra possibilidade na qual o *Dasein* venha a se encontrar estará sempre aberta. Se considerarmos que, de acordo com a afirmação de Heidegger em *Os conceitos Fundamentais da Metafísica*,⁶³⁷ a origem de algo, no sentido essencial - e não fatural-, é “o fundamento de sua possibilidade”, então podemos afirmar que a possibilidade da morte é, neste sentido específico, a origem de toda possibilidade.

O *Dasein* como poder-ser, como abertura, se funda no ser-para-a-morte, que é, portanto, a possibilidade originária, a origem da possibilidade: a última possibilidade do *Dasein* é a sua primeira possibilidade, pois repetindo o provérbio citado por Heidegger, tão logo o homem tenha nascido, já é velho o suficiente para morrer. Neste sentido, a possibilidade da morte é constitutiva do ser do *Dasein*. Poder-ser, isto é, ser a sua própria possibilidade, é ser para a morte. E é por isso que, ao antecipar a possibilidade da própria morte, o *Dasein* se reconhece, na totalidade de seu ser, como poder-ser, como possibilidade.

⁶³⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 188.

⁶³⁷Cf. HEIDEGGER. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 383: “A consideração da origem não é nenhuma fundamentação no sentido de uma demonstração fática, mas uma pergunta sobre a origem da essência, um deixar emergir a partir do fundamento, um aprofundamento no sentido da mostraçãõ do fundamento de possibilidade da estrutura na totalidade. [...] Com isto, lançamos a pergunta para o interior da dimensão de sua possibilitaçãõ interna, de sua origem essencial”.

Porque o adiantar-se na possibilidade insuperável abre ao mesmo tempo todas as possibilidades que se lhe antepuseram, o adiantar-se traz consigo a possibilidade de uma prévia assunção existencial de *todo* o *Dasein*, isto é, a possibilidade de existir como *poder-ser todo*.⁶³⁸

Ao assumir a morte como possibilidade o *Dasein* se dá conta de que tudo o que ele é, é a sua própria possibilidade – eis a verdade originária da existência. Somente nesta possibilidade o *Dasein* é, *por antecipação, totalmente*. A antecipação na possibilidade da própria morte desvela uma possibilidade na qual o *Dasein* é todo, e não apenas parcialmente enquanto isto ou aquilo. Mostrando a morte como essencialmente constitutiva do ser do *Dasein*, Heidegger responde provisoriamente a objeção, antes formulada, sobre a impossibilidade de o *Dasein*, enquanto poder-ser, ser todo. A objeção assume o “fim” e a “origem” como fatos que estariam um em cada ponto da linha da existência, contrapostos, e a totalidade da existência, isto é, o *Dasein* como um todo, como a totalidade deste “entre”. Trata-se de uma objeção formulada a partir de um modo de ser que não é o do *Dasein*, pois, se “a origem de algo é a proveniência de sua essência”, como afirma Heidegger ainda em *A Origem da Obra de Arte*⁶³⁹, e se, como vimos acima, a possibilidade da morte é a origem do *Dasein* como *ser-possível*, então, para este ente, seu fim é a sua origem. Entendidos existencialmente, fim e origem coincidem. É assim que a análise da morte marca a passagem, na analítica existencial, para a compreensão própria da existência: ao assumir o seu fim como a sua possibilidade mais própria, o *Dasein* compreende a si mesmo como um todo. Ao compreender-se totalmente, isto é, do início ao fim, determinado por esta possibilidade, o *Dasein* se compreende, originariamente, como finito. E, cabe observar, o ser em círculo do *Dasein* alcança sua explicitação mais radical nesta possibilidade, na qual o *Dasein* é todo porque seu fim e seu princípio coincidem.

Se a morte é, portanto, a possibilidade constitutiva e originária, projetar-se para esta possibilidade é projetar-se para o seu vir a ser, mais precisamente, o vir a ser finito. A partir do seu futuro, da sua última possibilidade, o *Dasein* vem a si como o que ele é: finito. O *Dasein* é originariamente esta finitude, e ao projetar-se para ela, ele vem a si no seu tempo certo, ele temporaliza a sua própria temporalidade. Assim

⁶³⁸ *Sein und Zeit*, p. 264.

⁶³⁹Cf. HEIDEGGER. *A Origem da Obra de Arte*, p. 7: “Origem significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Aquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência. A origem de algo é a proveniência de sua essência”.

se explica o primado do futuro, sustentado por Heidegger, na temporalização da temporalidade própria. Também se esclarece a articulação entre fim, totalidade, movimento, temporalidade e verdade originária.

Aqui se encontra a resposta mais elaborada à discussão fenomenológica iniciada por Heidegger no início dos anos 20, na qual sustentava a tese de que a fenomenologia deveria ser concebida como ciência originária da vida fática,⁶⁴⁰ e que, diante insegurança e mobilidade que determinam o seu “objeto”, ela não deveria se desviar buscando apoio na objetividade e certeza científicas, mas, tomando essa incerteza como um fenômeno essencial, apropriar-se dele numa radicalização da problematidade da própria vida em sua facticidade. Já nesta época Heidegger argumentava que a incapacidade de uma apropriação filosófica positiva da vida estava fundada no primado, na tradição, do tempo como “presença”, o qual remonta ao primado da *πρόιησις* e à concepção do ser como ser-pronto, responsável inclusive pelo predomínio do comportamento teórico. Na segunda seção de *Ser e Tempo*, especialmente nas análises do ser para a morte, está em jogo a destruição de todos estes pressupostos ontológicos. A seguir, buscamos uma repetição dos resultados desta análise em articulação com alguns momentos desta tradição que parecem ter uma influência decisiva sobre a segunda seção de *Ser e Tempo* e, mais especificamente, sobre a radicalização, no ser para a morte, da filosofia prática aristotélica.

4.4.3 Excurso: filosofia da vida, antropologia cristã e ser para a morte: da mobilidade da vida à temporalidade da existência

A análise do ser para a morte mostra que o *Dasein* somente está certo do seu ser no mundo, da totalidade do seu existir como singular, quando se antecipa na sua possibilidade última, sem o apoio do ente com o qual se ocupa ou dos papéis que socialmente pode assumir. Isso não significa, entretanto, um isolamento do mundo e dos outros, mas sim que o seu ser-no-mundo com outros é a sua possibilidade singular. Antecipando esta possibilidade como a derradeira, o *Dasein* se vê desprovido de um ponto fixo ou medida externa a partir dos quais possa compreender o seu próprio ser-possível, não restando alternativa a não ser compreender-se a partir

⁶⁴⁰ Cf. item 3.1.1

de si mesmo, isto é, singular e originariamente, e não a partir de uma ideia ou modelo já dado.

A morte como possibilidade nada dá ao *Dasein* para “realizar” e nada que ele mesmo possa *ser* enquanto real. Ela é a possibilidade da impossibilidade de qualquer comportar-se para..., de cada existir. No antecipar-se nesta possibilidade, esta se torna ‘sempre maior’, isto é, ela se desvela como aquela que não conhece medida alguma, nem mais nem menos, significando a possibilidade da impossibilidade imensurável da existência. Segundo sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para uma expectativa e para se ‘afigurar’ o real possível e, desta maneira, esquecer a possibilidade.⁶⁴¹

A passagem acima, que oferece uma determinação positiva inicial da morte como possibilidade, contém algumas expressões que abrangem conotações tanto concretas e coloquiais quanto abstratas, e cuja livre interpretação, buscando transitar entre estes dois aspectos, pode ser útil para uma articulação entre estas categorias ontológicas, em seu confronto com a tradição, e seu significado concreto no movimento da existência. Uma indicação dessa ambivalência, por exemplo, é o emprego feito por Heidegger do verbo “*ausmalen*” entre aspas. Este verbo possui o radical “*malen*”, e concretamente significa “pintar”, colorir. Em um sentido mais abstrato ou “figurado”, este verbo significa “imaginar”, de modo que a tradução por “afigurar”, acima, mantém a relação com ambos os significados. Segundo Heidegger, tomar esse real possível “afigurado” como ponto de “apoio para uma expectativa” é um modo inadequado de compreensão da possibilidade. A expressão destacada traduz a expressão em alemão “*Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein*”, que, de modo mais concreto, significa tomar apoio para, inclinando-se, poder avistar mais além. Em conformidade com esse significado, a expressão “*gespannt*” pode significar concretamente “tender a”, “esticar-se”, e em um sentido mais existencial ou figurado, tenso, ansioso ou mesmo curioso em relação a algo vindouro. “*Anhalt*”, por sua vez, significa concretamente “apoio”, e em um sentido mais abstrato pode vir a significar referência, indicação, indício, isto é, apoio para uma suspeita. Em ambos os casos, o significado central é o de algo “parado”, fixo, que pode servir de apoio ou referência para um movimento.

E, na medida em que esse movimento é compreendido a partir de um ponto fixo, ele não é compreendido enquanto movimento, mas, de modo impróprio, a partir

⁶⁴¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 262.

do que ele mesmo não é. Em termos existenciais, trata-se de um movimento que se torna fraco, indeciso e hesitante, na exata medida em que insiste em ancorar-se em um ponto fixo fora de si. Ao compreender a possibilidade como “algo real possível”, que nos “ocorre” na memória ou na imaginação, a possibilidade enquanto tal, iminente e indeterminada, é esquecida, e o movimento enfraquecido, pois compreendido a partir de algo fixo.

O fim do homem, a morte, não é o seu τέλος, a estação final, a última parada na qual o caminho da vida fica pronto, mas o seu possível nada, puro e simples. O adiantar-se (*Vorlaufen*), portanto, não significa atingir mais cedo esta estação final, mas, antecipando o nada que, desde sempre, de modo certo já o atingiu, perceber *finalmente* que é este antecipar, e nada mais. “O ser para a morte no adiantar-se (*Vorlaufen*) é um poder-ser do ente cujo modo de ser é o adiantar-se”.⁶⁴² Trata-se, portanto, da formulação mais própria do projeto que caracteriza o compreender: “mas projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa: poder compreender a si mesmo no ser do ente assim desvelado: existir”.⁶⁴³ Adiantando-se, o *Dasein* supera o descompasso que marca a existência cotidiana e chega a si mesmo, alcançando, neste instante, o (seu) próprio tempo, o tempo do vir a ser. Vindo a si mesmo, o *Dasein* responde ao apelo formulado por Píndaro e que remonta também a Nietzsche, citado por Heidegger no §31 de *Ser e Tempo: Homem, torna-te no que tu és!* – uma convocação que é, no final, do próprio ser. O adiantar-se, portanto, se contrapõe àquela compreensão da vida que, compreendendo-se “segundo” um plano a realizar, coloca-se necessariamente em segundo plano, chegando sempre atrasada. Neste atraso consiste o descompasso da impropriedade, que Heidegger ilustra com outra menção a Nietzsche, desta vez explícita: “Ao adiantar-se, o *Dasein* se resguarda de vir a se atrasar em relação a si e ao seu poder-ser já compreendido e de se tornar ‘demasiado velho para as suas vitórias’”.⁶⁴⁴

Essas duas remissões a Nietzsche oferecem um importante elemento para a compreensão das questões envolvidas no centro da ontologia fundamental, apesar das raras menções a este filósofo no interior de *Ser e Tempo*. O diagnóstico apresentado por Nietzsche, em vários momentos e de modo contundente, sobre a história do ocidente como decadência, deixa-se exprimir nos mesmos termos da

⁶⁴² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 262.

⁶⁴³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 263.

⁶⁴⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 264.

analítica existencial e sua posição em relação à história da ontologia. Para Nietzsche,⁶⁴⁵ a história da filosofia retrata o triunfo do “ideal” e do desprezo pela vida, declínio que teria como principais “sintomas” Platão e Sócrates - a filosofia platônica, na medida em que antepunha as “Ideias” à realidade, e Sócrates precisamente na sua postura frente à própria morte, afirmando que a vida era um peso e a morte uma libertação. O cristianismo, por sua vez, participaria da mesma decadência, “uma vez que o Cristianismo é um Platonismo para a povo”.⁶⁴⁶

De uma perspectiva mais geral, pode-se dizer que Nietzsche compartilha de concepções comuns à Filosofia da Vida, a qual, como vimos, acusava a metafísica ocidental de ofuscar atrás do conceito abstrato de “ser” a concretude e a historicidade da vida. Em outro ponto desta multifacetada e heterogênea corrente, Heidegger encontra apoio em Dilthey e no Conde York, que afirmava - de modo diametralmente oposto a Nietzsche - que “a religião cristã é suprema vitalidade”.⁶⁴⁷ York, como vimos, caracterizava a insuficiência da metafísica como um predomínio do estético, do ocular, que a tornava incapaz de compreender a historicidade da vida. Entretanto, Heidegger constatava que se York, por um lado, recusava o conceito de “ser” oriundo da metafísica, por outro lado, permanecia vítima desta limitação, o que se mostrava claramente no fato de que ele opunha a “vida” ao “ôntico”, o que, para Heidegger, denunciava a limitação do seu próprio conceito de ser. O projeto da ontologia fundamental, assim, visaria a um conceito de ser capaz de abarcar a vida em sua historicidade e o mundo em geral, superando a limitação histórica da Filosofia, presa em uma determinação meramente negativa da vida.

Pode-se dizer que Heidegger, neste sentido, com Nietzsche e contra Nietzsche, encontra na própria filosofia grega (Aristóteles) e no Cristianismo (Lutero, Kierkegaard, York) “sintomas” de reações a esta história da metafísica. A relação de Heidegger com esta tradição é um campo de tensões, isto é, aproximações e distanciamentos. Por isso, nossa interpretação se exime de realizar uma comparação pormenorizada entre Heidegger e os autores desta tradição, mas procura explicitar essas tensões e interpretações ambivalentes na medida em que elas auxiliam a compreender o percurso de Heidegger na elaboração da ontologia fundamental, e mais especificamente na medida em que se articulam com a tese de Heidegger que

⁶⁴⁵ Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 17.

⁶⁴⁶ Cf. NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*, p. 08.

⁶⁴⁷ PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 38.

permanece inalterada durante todos esses anos: o primado da presença na tradição filosófica, manifesto no primado do comportamento teórico e na incapacidade de oferecer uma interpretação positiva da vida, e que portanto precisa ser destruído em um questionamento que recoloca a questão da relação entre ser e tempo.

O primeiro impulso contra essa tendência geral da história da ontologia se dá na ética aristotélica, que, em uma postura claramente crítica em relação ao idealismo platônico e ao intelectualismo moral socrático elabora uma mais complexa apreensão das conexões entre vida, ser e verdade, em cujo interior distingue claramente a φρόνησις da τέχνη, isto é, a πράξις da ποιήσις. Enquanto esta se movimenta a partir de um “εἶδος”, “forma” ou o “aspecto” descoberto pela τέχνη e mantido como um referencial fixo para o seu movimento produtivo, a πράξις se move nas situações contingentes e em constante mudança, exigindo que o seu princípio seja a cada vez descoberto, através de um saber (φρόνησις) que tem como resultado não um produto (ποίησις) ou conclusão (ἐπιστήμη), mas uma decisão de agir, cujo movimento, e com isso seu sucesso ou fracasso, é essencialmente determinado pelos afetos do agente. Mas, na medida em que se deixa determinar pelo conceito grego de ser como presença, Aristóteles também acaba por dar primazia à teoria e oferecer uma determinação apenas negativa da vida, seguido por toda a tradição posterior.

Mantendo essa caracterização geral em mente, podemos perceber claramente, por exemplo, que Heidegger compartilha do diagnóstico de Nietzsche sobre a tradição e, em certo sentido, também sobre o cristianismo, no que se refere à negação da vida. A ideia de uma destruição da tradição, entretanto, e em especial daquela que compreende a vida a partir das “obras”, recebe fortes impulsos de Lutero e uma descrição aprimorada em York, que na discussão sobre a especificidade das “ciências do espírito” determina a vida histórica em oposição ao “corpóreo”, “ocular” ou “estético”. Por outro lado, a tendência da vida fática, em seu movimento existencial, para a decadência junto ao “ocular”, isto é, àquilo que se deixa “afigurar”, bem como a sua relação com a “curiosidade” e a “ambiguidade”, encontra a sua formulação mais importante nas reflexões de Santo Agostinho sobre o fenômeno da tentação. Kierkegaard, por sua vez, em suas reflexões teológico-filosóficas, elabora explicitamente uma tese sobre o impacto trazido à tradição filosófica grega pelo cristianismo, que teria possibilitado a liberdade histórica e, com isso, uma superação da aporia grega sobre o movimento existencial. A tese de Kierkegaard é de que ambas

as tradições possuem relações distintas com o tempo: a pagã tem o seu primado no passado, e a cristã no futuro. Esta tese, como acabamos de observar, é também central em *Ser e Tempo*, explicitamente na segunda seção e na análise do ser para morte. Por isso, a discussão que se segue inicia uma aproximação (tensa) entre Heidegger e Kierkegaard, para em seguida percorrer alguns dos outros autores citados acima, com o objetivo de explicitar um tema que se desenvolve, em *Ser e Tempo*, em grande medida implicitamente, a saber, a relação entre vida/existência, movimento e verdade.

Na introdução da preleção de 1923 *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, Heidegger declara:

Companheiro em minha busca foi o jovem Lutero e o modelo foi Aristóteles, a quem Lutero odiava. Empurrões (*Anstöße*) deu Kierkegaard, e os olhos me foram postos por Husserl.⁶⁴⁸

A passagem acima mostra, em primeiro lugar, um exemplo das ambivalências e tensões nas interpretações que Heidegger faz destes filósofos, no exato momento em que menciona a sua importância para o próprio pensamento. O tema da destruição da ontologia, animado pela tese de que a teologia que se apropria do arcabouço conceitual da metafísica grega na verdade encobre a experiência cristã originária, é um tema central do pensamento luterano, cujas raízes são comuns a Heidegger e Kierkegaard. Kierkegaard, entretanto, mantém uma grande estima pela filosofia de Aristóteles, o que se deve, ao que tudo indica, a Paul Martin Møller, professor de teologia e filosofia da universidade de Copenhague, profundamente admirado por Kierkegaard e que, como este, reúne as habilidades de escritor e filósofo, mas da “filosofia dinamarquesa do século XIX, que não teme trazer à colação temas bíblicos, mas refletindo racionalmente sobre eles”.⁶⁴⁹ O que parece digno de nota nesta influência de Møller sobre Kierkegaard é a reflexão sobre o conceito aristotélico de movimento (κίνησις), que se encontra entre os temas abordados pelo mestre: “o movimento é ao mesmo tempo real e não real, pois que é transição da possibilidade para a realidade”.⁶⁵⁰ Deste modo, Kierkegaard, embora participe da tradição luterana, não partilha de uma repulsa completa a Aristóteles, mas vê nele, enquanto crítico de

⁶⁴⁸ HEIDEGGER. GA 63, p. 05.

⁶⁴⁹ VALLS, Álvaro. *In*: KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 178.

⁶⁵⁰ MØLLER, Paul Martin. *Apud* KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 51, nota.

Platão e pensador do movimento, um forte aliado para combater o idealismo hegeliano predominante em sua época.

Em 1843, alguns meses antes da publicação d'*O Conceito de Angústia*, Kierkegaard publica, ironicamente sob o pseudônimo de Constantin Constantius, o ensaio *A Repetição*, cujo tema principal é a possibilidade do movimento existencial. E, precisamente por se tratar do movimento existencial, o texto não é desenvolvido na forma de um tratado sobre o conceito de movimento, mas na forma de uma narrativa na qual as vidas de seus personagens se movimentam. Um destes personagens é o autor da narrativa, que a inicia com uma referência à antiga disputa filosófica acerca da possibilidade do movimento:

Acontecendo que os Eleatas negavam o movimento, Diógenes, como é sabido, avançou na qualidade de opositor; avançou realmente, pois não disse palavra alguma; antes se limitou a andar algumas vezes para frente e para trás, como o que acreditou tê-los suficientemente refutado.⁶⁵¹

Esta abertura traz elementos que terão um papel importante durante toda a narrativa. Em primeiro lugar, a referência a Diógenes faz uma alusão a Hegel, que nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* refere-se ao mesmo personagem a partir da expressão “é sabido que”. Hegel, por sua vez, tratou filosoficamente do problema da historicidade e do movimento absorvendo-os em seu sistema, reduzindo o movimento ao movimento da lógica. De acordo com a passagem, Diógenes, ao contrário, “avançou realmente”, isto é, não apenas no plano ideal ou teórico-conceitual, mas simplesmente realizando o movimento, “avançando” sem dizer “palavra alguma”.

O autor da narrativa é Constantin Constantius, um pseudônimo de Kierkegaard que, apesar do próprio nome indicando a constância, apresenta-se inicialmente entusiasmado por ter descoberto uma “nova categoria filosófica”, a *repetição*, com a qual pretende causar uma “tempestade” na filosofia moderna. Após lembrar a anedota acima, decide ele mesmo realizar um movimento, um experimento para testar sua nova categoria, repetindo, em todos os detalhes, uma viagem a Berlim que fizera anos antes. Antes de passar ao teste prático de sua nova categoria, o autor faz críticas explícitas às insuficiências da filosofia moderna, especialmente a Hegel:

A repetição é a nova categoria que é preciso descobrir. Se se sabe alguma coisa de filosofia moderna e se se não é totalmente ignorante quanto à filosofia grega, reconhecer-se-á facilmente que esta categoria esclarece

⁶⁵¹ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 31.

precisamente a relação entre os Eleatas e Heráclito, e que a repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou mediação.⁶⁵²

O conceito hegeliano de mediação (*Vermittlung*), portanto, aparece como uma explicação ilusória do movimento, a qual é preciso superar, tal como Diógenes fizera em relação aos Eleatas. Que Diógenes o tenha feito “avançando”, isto é, andando para a frente, e sem dizer “palavra alguma”, também possui um importante significado, pois apresenta os dois elementos que distinguem a repetição da teoria, a saber, o seu direcionamento para a realidade e para o futuro, ou seja, literalmente para o vir-a-ser:

[...] *repetição* é uma expressão decisiva para aquilo que era ‘*recordação*’ entre os gregos. Tal como estes ensinavam que todo conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição. [...] Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para diante.⁶⁵³

Na passagem acima o conhecimento aparece em oposição à vida, o primeiro caracterizando-se pela recordação, e a segunda pela repetição. Que ambos sejam o mesmo movimento, mas em direções contrárias, significa que o conhecimento se move da existência concreta para aquilo que sempre foi, isto é, para as leis e formas imutáveis, ao passo que a vida acontece na medida em que se realiza e se renova, isto é, traz à existência a sua compreensão de ser. Enquanto o conhecimento reduz a vida concreta a uma totalidade já acabada - uma ideia -, a vida traz à realidade, ao devir histórico, aquilo que antes era só pensado. Para o existente singular, assim, a grande questão que se coloca na repetição é a sua própria realização, isto é, *como* realizar sua vida.

Trata-se, portanto, de duas atitudes de descobrimento, dois movimentos distintos de descoberta - e, portanto, de verdade -, os quais diferem a partir do seu modo de temporalização: a recordação se volta para algo fixo no passado, ao passo que a repetição se projeta no futuro. Na recordação, o existente atual retorna ao que foi; na repetição, aquilo que foi vem a ser, o que significa que repetir é renovar, atualizar.

Para a clássica doutrina da recordação, ou seja, a teoria platônica da reminiscência, a verdade é atemporal e eterna: o reino das ideias sempre existiu, e o individual se relaciona com este reino através da sua alma imortal. Isso significa que

⁶⁵² KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 50.

⁶⁵³ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 32.

a verdade não é alterada pelo passar do tempo, e permanece em relação a ele indiferente: independentemente da situação na qual o processo de busca e descoberta começa, ele sempre se voltará para o mesmo, de forma que a própria vida singular, isto é, encarnada, se torna irrelevante e, conseqüentemente, indiferente.

A narrativa trazida por Kierkegaard coloca esses aspectos em jogo a partir de dois personagens. Além de Constantin - que apesar de crítico em relação à filosofia moderna é um observador teórico, e por isso possui uma tendência estético-idealizadora -, entra em cena um jovem apaixonado que, padecendo de constantes recordações da amada, busca distração e aconselhamento junto à calma desinteressada desse teórico.

Neste caso, o descobridor do conceito acaba por demonstrar uma desvantagem, na medida em que possui uma relação ideal com a repetição, tratando-a como uma hipótese, um novo conceito, o qual ele pretende pôr a teste a partir de um procedimento impessoal e mecanicamente conduzido, a repetição da sua viagem. O jovem, ao contrário, apesar de preso às recordações da amada, está mais próximo da concretude da vida, pois traz ao teórico uma questão existencial pela qual ele sofre e padece realmente. Para ele, “a repetição vem a significar uma transformação no seu próprio ser, e ele a espera apaixonadamente”.⁶⁵⁴

É importante perceber que ambos os personagens estão em movimento: Constantin, que inicialmente se mostra entusiasmado com o novo conceito filosófico, acaba por fracassar no seu experimento e por renunciar a toda e qualquer teorização; por outro lado, o jovem que, inicialmente perdido em recordações do seu amor ideal, procura os conselhos de Constantin, acaba deste se afastando e encontrando no livro de Jó – personagem bíblico que, após perder tudo, recuperou em “dobro” - a inspiração para uma repetição, isto é, um recomeço.

Interessa observar a relação entre estes personagens na medida em que ambos podem ser interpretados, conforme observa Clare Carlisle, como aspectos de um mesmo ‘eu’. Neste sentido, “através do curso do texto, Kierkegaard leva ambos os aspectos do *self*, o intelectual desinteressado e o existencial apaixonado, para uma posição na qual cada um compreende sua relação com a repetição: o primeiro se retira, e o segundo é renovado”.⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ CARLISLE, Clare. *Kierkegaard's Repetition: The Possibility of Motion*, p. 523.

⁶⁵⁵ CARLISLE, Clare. *Kierkegaard's Repetition: The Possibility of Motion*, p. 523.

Neste sentido, o comportamento teórico precisa se retirar para que a vida singular possa se descobrir. O fracasso existencial da repetição tentada pelo primeiro personagem se deve ao fato de que se tratava de um experimento intelectualmente conduzido, objetivo. Ele pretendia confirmar a validade de uma hipótese, uma ideia que poderia ter validade geral, isto é, para qualquer um. Quando busca a repetição na sua própria vida, refazendo uma viagem a Berlim, *Constantin* está atento apenas à repetição de aspectos externos, e acaba por fracassar, na medida em que a experiência da nova viagem é constantemente ofuscada pela recordação dos detalhes observados na primeira viagem, os quais acabam por se sobrepor e inviabilizar a nova experiência.

O jovem, por sua vez, era para ele apenas um caso a ser observado, e ele se sente inicialmente atraído pelo observador porque se encontra em um período também estético e idealizador. Durante este período ele não é livre, mas preso à idealidade, razão pela qual ele é descrito como melancólico. A sua noiva não chega a participar realmente da narrativa; para esta paixão juvenil, ela é em realidade praticamente indiferente, e ele de certo modo se contenta em se relacionar com ela na recordação, isto é, através das suas próprias imagens. Ele busca conforto na neutralidade do teórico, e toma este seu observador como confidente, que o auxilia a se distrair de seus pensamentos.

Em determinado momento, entretanto, o jovem rompe abruptamente as suas relações com o confidente: repentinamente, ele se volta para o seu interior, e evita as observações teóricas do antigo interlocutor sobre a sua vida, assim como evita externalizá-la para este. Ele simplesmente silencia, e só depois de algum tempo volta a se comunicar, porém escrevendo à distância e em tom misterioso, dirigindo-se ao seu antigo conselheiro como “silencioso confidente”- pois ele não lhe dá mais oportunidade para falar -, ocultando-lhe o novo paradeiro e silenciando até o próprio nome nas cartas, num gesto de recusa frente à mínima possibilidade de uma predefinição de si mesmo:

Um nome, o meu nome [...]. Pudessem eu ver-me livre dele. O meu próprio nome é suficiente para me lembrar de tudo, e a existência, toda ela, parece-me conter apenas alusões a esse período passado.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 99.

Neste período de crise, de perda, o jovem não encontra expressão adequada nas palavras que até então usara: sua existência recusa as teorias que ele até então buscou junto ao observador e exige dizer-se a partir de si mesma. Neste momento, o silencioso confidente acaba por dar razão ao seu jovem “amigo sem nome” que agora evita os seus conselhos, constatando:

O problema com que ele se defronta é nada mais nada menos do que a repetição. Tem razão em não buscar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna; pois que os gregos fazem o movimento inverso, e nesta matéria um grego escolheria recordar, sem que a sua consciência o angustiasse; a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz muito alarido, faz ‘relevação’⁶⁵⁷, e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá na transcendência.⁶⁵⁸

O silêncio do jovem, e a sua convicção de que qualquer palavra é inadequada para designá-lo ou para expressar a sua situação, nada mais é do que a experiência da sua singularidade. A repetição é um movimento interior, e a passagem acima revela outra característica deste movimento: ao passo que a recordação é a volta ao sempre mesmo, a repetição é a diferença: a vida descobre a si mesma na diferença. O movimento de descoberta que caracteriza a repetição se realiza em um paradoxo, que é a descoberta do singular enquanto singular. Não se trata de descobrir este singular como um caso de uma ideia previamente projetada, mas a partir da sua própria singularidade. E isso é a repetição: o singular adquire consciência da sua singularidade; ela “é a seriedade da existência”. O prefixo “re” não indica uma multiplicação, mas uma volta sobre si mesma, uma intensificação da singularidade. Por isso, afirma Kierkegaard, a repetição é “a consciência elevada à segunda potência”, no mesmo sentido em que afirmará, no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, que a verdade é a subjetividade.

E porque ela é uma forma de intensidade é que o jovem é inicialmente apresentado como um apaixonado: o fato de que ele sofria por uma paixão procurava indicar que ele, ao contrário do seu observador desinteressado, tinha alguma pré-disposição à singularidade. Para sair da mera imanência da reflexão, segundo Kierkegaard, é necessária força, e a paixão e o amor são a força da existência, que

⁶⁵⁷ De acordo com uma nota do tradutor, trata-se de uma referência irônica de Kierkegaard ao conceito hegeliano de *Aufhebung*, que em dinamarquês encontra tradução em um termo que também significa “agitação”, “alarido”. A opção do tradutor, neste caso, pelo termo “relevação” procura conciliar os significados filosófico e jocoso do termo.

⁶⁵⁸ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 91.

falta à lógica. A lógica não possui força para sair de si mesma, e por isso ela permanece sempre aquém da existência, que é a realização da liberdade histórica. Neste sentido, o amor exemplifica de modo claro a atitude para com a singularidade transcendente: aquele que ama não quer simplesmente reduzir o amado aos seus esquemas ideais, mas deseja, ao contrário, que o amado seja exatamente si mesmo. Acolhendo a alteridade do outro, o amor não quer do amado senão que ele seja; não quer vê-lo senão como uma realidade singular, livre e transcendente. Conforme dirá Kierkegaard no discurso final de *Ou – Ou: Um Fragmento de Vida*, somente o amor pode levar a querer estar errado diante de quem ama.

No final da narrativa, o Constantin Constantius admite que a sua teoria, da qual ele próprio já desistiu, não tem a força que o jovem procura:

É uma sorte o fato de ele não procurar esclarecimento junto a mim; porque desisti da minha teoria, estou à deriva. Também para mim a repetição é demasiado transcendente. Sou capaz de me circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo; esse ponto de Arquimedes, não o consigo descobrir.⁶⁵⁹

Na atitude sincera do intelectual se mostra um duplo aspecto: ao mesmo tempo em que ele olha para a vida teoricamente, ele reconhece os seus limites, mesmo que não seja capaz de transpô-los. No fundo, o que lhe falta é aquela paixão que Kierkegaard considera a mais fundamental e que fez com que o jovem se afastasse da teoria e buscasse refúgio em Jó: a fé. A fé foi a paixão que deu forças a Jó para atravessar a tempestade e ganhar a sua vida novamente. Constantin reconhece seu limite:

Não consigo executar um movimento religioso; é algo contrário à minha natureza. Mas nem por isso nego a realidade de tal coisa ou o fato de se poder aprender muito com um jovem.⁶⁶⁰

Neste momento, a relação entre ambos se inverte, e o observador considera a hipótese de aprender com o jovem, que se mostra como o personagem principal. O teórico se afasta para que o jovem possa aparecer, renovado. Segundo o autor, este era, desde o início, o objetivo da narrativa:

Meu caro leitor! Entenderás agora que o interesse recaia sobre o jovem, enquanto eu sou uma personagem sem importância, como uma parteira em relação à criança que ajudou a dar à luz.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 92.

⁶⁶⁰ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 92.

⁶⁶¹ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 140.

O objetivo da narrativa era lançar luz sobre o vir-a-ser do jovem. Ao comparar-se a uma parteira, Kierkegaard faz referência explícita à figura de Sócrates, que assim se descrevia na sua relação com seus discípulos. A *maiêutica* socrática, entretanto, afirma Kierkegaard em um escrito anterior, “ela não consistia em ir do abstrato para o concreto, mas sim ir do concreto para o abstrato”.⁶⁶² A repetição, neste sentido, é ao mesmo tempo um contraexemplo ao movimento de Sócrates: a história da repetição termina com a resistência à idealização, a negação da universalidade da ideia em favor de um indivíduo que se apropria da sua singularidade. Ou seja, do movimento almejado no início do livro, quando se anunciava a nova “teoria” da repetição: não da realidade à ideia, mas da ideia à realidade.

Assim compreendida, a narrativa se conecta com o próprio movimento buscado na segunda seção de *Ser e Tempo*, cujo objetivo consiste em realizar e descrever a passagem da impropriedade impessoal à propriedade e singularidade da existência. Pelo mesmo motivo, Kierkegaard, assim como Heidegger, encontra um forte apoio em Aristóteles, o principal crítico de Platão, e que talvez, em certo sentido, pudesse ocupar o lugar do discípulo na narrativa acima.

Nessa perspectiva merece ser especialmente levada em conta a consideração grega do conceito de κίνησις que corresponde à categoria moderna de ‘transição’.⁶⁶³

Quando Aristóteles diz que a passagem da possibilidade para a realidade é *um κίνησις* não devemos, portanto, entender logicamente, mas sim no sentido da liberdade histórica.⁶⁶⁴

Os termos “passagem” e “transição”, acima, correspondem ao conceito hegeliano *Übergang* – que, transformado, terá depois um significado central para Heidegger. Segundo Kierkegaard, “na esfera da liberdade histórica, a passagem é um estado. Contudo, para bem entendê-lo, não se deve esquecer que o novo surge com um salto”.⁶⁶⁵ O principal motivo pelo qual Kierkegaard se revela contra a imanência é que ela não admite o salto em direção ao novo, esvaziando o sentido do movimento existencial e, principalmente, o sentido da reconciliação e da conversão cristã. Mais precisamente, tal como formulado acima, imanência não alcança aquele movimento

⁶⁶² KIERKEGAARD. *O Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates*, p. 269.

⁶⁶³ KIERKEGAARD. *A Repetição*, p. 51.

⁶⁶⁴ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 91.

⁶⁶⁵ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 92.

que para Kierkegaard é o mais importante: o movimento religioso, impulsionado pela fé.

Este tema, central para a compreensão do significado mais profundo da repetição, cujo sentido verdadeiro é a eternidade, é tratado de modo mais direto nas *Migalhas Filosóficas*, nas quais Kierkegaard se volta contra as concepções que procuram reduzir o cristianismo a uma projeção do homem, e isso tanto na sua versão naturalista ou materialista de Feuerbach, que considera que a religião nada mais é que o resultado das projeções humanas em um ser idealizado, quanto na versão idealista de Hegel, que, acreditando ter realizado a síntese entre filosofia e cristianismo, reduz a transcendência deste à imanência do sistema. Em ambos os casos, segundo Kierkegaard, trata-se de uma visão análoga à pagã, pré-cristã, já presente no mundo grego e especialmente no platonismo, do qual a filosofia hegeliana, alvo principal de Kierkegaard, pode ser considerada uma extensão.

O ponto de partida de Kierkegaard para a formulação do problema é, portanto, a reminiscência platônica, que ele também denomina “o ponto de vista socrático”, e ao qual propõe um modelo alternativo, baseado na fé cristã, mas que é apresentado por Kierkegaard como uma mera hipótese, um “experimento teórico”. Para tanto, recoloca o clássico problema da filosofia grega sobre possibilidade de se aprender a virtude, problema que, do ponto de vista socrático, pode ser reduzido ao problema da possibilidade de se aprender a verdade, visto que para Sócrates, como vimos, a virtude é um conhecimento. Esse é o problema que aparece no diálogo platônico *Mênon*, segundo o qual essa busca parece sem sentido, visto que só se pode procurar aquilo que não se sabe; por outro lado, este “não saber” igualmente impossibilitaria a busca, porque aquilo que é desconhecido é impossível sequer almejar. A resposta de Sócrates, como sabemos, é a reminiscência: todo conhecer é um recordar, o que significa que a verdade ou a virtude já se encontram no homem, porém esquecida, bastando a ele relembrar.

A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele. Sócrates desenvolve então esta ideia, e nela se concentra propriamente o *patos* grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma.⁶⁶⁶

Caracterizando melhor esta ideia, Kierkegaard relembra os momentos em que Sócrates descreve a sua missão de auxiliar os homens na busca pela verdade

⁶⁶⁶ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 28.

comparando-se a uma parteira, que não gera o filho, mas apenas auxilia no parto. Segundo Kierkegaard, neste ponto Sócrates demonstra a máxima honestidade e profunda compreensão de si mesmo, “pois de homem a homem a ajuda no parto (*maieuesthai*) é a relação suprema; dar à luz é algo que só cabe ao deus”.⁶⁶⁷

Em certo sentido, o “modelo teórico” proposto por Kierkegaard toma esta afirmação como ponto de partida, buscando pensar, portanto, o modo como o referido deus entregaria a verdade ao homem, visto que somente esta relação poderia corresponder a uma autêntica transcendência, abrindo a perspectiva para uma nova compreensão da singularidade, liberdade e temporalidade.

No modelo socrático, toda descoberta acaba por se dissolver na lembrança de algo que sempre foi, e que apenas na aparência se apresentava inicialmente como algo novo ou singular. Consequentemente, o momento do tempo no qual ocorre esta descoberta, assim como o próprio encontro entre o mestre e o discípulo, nunca é um momento decisivo, isto é, o *instante* da transcendência, mas apenas a ocasião para o retorno do que sempre é, o que significa que a liberdade, por sua vez, é dissolvida na necessidade.

O modelo alternativo, portanto, deveria conceber esta relação de modo totalmente diferente. Para que pudesse ensinar a verdade, isto é, trazê-la ao discípulo que antes não a possuía, o mestre, conforme indicava Sócrates, deveria ser ao mesmo tempo um deus: para possuir a verdade, ele deveria ser divino, mas para torná-la acessível ao homem, ele deveria ser humano. Em síntese, ele deveria entregar a verdade e ao mesmo tempo a condição para que o homem a compreendesse. Dado que neste modelo o homem não é capaz de encontrar a verdade por si mesmo, a verdade deveria vir até ele, e o momento no qual isso acontecesse não seria uma mera ocasião, mas o *instante* decisivo:

Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser neste instante.⁶⁶⁸

Esse movimento paradoxal, no qual o eterno vem a ser, nada mais é do que a boa nova do Evangelho: o nascimento de Cristo, a encarnação de Deus. É através deste fato que Deus real e historicamente vem ao homem, vindo a ser homem. Aqui

⁶⁶⁷ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 28.

⁶⁶⁸ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 31.

se encontra o paradigma no qual o tema do amor e da paixão como a força da transcendência têm sua referência central: o amor divino que se volta para o homem, reconciliando-se com este, e a paixão de Cristo pelo acolhimento em si da humanidade. A transcendência, aqui, se dá em dois sentidos: na medida em que Deus nasce, isto é, vem a ser homem, e na medida em que o discípulo, ao compreender este fato, transcende a si mesmo enquanto experimenta o limite da sua própria compreensão.

Se o instante deve ser decisivo, como quer Kierkegaard, então nele deve se passar uma transformação radical. “Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra na recordação, o *patos* do nosso projeto se concentra no instante”.⁶⁶⁹ O instante, ao contrário da recordação, está voltado para a frente; ele é um *salto*⁶⁷⁰ para o novo, um salto no qual o discípulo se liberta de si mesmo e aspira ao absolutamente diferente, o eterno. No instante se dá aquele encontro que, segundo o que dirá Kierkegaard em *O Conceito de Angústia*, é o próprio homem: a síntese de historicidade e eternidade, de liberdade (possibilidade) e necessidade.

Esta síntese, entretanto, não é compreendida como a superação da contradição, mas como sua radicalização mais extrema. Ela não é alcançada através das faculdades do homem; ela não é um ato de inteligência nem de vontade, mas uma condição vinda gratuitamente de fora, como experiência limite, que é alcançada precisamente quando as faculdades humanas fracassam, colocando-se diante de um “paradoxo absoluto”. Este paradoxo insuperável, que Kierkegaard opõe frontalmente à “mediação” hegeliana, é a paixão do pensamento, que, segundo ele, também pode ser chamada de “fé”.

Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar. Esta paixão do pensamento está, no fundo, presente nele por todas as partes, assim também como no pensamento do indivíduo, na medida em que este, enquanto pensante, não é somente ele mesmo. Mas por causa do hábito não se percebe isso. Assim também, o caminhar do homem, conforme dizem os naturalistas, é um contínuo cair; mas um homem decente e bem-educado, que toda manhã vai ao seu escritório e ao meio dia volta à sua casa para almoçar, provavelmente achará que isso é um exagero, pois o seu avançar é, afinal, a mediação. Como lhe ocorreria a ideia de que vai

⁶⁶⁹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 40.

⁶⁷⁰ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 66.

caindo sem cessar, ele que não faz outra coisa senão seguir atrás do seu nariz?⁶⁷¹

A mediação possibilita que o indivíduo constantemente se reconcilie com o seu 'eu' rotineiro. Através de um choque, o indivíduo rompe com o hábito, com essa compreensão corriqueira de si, e percebe que, enquanto pensante, ele “não é somente ele mesmo”, ou seja, ele é mais, ou melhor, ele *pode* mais. Um poder, entretanto, que se dá como paixão, experiência da limitação, e não como mérito ou fruto da sua inteligência e vontade. O movimento da conversão se inicia quando o homem adquire consciência do nada de sua existência, quando se reconhece como o pecador que se encontra afastado da verdade por sua própria culpa (liberdade), “pois se serve da força da liberdade em proveito da não liberdade”.⁶⁷²

Ao tema cristão do pecado e da culpa Kierkegaard dedica o tratado *O Conceito de Angústia*, publicado simultaneamente às *Migalhas*, e que apresenta a angústia como um elemento de *transição* que possibilita uma compreensão de como o homem se torna condicionado pelo pecado e como, igualmente, se torna conscientemente culpado por este estado, que é um estado de não ser. Na angústia, esse estado ainda não é totalmente consciente, mas “[...] um enigma sem explicação, que angustia; [...] acompanhada de um nada inexplicável, que é o da angústia”.⁶⁷³ Aqui o significado do movimento existencial adquire sua maior dramaticidade enquanto movimento religioso: na angústia, diante do nada de si, o indivíduo pode superar esse estado de “não ser” na repetição, auxiliado pela fé, ou afundar completamente nesse estado.

É precisamente este estado de não ser que, segundo Kierkegaard, é impossível de ser compreendido no interior da filosofia grega, e isso porque tal possibilidade só se torna real com o cristianismo. À filosofia pagã esta compreensão permanece fechada: “A eterna expressão da Lógica consiste no que os Eleatas, por um mal-entendido, transferiram para a existência: nada surge, tudo é”.⁶⁷⁴ Ao compreender a realidade a partir da Lógica, os Eleatas, seguidores de Parmênides, não puderam dar lugar ao não ser. Essa questão é enfrentada por Platão no diálogo *O Sofista*. Pois o sofista é precisamente aquele que tira desta concepção uma conclusão radical: se o não-ser é impossível, também é impossível enunciá-lo; se o falso, por sua vez, é definido como um não-ser, então é igualmente impossível enunciá-lo. Em outras

⁶⁷¹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 60.

⁶⁷² KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 31.

⁶⁷³ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 72.

⁶⁷⁴ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 15, nota 25.

palavras, se só se pode enunciar o que é, então só é possível enunciar o verdadeiro, de modo que o engano propriamente não existe. Com base nessa concepção, os sofistas, estendendo essa conclusão lógica à esfera prática, difundem uma espécie de relativismo moral e epistemológico que se torna o problema a ser combatido por Sócrates, Platão e Aristóteles, donde a importância da questão sobre a possibilidade de aprender a virtude, que nos diálogos platônicos aparece frequentemente em confronto direto contra os sofistas, que se intitulam publicamente mestres da virtude.

É precisamente neste contexto que Platão desenvolve a sua concepção do “instante”. No diálogo *O Sofista*, Platão não busca uma refutação meramente lógico-dialética; ao contrário, através da forma artística do diálogo, busca expor o sofista, o que, para este, significaria a verdadeira refutação, “pois o sofista, cuja definição e conceito o diálogo busca enquanto discute principalmente o não ente, é, ele próprio, um não ente”.⁶⁷⁵ Para refutar o sofista, Platão precisa mostrar que ele é um não ente, uma falsa aparência de filósofo, o que significa que a existência do falso e do não ser deve ser comprovada na própria existência do sofista, de modo que no diálogo “o conceito e o exemplo vão nascendo simultaneamente nessa guerra em que se combate o sofista”.⁶⁷⁶

O instante seria o momento da passagem. Mas, como todo ente está ou em movimento ou em repouso, e o instante de transição não pode se identificar com nenhuma destas alternativas, Platão resolve a dificuldade de modo puramente metafísico, concebendo o instante como o ‘não ente’, o ponto fora do tempo no qual a passagem tem lugar. Essa concepção abstrata e metafísica do instante, segundo Kierkegaard, também estaria presente no idealismo moderno, apesar de este se declarar cristão. Para Kierkegaard – do mesmo modo que para Heidegger, quando comenta a passagem d’*O Sofista* colocada como abertura de *Ser e Tempo* –, a diferença consiste em que a filosofia moderna, de modo mais superficial que a antiga, negligencia até mesmo o problema: “A filosofia grega e a moderna posicionam-se assim: tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil”.⁶⁷⁷

A possibilidade de compreensão inaugurada pelo cristianismo, ao contrário, toma o não ser como ponto de partida:

⁶⁷⁵ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 91, nota.

⁶⁷⁶ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 91, nota.

⁶⁷⁷ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 91, nota.

A visão cristã posiciona-se assim: o não ente está em todo o canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade; por isso, tudo o que importa é eliminá-lo para que o ente venha à luz. Só nesta perspectiva, o conceito de reconciliação é compreendido de modo historicamente correto no sentido em que o cristianismo o trouxe ao mundo.⁶⁷⁸

É somente quando se concebe o não ser como ponto de partida que se pode encontrar como fundamento da realidade, ao invés de uma eterna preexistência, um ato livre de criação. O devir, o vir a ser, é aquele modo de mudança (κίνησις) do não existir ao existir; “a passagem da possibilidade à realidade”.⁶⁷⁹ “A mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade”.⁶⁸⁰ Discordando da metafísica aristotélica, entretanto, para Kierkegaard, mesmo quando a possibilidade seja anulada ao dar lugar à realidade, esta não se torna necessária. Todo fato histórico preserva em si o devir, e é isso que faz dele histórico; “a presença do histórico contém em si o devir”.⁶⁸¹ Isso significa que este fato histórico, seja passado ou presente, contém a passagem da possibilidade à realidade, embora esta tenha vindo com a anulação daquela. Um fato histórico, neste sentido, é sempre mais⁶⁸² do que aquilo que pode ser presentemente constatado, porque ele é esta presença “mais” a sua possibilidade. “O histórico não pode ser reconhecido imediatamente (como verdadeiro), porque tem em si a ambiguidade do devir”.⁶⁸³ Esse duplo aspecto, essa ambivalência do histórico, é que exige, de quem o queira compreender, uma repetição.

Aquela possibilidade de onde saiu o possível que se tornou real acompanha sempre o que deveio, e permanece junto com o passado, mesmo após milênios. Sempre que o póstero repete que tal coisa deveio (o que faz ao acreditar), retoma [repete] a possibilidade dela.⁶⁸⁴

Kierkegaard, deste modo, compreende esse movimento como essencialmente religioso. Para ele, essa possibilidade primeira, que é colocada por Deus, só pode ser repetida ou retomada pela fé: “A fé é o sentido que capta o devir”.⁶⁸⁵ E isto tanto no sentido do devir do mundo, a partir de um gesto divino e livre de criação, quanto no devir do paradoxal “fato absoluto”, que consiste no nascimento de Deus e sua

⁶⁷⁸ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 91, nota.

⁶⁷⁹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 102.

⁶⁸⁰ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 104.

⁶⁸¹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 112.

⁶⁸² Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, §31, acerca do *Dasein* como poder-ser.

⁶⁸³ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 112.

⁶⁸⁴ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 119.

⁶⁸⁵ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 117.

reconciliação com o homem pecador. E, se o devir pressupõe a possibilidade, a qual é o não ser do qual algo deveio, então é necessário um meio através do qual se capta o não ser, e este meio é a angústia, a qual é a verdadeira mediadora da passagem à fé, isto é, da conversão. É através da angústia que o nada entra na existência.

A angústia manifesta o estado de não ser, que empurra o homem para o arrependimento, para a consciência do nada da sua existência e ao mesmo tempo para a consciência de que ele “pode” mais; que ele paradoxalmente tem, como sua possibilidade, a eternidade. A força e a coragem para esse salto são providas pela fé, “a única coisa que consegue desarmar os sofismas do arrependimento”,⁶⁸⁶ fazendo com que este, que é um olhar para trás, torne-se “porém de tal maneira que exatamente por isso acelere a sua caminhada para a frente”,⁶⁸⁷ isto é, para a conversão em um homem novo. A fé possibilita “a repetição, por meio da qual se adentra a eternidade andando para frente”,⁶⁸⁸ e não “recuando”, como faziam os gregos. “No *instante* o homem se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não ser”.⁶⁸⁹

Deste modo, se no modelo socrático o discípulo nada devia ao mestre, pois aquilo que o mestre o auxilia a encontrar sempre já esteve sob sua posse, neste novo modelo, ao contrário, ele deve ao mestre *tudo*, pois antes do encontro ele propriamente não era. O amor do mestre “não deve ser apenas um amor que auxilia, mas um amor que engendra, através do qual ele gera o discípulo, ou melhor, aquele que já chamamos de o renascido, palavra empregada por nós para indicar a passagem do não ser ao ser”.⁶⁹⁰ Esta relação de dívida diante de tamanha graça, por sua vez,

não se deixa exprimir fabulando ou trombeteando, mas somente naquela paixão feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade. Quem quer que compreenda de outra maneira o paradoxo pode ficar com a honra de tê-lo explicado, honra que só adquiriu por não ter querido contentar-se com compreendê-lo.⁶⁹¹

Sendo a vinda do mestre até o discípulo um fato absolutamente gratuito e livre – encontro de liberdade e necessidade-, ele não pode ser propriamente explicado, do

⁶⁸⁶ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 127.

⁶⁸⁷ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 38.

⁶⁸⁸ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 97, nota.

⁶⁸⁹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 40.

⁶⁹⁰ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 52.

⁶⁹¹ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 86.

mesmo modo que a fé não pode ser obra do conhecimento, “pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico”.⁶⁹² A fé, deste modo, é o movimento em direção ao paradoxo, e se este movimento não pode ser obra do homem, é porque depende de um movimento anterior, no qual o paradoxo se coloca a partir de si mesmo. Este movimento primeiro é a encarnação do verbo divino: o paradoxo de que Deus veio a ser homem. É deste modo que a verdade vem ao homem, e que a eternidade entra no tempo. O mestre divino, por isso, é ele mesmo o paradoxo, e o momento no qual ele vem a ser é o instante no qual ocorre aquele “fato absoluto”, o instante no qual o eterno veio a ser. Este fato absoluto, paradoxal por definição, só pode ser compreendido pela fé.

A fé é a condição, trazida pelo próprio Deus, para a aproximação deste paradoxo. Um ponto de partida histórico para a consciência da eternidade, quando a “inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega”.⁶⁹³ A liberdade para o paradoxo, portanto, é, para o homem, a liberação do aprisionamento em si mesmo. Como este abandono de si mesmo não pode ser um produto de si mesmo, ele só pode se dar como paradoxo, como graça.

O que é então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos a categoria do movimento pela do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como o Absolutamente-Diferente, ele parece estar a ponto de se revelar; mas não é assim; pois a diferença absoluta a inteligência não pode nem pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ela usa a si mesma para tanto.⁶⁹⁴

A passagem acima ilustra perfeitamente o título de um dos *Discursos Edificantes*, citado acima, com o qual Kierkegaard encerra uma de suas obras: *Sobre o edificante na ideia de estar sempre errado diante de Deus*. Gadamer escolhe esta frase como encerramento de um artigo intitulado *Hermenêutica e Diferença Ontológica*.⁶⁹⁵ Apesar de o pensador dinamarquês não ser o tema do artigo, esta frase, afirma Gadamer, “pode justificar o sentido mais profundo da minha insistência no

⁶⁹² KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 87.

⁶⁹³ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 83.

⁶⁹⁴ KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 68.

⁶⁹⁵ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 81.

diálogo, no único espaço em que a linguagem é realmente viva”.⁶⁹⁶ A hermenêutica, assim como o diálogo, está fundada na diferença, e esta se mostra na finitude. Sobre a proximidade das questões levantadas por Kierkegaard e o projeto da hermenêutica da facticidade de Heidegger, exposta em uma preleção que teve a oportunidade de assistir, Gadamer relembra:

Visto em termos de história da palavra, o que deveria estar em questão a princípio com a palavra “facticidade” é o problema teológico que foi colocado pela síntese hegeliana entre fé e saber. Em contraposição a Hegel, a Igreja cristã precisou insistir na crença pascoal, no fato da ressurreição. A facticidade sublinha a fatualidade do fato.⁶⁹⁷

Esta é, como vimos, precisamente a questão de Kierkegaard. A obra *Migalhas Filosóficas* inicia-se com três questões:

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?

Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?

Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?

Essas perguntas, que colocam em questão a relação entre o histórico e o eterno, têm como pano de fundo a distinção entre verdades de razão e verdades de fato, expressa por Leibniz no número 33 da sua *Monadologia*:

Também há dois tipos de verdades: as de razão e as de fato. As verdades de razão são necessárias e seu oposto é impossível; e as de fato são contingentes e seu oposto, possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se-lhe a razão por meio da análise, decompondo-a em ideias e verdades mais simples, até alcançar as primitivas.

No número 29, Leibniz também chama estas verdades necessárias de verdades eternas:

Mas o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz possuidores da razão e das ciências, nos elevando a um conhecimento de nós mesmos e de Deus. É isto que, em nós, denomina-se Alma Racional ou Espírito.

O problema que se coloca para o cristianismo é que as verdades que o compõem estão entre as verdades de fato, isto é, estão no plano da contingência. Esse problema teria sido colocado por Lessing, que argumentava existir assim um abismo entre a razão e a fé cristã, o qual só poderia ser transposto por um “salto”, do qual ele se considerava incapaz. Para Kierkegaard, como vimos, este salto é

⁶⁹⁶ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 81.

⁶⁹⁷ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 73.

preparado pela angústia e proporcionado pela fé, que não está assentada em uma conclusão racional, mas em uma decisão – em última instância, divina (essa formulação nos remete diretamente a comparação com Aristóteles, que pensa a *φρόνησις*, o saber prático, como aquele movimento cujo ponto de chegada não é uma conclusão, mas uma decisão e, mais ainda, uma ação).

Esse pano de fundo se torna interessante se lembrarmos que Heidegger, dois anos após a publicação de *Ser e Tempo*,⁶⁹⁸ discute o problema da transcendência a partir dessas mesmas passagens de Leibniz, articulando explicitamente a transcendência e a “diferença ontológica”. O ponto de partida de Heidegger, neste texto, é o princípio de razão suficiente, que segundo Leibniz se aplicaria aos dois tipos de verdade, já que toda verdade se deixa reduzir a uma relação de identidade, mais precisamente em uma conexão entre um sujeito e um predicado. Deste modo, e “com uma remissão não justificada a Aristóteles”, a verdade é aqui fundamentalmente compreendida como verdade proposicional.

Como percebemos até aqui, essa concepção da verdade é, para Heidegger, derivada, pois só é possível afirmar algo sobre algo, se este algo se torna acessível na abertura ao ser. “A verdade proposicional está radicada em uma verdade *mais originária* (desocultamento), na manifestabilidade prepredicativa *do ente*, que denominamos *verdade ôntica*”.⁶⁹⁹ Esta verdade mais originária, desvelamento do ser ou verdade ontológica é a própria abertura do *Dasein*, que se descobre como transcendência ou diferença. Isto significa, por sua vez, que para Heidegger a transcendência está na própria existência, na facticidade do *Dasein*. Conforme prossegue Gadamer, para a hermenêutica da facticidade, “o que está muito mais em questão seria encontrar o enraizamento do questionamento filosófico no *Dasein* humano fático. Portanto, a facticidade visa ao ser aí do homem”.⁷⁰⁰ Neste sentido, o absolutamente diferente, o paradoxo, encontra-se no próprio existir fático. Deste modo, prossegue Gadamer,

a hermenêutica concentra-se em algo incompreensível. No entanto, isso sempre vale de algum modo para a hermenêutica. A hermenêutica encontra-se diante do vazio do incompreendido e do incompreensível, e,

⁶⁹⁸ Trata-se do ensaio *Da Essência do Fundamento* (GA 09).

⁶⁹⁹ HEIDEGGER, GA 09, p. 130.

⁷⁰⁰ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 73.

por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento e obrigada a compreender.⁷⁰¹

Deste modo, para Gadamer, a hermenêutica se funda na diferença, que ao mesmo tempo a desafia e a impulsiona a uma retomada, a um movimento constante de busca de sentido, que permanece provisoriamente entre o vazio do incompreensível e a provisoriedade do compreendido, que nunca se conclui:

Ao contrário, tem-se aí muito mais uma resposta ao desafio que sempre se renova de não se poder compreender algo que se mostra como algo espantosamente outro, alheio, obscuro – e talvez profundo que precisaríamos compreender.⁷⁰²

Não isso ou aquilo que não foi compreendido, mas o incompreensível puro e simples, o fato de estar aí, e, ainda mais, a incompreensibilidade de não ser: é isto que é projetado em vista do sentido. Aqui nos deparamos com as intelecções do jovem Heidegger que o tornaram um contemporâneo da influência de Nietzsche e da filosofia da vida. Trata-se da intelecção de que a vida não apenas desperta e desponta como uma semente e está por assim dizer aberta para todo ente, tal como a semente se abre na flor e no fruto. Foi assim que a metafísica pensou com Aristóteles o voũç e que Hegel pensou o espírito absoluto.⁷⁰³

A interpretação que coloca Aristóteles, juntamente com Hegel, no interior de uma tradição que sustenta uma concepção teleológica da realidade, tem em vista a tradição que se constitui após o surgimento do pensamento do ser na antiguidade grega e, mais precisamente, na pergunta pelo “ente enquanto ente”, colocada por Aristóteles na *Metafísica*. Neste sentido, a metafísica procura destacar o ser como objeto do questionamento, dando início a um processo de abstração. Posteriormente, como observa Gadamer, “o ser, que é assim independente e cindido de todas as predicções ou acidentes possíveis, foi formulado no conceito neoplatônico de “o absoluto”.⁷⁰⁴

É precisamente esta tradição que Lutero considera necessário destruir, por considerá-la encobridora da fé cristã originária, visão da qual Heidegger compartilha na preleção *Agostinho e o Neoplatonismo*. Conforme vimos, entretanto, se já no *Natorp-Bericht* Heidegger compartilha do intento de uma destruição da ontologia aristotélica e da sua cristianização, isso visa em primeiro plano a destruição do “Aristóteles interpretado à maneira tomista”, tradição na qual o próprio Heidegger foi

⁷⁰¹ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 73.

⁷⁰² GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 73.

⁷⁰³ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 73.

⁷⁰⁴ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 74.

educado.⁷⁰⁵ Neste sentido, é no próprio Aristóteles que Heidegger busca inicialmente apoio, mais precisamente na *Física*, a qual antecede a *Metafísica*. Com apoio no pensamento aristotélico sobre o movimento, Heidegger tentou “pensar juntamente com Aristóteles o ser supremo como mobilidade, e visou com isso um conceito de Deus, cuja essência é a mobilidade e que deixa todo ente ser presente”.⁷⁰⁶

Nesta visão, o movimento antecede e fundamenta a presença, colocando a “obra acabada” – o absoluto ou o sistema – como um momento derivado. Neste sentido, o ponto de partida de Heidegger é precisamente a crítica de Aristóteles a Platão na sua radicalizada concepção ontológica do movimento.

Quando Heidegger planejou seus esboços sobre a metafísica de Aristóteles, ele estava evidentemente tomado pelo fato de que o “ser” – quer ele seja vivente ou não – é mobilidade, é em movimento, isto é, é ἐνεργεία do δυνάμει ὄν. No pensamento de seus predecessores, Aristóteles elaborou e conquistou os meios conceituais que conseguem dizer o que o ser é, apesar do constante ser-outro que está em movimento.⁷⁰⁷

Esta apreensão do fenômeno do movimento do ser como um “constante ser-outro” afasta a *Física* daquela tradição metafísica e a compreende como uma investigação sobre a φύσις que, como dizia Heráclito, “ama esconder-se”, e isto justamente porque contém - e retém - em si mesma o princípio e o fim do seu vir a ser. Na medida em que “essa mobilidade” diz respeito “antes de tudo ao *vix motrix* do ente vivente”,⁷⁰⁸ Aristóteles pode ser afastado daquela tradição metafísica e se aproximar, de certo modo, da *Filosofia da Vida*, de cuja influência Heidegger foi um contemporâneo. Neste sentido, conforme observa Gadamer, Heidegger buscou retirar a metafísica de sua distância escolástica e reconduzi-la à vida, tentando considerá-la a partir do ὄν ἢ ὄν aristotélico, da ideia segundo a qual “o que quer que ‘ser’ seja, é preciso que haja a mobilidade que pertence ao ser”.⁷⁰⁹

A ideia aristotélica do movimento se converte no fenômeno fundamental da hermenêutica da facticidade, na medida em que a vida fática, em seu constante ser-outro, em sua própria abertura se mantém de certo modo fechada. A hermenêutica da facticidade, portanto, se funda na constância da diferença, na experiência do constante ser-outro. Em contraposição ao “ente enquanto ente” que se torna o “ser

⁷⁰⁵ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 76. Cf. também BERTI (item 3.3).

⁷⁰⁶ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 76.

⁷⁰⁷ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 78.

⁷⁰⁸ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 78.

⁷⁰⁹ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 76.

absoluto”, livre de qualquer acidente, Heidegger interpreta o *ὄν ἢ ὄν* aristotélico como o ente sujeito às adversidades e à necessidade de constante alteração e retomada, o “enquanto hermenêutico”.

A hermenêutica da facticidade encontra-se diante do enigma de o ser-aí jogado no aí interpretar a si mesmo, de ele projetar a si mesmo em vista de possibilidades, em vista do que advém e do que vem ao seu encontro. Heidegger tematizou esse “enquanto” como o ‘enquanto hermenêutico’.⁷¹⁰

Como complementa ainda Gadamer, “uma tal hermenêutica não segue manifestamente a curiosidade ávida por ordem, curiosidade com a qual o sistema de filosofia é ensinado nas cátedras”.⁷¹¹ Ou seja, essa hermenêutica não é mera curiosidade, mas uma tarefa de apropriação que brota da própria vida em sua facticidade. A interpretação do movimento da vida fática, portanto, embora encontre um forte amparo na apreensão aristotélica da *φύσις*, precisa ser concretizada em face de toda a dramaticidade da vida fática, que envolve o constante movimento de perda e o contramovimento de retomada. Este movimento se encontra descrito em Santo Agostinho, em relação com o qual vemos, em *Ser e Tempo*, a referência mais explícita à filosofia como tarefa, no duplo sentido de movimento descrito acima.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger encontrou no termo “cuidado” (*Sorge*) esse duplo aspecto da facticidade, que projetada se projeta, que já sendo pode ser. No §42, parágrafo que literalmente ocupa a posição central de *Ser e Tempo*, Heidegger chama a atenção para essa duplicidade de sentido que caracteriza o termo alemão “*Sorge*”, que possui ao mesmo tempo o sentido de preocupação, “esforço angustioso”, e também o de solicitude, entendida como entrega, empenho. O termo “cuidado” contém essa dúplice significação: significa preocupação, aflição, e também atenção, esmero, responsabilidade. A expressão “aos cuidados de” repete o duplo sentido de entrega como algo que, ao mesmo tempo em que é recebido, constitui uma tarefa: cuidar também significa providenciar, *executar*. Ao comentar esse dúplice significado, Heidegger acrescenta em uma nota:

A direção do olhar para o ‘cuidado’ na presente analítica existencial do *Dasein* surgiu para o autor em conexão com as tentativas de uma interpretação da antropologia agostiniana – isto é, greco-cristã – referida aos fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles.⁷¹²

⁷¹⁰ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 74.

⁷¹¹ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 74.

⁷¹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 199, nota.

Essa referência a Santo Agostinho se conecta com uma outra que tem lugar no §9, no qual se introduz a indicação formal de existência, que é a indicação formal por excelência, e em cuja *execução* consiste a tarefa de *Ser e Tempo*. Neste parágrafo, existência é previamente definida como o modo de ser que é sempre o meu, e cuja essência reside em seu “ter de ser”. Esta última determinação mantém o duplice significado acima referido: já sendo, por ser. Heidegger então cita Santo Agostinho:

Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? Decerto, eu trabalho aqui, trabalho em mim mesmo, transformei-me numa terra de dificuldades e suor copioso.⁷¹³

Neste ponto, o ser como “ter de ser”, como tarefa, assume uma nova duplice possibilidade: embora a existência sempre seja o seu projeto-lançado, uma tarefa de ser, ela pode assumir a si mesma como tarefa, visando a conquistar transparência quanto ao seu modo de ser. É precisamente porque pertence à facticidade da existência sempre já se ter dispersado de si mesma em seu mundo circundante, que ela pode querer repetir-se, isto é, retomar o seu ser da dispersão. Em outras palavras, é porque “o que é onticamente mais próximo e conhecido, é ontologicamente o mais distante”,⁷¹⁴ que pertence ao ser da existência a tarefa de buscar a si mesma.

Ao mesmo tempo, essa caracterização também exerce uma *função proibitiva*: ela serve para indicar uma tendência a ser evitada durante a busca, que é compreender-se impropriamente, isto é, a partir do ser do ente que se encontra onticamente mais próximo. Neste sentido, a referência a Santo Agostinho é mais uma vez imprescindível, pois é a partir das suas análises da “tentação” que Heidegger buscará determinar a mobilidade que caracteriza a decadência, na qual o *Dasein* se afasta de si mesmo, aprisionando-se em uma constante precipitação (*Absturtz*) em seu já interpretado si mesmo. Buscando se tranquilizar no já interpretado, “[...] o *Dasein* prepara para si mesmo a constante tentação de decair. O ser-no-mundo é *tentador*”.⁷¹⁵

Quando Heidegger afirma, acima, que se voltou para a análise do ser-no-mundo como cuidado a partir de uma relação entre a antropologia agostiniana e a ontologia aristotélica, ele se refere a uma articulação entre a mobilidade da decadência e da tentação, expostas por Agostinho, e a ontologia do movimento da

⁷¹³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X, Capítulo 16.

⁷¹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 199, nota.

⁷¹⁵ Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 177.

Física aristotélica. Estas interpretações sobre Agostinho estão documentadas na preleção *Agostinho e o Neoplatonismo*, proferida na Universidade de Freiburg em 1921. Outro elemento importante dessa análise do “cuidado” é que ela possibilitará pensar a vida como *procura*, e assim a sua apreensão enquanto pergunta.

O movimento de procura é o próprio movimento das *Confissões*. Conforme comenta Constantino Espósito, procurar a Deus “é o movimento mais radical da vida, em Agostinho, e é na urgência da procura diante de Deus que se revela o significado último do *confiteri* (ou da confissão)”.⁷¹⁶ A leitura fenomenológica de Heidegger se concentra no caráter ontológico desta procura, como um movimento constitutivo da vida do eu.

No Livro X das *Confissões*, Agostinho descobre o fenômeno da memória, a qual se mostra como um campo infinito, no qual se encontram as recordações, os conhecimentos adquiridos, e no qual o eu reencontra a si mesmo, nos seus atos já realizados, “no tempo e no lugar em que os realizei, nas afeições que senti realizando-os”.⁷¹⁷ Esta investigação pela memória leva Agostinho a uma notável experiência, a de que é possível lembrar, com alegria, de uma tristeza passada. Esse paradoxo se acirra quando Agostinho percebe que até mesmo o esquecimento pode estar presente na memória, visto que muitas vezes, para procurar, é necessário manter a lembrança de um esquecimento. Heidegger comenta esta passagem:

Oblivio possui caráter de *referência* (*bezughaft*) [...]: não ter presente – algo que tinha sido presente e que deveria ser agora – enquanto não ter presentemente disponível, ou seja, enquanto *ausência* de memória. Este ser-ausente que se encontra no sentido da referência é *apreendido* – por isso mesmo deve ser visto – como não-ser-aí [*Nichtdasein*], no sentido mencionado de não-ser-*praesto*, e mais precisamente com um caráter de realização (*vollzughaft*). Disso deriva a antinomia: se há *memória* – presentificação – não pode haver *oblivio*, e vice-versa. Se há *oblivio*, eu não sou capaz de presentificar, de modo que o próprio esquecimento – no tocante ao conteúdo – não há.⁷¹⁸

Esta aporia do esquecimento que se mantém na memória, que significa que esta tem em si inclusive aquilo que não possui, ou possui como ausente, é uma situação paradoxal e, no entanto, um pressuposto para qualquer busca, conforme a formulação do problema já dada no *Menon*, e que se torna ainda mais peculiar quando se trata de determinar o modo no qual faticamente já se está na busca, e, mais ainda,

⁷¹⁶ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 26.

⁷¹⁷ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X, 8.

⁷¹⁸ HEIDEGGER. GA 60, 189.

em uma busca sobre si mesmo. Aquele que se volta sobre si como uma pergunta está, para si mesmo, ausente ou presente?

Na *memória* estão presentes as inumeráveis imagens das coisas e tudo o que nós – meditando, ampliando-as, associando-as, elaborando-as – pensamos sobre elas: “penetrare amplum et infinitum”. Tudo isso pertence a mim mesmo, porém eu mesmo não o apreendo. Para ter a si mesmo, o espírito é demasiado estreito. Mas onde estará então aquilo que o espírito não apreende em si mesmo?⁷¹⁹

O modo de ser do eu que se busca, assim, constitui-se em um problema ontológico fundamental. Cabe ressaltar, entretanto, que esta ênfase ontológica é um acento da leitura de Heidegger. Neste sentido, conforme observa Espósito, a pergunta colocada por Agostinho “em que modo te procuro, Senhor?”⁷²⁰ é lida por Heidegger em pura referência ao modo de ser no qual a procura se faz possível, isto é, ao “como” da vida no procurar. Neste sentido, a pergunta seria assim colocada: que sou eu, para que possa procurar? Em outras palavras, aquele que procura tende inevitavelmente a colocar a si mesmo em questão. No caso da busca por Deus, a questão que se coloca é: em que modo o eu tem aquilo que procura, quando procura por Deus?

Procurar Deus significa procurar a vida, e procurar a vida tem o significado de uma *Bekümmernis um Leben*, da “preocupação da vida, ou melhor, da “inquietude do viver”, a inquietude *que* é o próprio viver como “cuidado”. De modo que o problema vai ser: se a *pesquisa* de Deus implica o modo em que a vida já o teve – enquanto procurado - então como se “tem” a vida beata, qual é o modo em que o eu já *possui* esta vida em si?⁷²¹

Para a busca da *beata vita*, dirá Santo Agostinho, é necessário que se tenha *notícia* da vida feliz. Para a pesquisa fenomenológica feita por Heidegger, o que está em questão é o ter-prévio e o sentido de execução (*Vollzugssinn*) da indicação formal, isto é, o modo no qual a vida executa a si mesma. Certamente, portanto, é digno de nota para Heidegger que na procura por Deus o que esteja em questão para a vida seja a sua própria plenitude, a *beata vita*, e isto a partir de uma indicação prévia em si mesma.

O que ela é: esta pergunta conduz ao *como* ela vem a ser tida. A *situação* de realização, existência própria. – Apropriar-se do “ter”, de modo que o ter se torne um “ser”.⁷²²

⁷¹⁹ HEIDEGGER. GA 60, p. 182.

⁷²⁰ SANTO AGOSTINHO. Confissões, Livro X, 20.

⁷²¹ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 31.

⁷²² HEIDEGGER. GA 60, p. 195.

Um exemplo oferecido por Santo Agostinho, como destaca Espósito, possibilitará a apropriação de Heidegger exatamente neste sentido: o eu tem notícia desta plenitude na experiência da alegria: da alegria “sou experiente na minha alma, quando estou alegre, e é presente sua notícia na minha memória”.⁷²³ É pela experiência da alegria que o “si mesmo” se experimenta em determinado modo, em determinado “como” do viver. O decisivo passa a ser o “como” experimentado na experiência, e não o conteúdo diante do qual se experimentou a alegria. Mais especificamente, a alegria da verdade.

O “como” de si mesma é o modo no qual a vida se possui. O conteúdo vem ao encontro sempre a partir de um modo de o eu encontrar-se a si mesmo. O “como” da experiência é, assim, a relação primária com o ser, e está referido àquele “enquanto hermenêutico” que, segundo Gadamer, substitui o “ente enquanto ente”.

Deste modo, conforme observa Espósito sobre o direcionamento dado por Heidegger, “o habitar de Deus na memória não deve ser entendido, mais uma vez, em sentido objetivo e de conteúdo, mas no sentido da autoatuação do si”.⁷²⁴ Para Heidegger, a pergunta não é onde encontro Deus, mas sim em que condições pode a alma ter esse encontro. Sob este aspecto, a tradução de Heidegger da célebre frase de Santo Agostinho “tarde te ame!” é emblemática:

Tarde cheguei ao nível da vida factual em que me coloquei em condição de te amar”.⁷²⁵

Essa autoatuação, entretanto, não deve ser compreendida simplesmente como atuação voluntária, pois, como vimos, a principal característica ontológica do ser como “cura” é a sua dúplici significação enquanto “entrega”: receber(-se) e doar-se. Em outras palavras, a vida age sobre si mesma na medida em que sofre esta ação. Trata-se, aqui, do mesmo paradoxo colocado pela memória do esquecimento. Mas aqui o tema da vida como facticidade assume a centralidade, e esse paradoxo é vivido na medida em que a vida como cuidado é um peso para si mesma. É neste sentido que Heidegger explora a ambivalência da *temptatio*, que pode significar tanto “tentação” quanto “prova”, mantendo aqui uma relação direta com a “experiência”, acima referida.

[...] próprio para não ser cheio de ti, Senhor, diz Agostinho (mas é uma motivação sobre a qual Heidegger cala), eu sou um peso para mim mesmo

⁷²³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, X, 21.

⁷²⁴ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 33.

⁷²⁵ HEIDEGGER. GA 60, p. 204.

– e é este “pesar” puro e nu que emerge na leitura de Heidegger, quase como se prescindisse do juízo que Agostinho oferece em relação à origem deste fenômeno. O caráter fundamental da vida factual não deve ser entendido como uma situação anterior que se torna objeto de uma preocupação existencial, e nesta seja tematizada e considerada; ao contrário, é somente no “cuidar” que o peso próprio do existir se manifesta, ou melhor, em definitiva, coincide com este, e constitui a sua dinâmica intrínseca, a verdadeira força de gravidade da vida existente.⁷²⁶

O que a *temptatio* mostra, mais especificamente, é uma tendência primária da vida, que “Agostinho chama de dispersão no múltiplo (*defluxos in multa*)”⁷²⁷, junto à qual, por outro lado, “a vida é marcada por uma específica retomada que – mediante a “continência” – conduz ao recolhimento da unidade do eu”.⁷²⁸ Nas palavras de Santo Agostinho:

É mediante a continência que somos recolhidos e reconduzidos à unidade da qual nos afastamos, perdendo-nos no múltiplo.⁷²⁹

Heidegger, entretanto, como insiste Espósito, converte esta condição, que em Santo Agostinho é um estado a ser superado, em uma determinação ontológica da vida. Na mesma medida em que a vida é provação, ela suporta a si mesma. Este movimento de afastamento e retomada, dispersão e recolhimento (*Zusammenhalten, continência*), é, para Heidegger, o próprio acontecer da vida, não como conteúdo, e sim “como” a experiência que a vida faz de si mesma.

Mas é, sobretudo, porque este “como” é um voltar-se para si mesma subjacente a qualquer experiência de um conteúdo, que Gadamer pode afirmar, acima, que há um movimento que sustenta toda e qualquer presença. Neste sentido, a análise da vida como tentação e inquietude adquire um papel positivo importante, porque mostra a natureza desta experiência que a alma faz de si. E isto também significa: o modo como a vida se mantém em si mesma ainda quando se dispersa. Pois, se como Heidegger afirma, acima, a vida se precipita sempre novamente no já interpretado, é porque ela, ao mesmo tempo, sempre já dele se diferenciou. Este duplo movimento, portanto, pode ser visto como dois modos de diferenciação: a vida difere de si mesma na medida em que se dispersa em seus conteúdos, mas se mantém e sustenta em si mesma na medida em que sempre já novamente é diferente deles. Portanto, dois movimentos, o de afastamento, de perda, e o movimento de procura de si mesma. Ela

⁷²⁶ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 34.

⁷²⁷ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 34.

⁷²⁸ ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 34.

⁷²⁹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, X, 29.

é sempre tendência e diferença, e nunca estabilidade. É neste sentido, conforme observa Espósito,⁷³⁰ que Heidegger toma a afirmação de Santo Agostinho sobre a “vida do homem”:

Na adversidade, desejo a prosperidade, e na prosperidade temo a adversidade. Entre estes dois extremos, qual será o termo médio onde a vida humana não seja tentação?⁷³¹

Como se pode perceber pelos comentários de Espósito, Heidegger procura reduzir a problemática agostiniana à vida fática. Isto poderia parecer, à primeira vista, paradoxal, visto que esta redução da problemática da transcendência à vida fática se faz eliminando precisamente aquele “Tu” a quem Santo Agostinho se confessa, isto é, o polo transcendente da relação. A primeira explicação de Heidegger para esta redução fenomenológica é dada tanto no curso sobre Aristóteles, imediatamente posterior a estas interpretações de Santo Agostinho, quanto na conferência de 1927 *Fenomenologia e Teologia*: a filosofia é por princípio ateia. Entretanto, além da atitude fenomenológica, um comentário de natureza ‘teológica’ feito por Heidegger na introdução de *Ser e Tempo* pode também ser esclarecedor sobre o seu modo de interpretar os textos religiosos. Ao comentar as recentes crises e transformações sofridas pelas ciências positivas, Heidegger afirma:

A *teologia* procura por uma interpretação mais originária do ser do homem em relação a Deus, interpretação que seja prescrita pelo sentido da fé mesma e que permaneça no seu interior. Lentamente ela começa a entender de novo a visão de *Lutero* de que sua dogmática repousa sobre um “fundamento” que não surgiu de um perguntar primário da fé e cuja conceituação não só é insuficiente para a problemática teológica, mas a encobre e desfigura.⁷³²

Nesta passagem, Heidegger faz novamente referência à visão de Lutero, que não procura repouso para a fé em fundamentos a ela extrínsecos, mas se concentra no “ser do homem em relação a”, isto é, no “sentido”. Assim compreendida, a redução que Heidegger faz da problemática de Santo Agostinho não é uma ruptura tão absoluta, mas uma diferença de ênfase; trata-se de uma redução fenomenológico-hermenêutica que, partindo do fato da busca, tenta determinar o *ser do homem na busca*, isto é, o seu sentido. Tal fenômeno é acirrado pelos paradoxos encontrados por Santo Agostinho, e Heidegger recorre à categoria aristotélica do movimento para

⁷³⁰ Cf. ESPÓSITO, Constantino. *Heidegger: de Agostinho a Aristóteles*, p. 35.

⁷³¹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X, Capítulo 38.

⁷³² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 10.

determiná-los ontologicamente. Se, entretanto, isto possibilita a destruição dos pressupostos neoplatônicos de Santo Agostinho, a descoberta protocristã da vida como historicidade também exige uma destruição da física aristotélica, tal como Lutero pregava.

Antes de voltarmos à articulação entre a mobilidade da vida e a física aristotélica, cabe retomar os fenômenos existenciais, levantados tanto por Kierkegaard quanto por Santo Agostinho, e que se colocam em relação com o movimento, e conseqüentemente com a Física. Podemos destacar, inicialmente, o fenômeno da memória – ligado ao paradoxo do *Ménon* - , que levanta alguns paradoxos, como a necessidade de um “ter” prévio para iniciar qualquer investigação ou busca, o que pressupõe que o eu esteja de certo modo além de si mesmo e, por outro lado, esteja ao mesmo tempo aquém de si mesmo, isto é, ausente de si, necessitando buscar-se. Essa presentificação da própria ausência ou não ser, apreendida por Kierkegaard através da angústia, é o pressuposto para o movimento existencial, e só pode ser superada pela graça, mais especificamente por um salto, cuja força não provém das faculdades humanas, mas, por assim dizer, de uma potência passiva, a paixão da fé. O movimento da vida fática, por sua vez, como simultânea paixão e ação, é descrito por Santo Agostinho e se encontra implícito no duplice significado da “cura”, apontado por Heidegger em *Ser e Tempo*: o projetar-projetado, autoexecução da vida fática, isto é, sua dação como atuação. E, finalmente, cabe ressaltar que ao tomar esses fenômenos como constitutivos da vida fática, isto é, imanentes, Heidegger procura salvá-la enquanto movimento, visto que nestes dois pensadores cristãos, assim como na ética aristotélica, a inquietude existencial encontra sentido no repouso:

[...] porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso.⁷³³

Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou.⁷³⁴

O que há de comum em ambos os movimentos é o estado de repouso visado no criador. E Heidegger, na medida em que quer pensar a vida *essencialmente* como movimento, precisa pensá-la como aquilo no qual o movimento “se” dá - o duplice

⁷³³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, I, 01.

⁷³⁴ KIERKEGAARD. *O Desespero Humano*, p. 338.

significado de “cuidado”: o *Dasein* recebe e se entrega ao ser-no-mundo. Isso se encontra especialmente na φύσις, pois, como vimos, nela se encontra o princípio e o fim do próprio movimento; ela se movimenta a partir de si mesma. Isso significa, por outro lado, que ela é, enquanto movente, o motor e o movido, o produtor e o produzido. “Assim, Aristóteles de repente descobre que tem uma nova definição para movimento, a atualização e o levar ao fim das capacidades ativa e passiva indivisivelmente unidas”.⁷³⁵ É neste sentido que Heidegger se volta novamente para a *Física* aristotélica buscando pensar a vida fática como movimento.

Neste sentido, entretanto, haverá uma destruição tanto do platonismo de Santo Agostinho quanto da teleologia de Aristóteles, que encontra repouso na θεωρία. Ao mesmo em que a vida deve ser compreendida como movimento, este precisa ser compreendido a partir do movimento da vida. A vida deverá ser o movido-movente a partir do qual se compreenderá o movimento - “mas é de tal modo que, precisamente pelo apreender, “é” o que apreende, e apreende o que ‘é’⁷³⁶-, isto é, como peso para si mesma no seu ser fático, e não como o voũs aristotélico:

Somente a νόησις como puro θεωρεῖν satisfaz a ideia suprema da atividade pura. O verdadeiro ser do homem se temporaliza na realização pura da σοφία, permanecendo sem preocupações mundanas, com tempo (σχολή) e de uma maneira puramente inteligível junto às ἀρχαί do que sempre é.⁷³⁷

o voũs – enquanto inteligir puro – se encontra em sua atividade genuína quando renuncia a toda ocupação *prática* e quando *simplesmente* se limita a inteligir; em segundo lugar, o inteligir puro é como tal a atividade que, na medida em que tem em/à vista o puramente inteligível, chegou a seu fim; é uma atividade que não somente não se detém, mas que é justamente *movimento* enquanto chegou ao seu fim.⁷³⁸

4.4.4 A *Física* de Aristóteles: do movimento ao tempo

Em *Ser e Tempo* Heidegger é bastante sucinto sobre a mobilidade própria do *Dasein*. Entretanto, na preleção de 1924 *Os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*⁷³⁹ encontramos uma tentativa explícita de pensar essa mobilidade tomando a κίνησις, na física aristotélica, como “fio condutor para a interpretação do

⁷³⁵ KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 301. Trata-se da problematização realizada no início do Livro III da Física.

⁷³⁶ HEIDEGGER. GA 61, p. 61. Cf. item 3.2.1, acima.

⁷³⁷ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72. Cf. item 3.2.2, acima.

⁷³⁸ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 72.

⁷³⁹ GA 18.

Dasein humano”.⁷⁴⁰ Mais especificamente, essa investigação levará à equiparação entre κίνησις e ἐνέργεια, sendo esta, mais propriamente, identificada com a mobilidade específica da vida. Segundo Heidegger, “Ἐνέργεια é talvez o caráter-de-ser mais fundamental da doutrina aristotélica do ser”.⁷⁴¹ Conforme o esclarecimento subsequente, o termo tem uma relação com obra, ἔργον, de modo que, quando se pergunta qual é o ἔργον do ser humano, pergunta-se pela realização, pelo fazer no qual mais propriamente o homem vive o seu ser-humano. Conforme vimos na discussão final sobre o diálogo *O Sofista*, Aristóteles – juntamente com o mundo grego – se decide, quanto a esta questão, pelo βίος θεωρητικός, que constitui a εὐδαιμονία: “A felicidade é a atividade da alma segundo a virtude perfeita (εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ’ἀρετὴν τελείαν)”.⁷⁴²

No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles havia diferenciando dois tipos de ações segundo o fim que lhes corresponde, momento no qual ele faz a primeira distinção entre os tipos de fins: Alguns são atividades (ἐνέργεια), e outros separados destas, são obras (ἔργον). Estes, mais precisamente, são o resultado das ações, e não elas tomadas em si mesmas. E como há uma hierarquia entre ambos os tipos de fins, Aristóteles conclui na *Ética a Nicômaco* que toda ação que é buscada em vista de algo outro deve, em algum momento, encontrar fim em algo desejado e buscado por si mesmo. Caso contrário a busca “seguiria até o infinito, de modo que o desejo seria vazio e vão”.⁷⁴³

Conforme prossegue Heidegger, “há dois diferentes modos de ocupações (*Besorgen*, tradução de Heidegger para πράξις), que se diferenciam segundo o caráter-de-ser daquilo que constitui o τέλος”.⁷⁴⁴ Retomando essa distinção feita por Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco* entre ἐνέργεια e ἔργα, Heidegger explicita estes dois tipos de τέλη. Estes últimos - ἔργα - são as obras (*Werke*), cuja característica é que eles παρ’ αὐτάς, eles permanecem ao lado do fazer, da ocupação, eles são o que sobra (*abfallen*; resulta, resta) do fazer que chega ao fim. O exemplo utilizado por Heidegger é a arte da sapataria: o sapato é aquilo que resulta da manufatura, separando-se dela. Esta normalmente é a característica daquilo que é

⁷⁴⁰ HEIDEGGER. GA 18, p. 273.

⁷⁴¹ HEIDEGGER. GA 18, p. 43.

⁷⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1102a 5. Cf. item 3.4.10.3, acima.

⁷⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a 20.

⁷⁴⁴ HEIDEGGER. GA 18, p. 71.

útil. Como exemplo contrário, Heidegger menciona a caminhada (*Spazierengehen*), cujo “τέλος reside na πράξις”, que Heidegger traduz como ocupação (*besorgen*).

Pelo fato de que eu me mantenho na ocupação (*ich mich im Besorgen aufhalte*), esta ocupação chega ao fim. A propriedade (*Eigentlichkeit*) do ser-pronto, do sair caminhar, funda-se em como eu caminho. São dois diferentes modos da ocupação diferenciados segundo o caráter-de-ser daquilo que constitui o τέλος.⁷⁴⁵

O primeiro elemento a ser destacado destas passagens é a utilização dos termos “*abfallen*” e “*Eigentlichkeit*”, respectivamente, para caracterizar o tipo de tipo de τέλος que caracteriza a manufatura do sapato, ou seja, um exemplo extraído do âmbito da ποίησις e da τέχνη, ao qual se contrapõe um exemplo de ação (πράξις) que é o seu próprio fim, ou seja, visa a si mesma, e não a um resultado externo. Os termos utilizados por Heidegger evocam claramente os fenômenos da “decadência” (*Verfallen*) e da propriedade (*Eigentlichkeit*), que aparecerão depois em *Ser e Tempo*.

Entretanto, há aqui uma diferença em relação às análises feitas por Heidegger sobre essas mesmas passagens da *Ética a Nicômaco* na prelação sobre *O Sofista*. Primeiramente, porque aqui o objetivo é compreender a πράξις a partir do movimento, o que exigirá uma articulação mais explícita com a *Física* e a *Metafísica*. Neste sentido, cabe começar explicitando uma remissão à *Metafísica*, com a qual essa análise de Heidegger dialoga implicitamente. Na passagem abaixo, Aristóteles estabelece, também a partir dos diferentes tipos de τέλος, uma distinção entre movimento (κίνησις) e atividade (ἐνέργεια, *ato*):

Dado que as ações (πράξεων) que têm um termo (πέρας) nenhuma é um fim (τέλος) por si, mas tendem a alcançar um fim, como por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza; e dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações, pelo menos não são ações perfeitas (τελεία), justamente porque não são fins. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado. Alguém vive bem quando já tenha vivido bem, é feliz quando já tenha sido feliz. Se não fosse assim, seria preciso existir um termo final, como ocorre quando alguém emagrece: nos casos citados, ao contrário, não existe termo final: ao mesmo tempo se vive e se viveu. Dentre estes processos, os primeiros são chamados movimentos (κίνησις), enquanto os segundos são chamados atividades (ἐνέργεια).⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ HEIDEGGER. GA 18, p. 71.

⁷⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1048 b 18-34.

Antes de mais nada, cabe ressaltar que o termo “ações”, acima, como é frequente na *Metafísica*, não é utilizado no sentido específico que teremos na *Ética a Nicômaco*, e inclui os modos do “fazer” em geral, como o produzir e o pensar. A partir da passagem citada, percebemos que há uma relação entre os tipos de fim (τέλος) e o movimento (κίνησις) ou atividade (ἐνέργεια) que leva a ele. Se o fim é uma obra (ἔργον), esta marca o seu limite ou termo (πέρας), a partir do qual o movimento se extingue e a obra (ἔργον), sobrando (*abfallen*) após o movimento, subsiste autonomamente (*eigenständig*). Por outro lado, se a própria ação é o fim, esta consiste em uma atividade (ἐνέργεια), que nada mais é que uma ação perfeita, porque sempre já alcançou o fim. O movimento, ao contrário, nunca o atinge, porque o advento do fim marca a sua extinção, seu limite (πέρας), sendo, por isso, sempre uma ação imperfeita (ἀτελής).

De fato, todo movimento é imperfeito (ἀτελής): por exemplo, o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir. Esses processos são movimentos e são claramente imperfeitos: não é possível que caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, construa e já tenha construído, advenha e já tenha advindo, receba movimento e já o tenha recebido, pois estas coisas são diferentes. Ao contrário, alguém viu e vê ao mesmo tempo, e também, pensa e pensou. Chamemos, portanto, atividade ἐνέργεια este último tipo de processo e movimento κίνησις o outro.⁷⁴⁷

Na leitura desta última passagem, o que mais chama a atenção é que Aristóteles utiliza como exemplo de movimento (κίνησις) o caminhar, precisamente a ação utilizada por Heidegger como exemplo de atividade (ἐνέργεια). Este deslocamento de Heidegger está em conformidade com o seu objetivo declarado no início do capítulo da preleção, que consiste em transpor a distinção aristotélica entre κίνησις e ἐνέργεια, tomando o movimento como “fio condutor para a interpretação do ser-aí humano”.⁷⁴⁸ E o modo como isso ocorre é o mesmo que estava presente nas análises fenomenológicas de *Santo Agostinho*: a vida se volta sobre si mesma no “como” do viver. Ou seja, trata-se de uma mudança de intencionalidade. “A propriedade (*Eigentlichkeit*) do ser-pronto, do sair caminhar, funda-se em como eu caminho”.⁷⁴⁹

Os termos escolhidos por Heidegger na preleção dialogam diretamente com os utilizados por Aristóteles na *Metafísica*: Aristóteles escolhe a visão e o pensamento

⁷⁴⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1048 b 18-34.

⁷⁴⁸ HEIDEGGER. GA 18, p. 273.

⁷⁴⁹ HEIDEGGER. GA 18, p. 71.

como exemplos de atividades (ἐνέργειαι), isto é, “movimentos perfeitos” porque, na medida em que estas ações visam a si mesmas, elas já estão prontas tão logo tenham começado; elas se completam e se perfazem em seu próprio ato. O exemplo do caminhar como fim em si mesmo, proposto por Heidegger, encontra essa expressão de perfeição no modo como utilizamos a expressão “fazer uma caminhada”, a partir do verbo caminhar no particípio passado, e que encontra formulação semelhante na expressão alemã “*einen Spaziergang machen*”. Heidegger se vale dessa forma verbal para exprimir que a ação de “ter feito uma caminhada” (*daß ich spazierengegangen bin* – destaque-se, neste caso, a conjugação no *Perfekt*) já é satisfeita *caminhando*, tão logo eu esteja fora, ao ar livre, sem a necessidade, para que a caminhada *seja feita*, de andar um trecho determinado (*eine bestimmte Strecke laufe*), delimitado por dois pontos fixos de partida e de chegada. A propósito, que Heidegger tenha escolhido o “caminhar” como contraexemplo ao pensamento e à visão, está em conformidade com o objetivo declarado de interpretar a ἐνέργεια do homem como πράξις, e não como θεωρεῖν.

Em articulação com as distinções acima Heidegger também interpreta o conceito aristotélico de “enteléquia”: trata-se da atualidade (*Gegenwart*) do que está pronto, do “estar presente de algo enquanto fim”. Mais especificamente, interpretando a classificação de Aristóteles, acima, segundo a qual o movimento é imperfeito porque se extingue com o vir a ser do seu fim (τέλος), que ao mesmo tempo constitui para ele um limite (πέρας). A presença deste τέλος, portanto, como ser-pronto, constitui a ἐντελέχεια, “no sentido do último ponto, que está pronto, τέλος como estar-pronto. ἐντελέχεια: isto que se mantém em seu ser-pronto, que em sentido próprio está aí”.⁷⁵⁰

Há ainda a enteléquia pura (ἐντελεχεια μόνον), um segundo sentido de enteléquia, que consiste no puro estar presente de algo, como sempre já pronto, “que exclui toda potência (δύναμις), algo atual que está simplesmente presente, sem que nunca tenha sido produzido”.⁷⁵¹ Neste sentido, Heidegger pode afirmar que os entes são encontrados no mundo segundo duas possibilidades: o ente que está aí “como pura presença” (*reine Gegenwart*), ou, diferentemente, “como ἐντελεχείαι e além disso (*und dazu*) δυνάμει ὄν”.⁷⁵² A partir destas definições é possível compreender a definição de movimento oferecida na *Física*:

⁷⁵⁰ HEIDEGGER. GA 18, p. 296.

⁷⁵¹ HEIDEGGER. GA 18, p. 296.

⁷⁵² HEIDEGGER. GA 18, p. 295.

O movimento (κίνησις) é a atualidade (έντελέχεια) do ente em potência (δύναμει ὄντος) enquanto tal.⁷⁵³

Heidegger traduz a passagem do seguinte modo: “O movimento é a έντελέχεια, presença do sendo-aí, enquanto do podendo-ser-aí, e mais precisamente a presença, desde que possa ser aí”.⁷⁵⁴ O termo “Gegenwart” aqui utilizado significa “presente”, e, acrescenta Heidegger, no sentido de estar sendo atualmente percebido, “presente agora”, “na medida em que a αἴσθησις é sempre no agora”.⁷⁵⁵ Portanto, o ente em potência (δύναμει ὄντος) é perceptível (atual) no movimento, na medida em que este é o vir a ser. Da mesma forma, esse movimento é pressuposto no ente que está aí atualmente (έντελεχεία), na medida em que se pressupõe que ele veio a ser, isto é, que ele atualizou uma potência (δύναμει). E, ainda sob um outro aspecto, o movimento possibilita perceber no ente que está aí presente uma potência, algo a ser atualizado. Isso significa que também uma falta (στέρησις)⁷⁵⁶ pode ser percebida, isto é, a “atualidade de uma ausência”, de algo que ainda não está aí.

A maioria das coisas são, na medida em que estão aí, nunca plenamente aí para mim, mas sempre caracterizadas pela *ausência* (*Abwesenheit*), pelo *não-ser-assim* (*Nicht-so-Sein*), como elas propriamente poderiam e deveriam. O ser do ser-aí do mundo se sustenta no “mais ou menos”.⁷⁵⁷

Esse “mais ou menos”, portanto, possui uma relação fundamental com o estar em movimento do ente no mundo e constitui, segundo Heidegger, uma espécie de imprecisão, uma “*medianidade*” (*Durchschnittlichkeit*)⁷⁵⁸, na qual este é compreendido. Esta caracterização permite uma relação direta com o ponto de partida e o método da *Metafísica*, que toma a referência, na linguagem cotidiana, ao “mais ou menos” sábio,⁷⁵⁹ para partir em direção aos pressupostos fundamentais dessas vagas concepções. Também fica claro, mais uma vez, como este procedimento foi incorporado na hermenêutica da facticidade e no vocabulário de *Ser e Tempo*. Neste ponto, a propósito, as análises formuladas em *Ser e Tempo* ajudam a compreender as interpretações da *Física* que Heidegger faz na sequência.

⁷⁵³ ARISTÓTELES. *Física*, 201 a 10.

⁷⁵⁴ HEIDEGGER. GA 18, p. 313: “Die Bewegung ist die έντελέχεια, Gegenwart des Daseienden, als des Daseinkönnenden, und zwar die Gegenwart, sofern es da sein kann”.

⁷⁵⁵ HEIDEGGER. GA 18, p. 313.

⁷⁵⁶ Cf. HEIDEGGER. GA 18, p. 311.

⁷⁵⁷ HEIDEGGER. GA 18, p. 311.

⁷⁵⁸ HEIDEGGER. GA 18, p. 311; itálico de Heidegger.

⁷⁵⁹ Cf. item 3.4.7.

Essa “atualização de uma ausência”, esse “mais ou menos” que caracteriza as interpretações fáticas, isto é, o movimento dos entes encontrados no mundo, pode ter uma função positiva, seja quando se recorda de algo, trazendo-o à memória, ou, de modo mais específico, porque é o que possibilita ou até mesmo exige o decidir e o agir no mundo em geral, isto é, seu ser-descobridor, tanto como πράξις quanto como ποίησις. É neste último sentido, e em proximidade com a interpretação da “possibilidade” em *Ser e Tempo*, que a análise de Heidegger prossegue, exemplificando mais concretamente o sentido positivo do ainda-não que caracteriza a potência (δύναμις) como podendo significar “é utilizável para”... (*ist verwendbar für...*).⁷⁶⁰

Desenvolvendo o exemplo, Heidegger observa que um pedaço de madeira, que está aí presente (*vorhanden liegt*) em uma oficina, pode ser utilizável para fazer uma caixa. “Este poder-ser da madeira sugere este poder-ser-caixa. Desde que ele esteja aí, a madeira está em movimento”.⁷⁶¹ É com base nesta distinção, segundo Heidegger, que Aristóteles pode na sequência “definir também o movimento como ἐνέργεια. Ἐνέργεια como um modo de ser-aí não significa outra coisa que o estar-em-trabalho de algo. A madeira que está sendo aí como uma coisa é utilizável para uma caixa. Estar aí como caixa e estar aí como utilizável para... não é o mesmo”.⁷⁶² Este ser-δυνάμει (δυνάμει-Sein) enquanto determinação positiva do aí é o seu caráter-de-ser como significância (*Bedeutsamkeit*), que é o modo o primário de encontro com o mundo.⁷⁶³

Ou seja, o fenômeno do movimento está em estrita relação com a possibilidade de diferenciação ontológica, assim como com a possibilidade de articulação entre os entes em um determinado âmbito de ser. Este movimento, como vimos, está insinuado nas coisas presentes (ἐντελέχεια). A partir daqui, começa a ficar claro o intuito de Heidegger. Após ter interpretado, inicialmente – e aparentemente contrariando Aristóteles – πράξις como ἐνέργεια, e tendo agora mostrado a centralidade do movimento para a manifestação do ser como poder-ser no ente presente, o próximo passo consiste em articular a ἐνέργεια-πράξις com o movimento, visando a uma apreensão mais específica e positiva do ser como poder-ser, isto é, a partir de si

⁷⁶⁰ Cf. HEIDEGGER. GA 18, p. 313.

⁷⁶¹ HEIDEGGER. GA 18, p. 313.

⁷⁶² HEIDEGGER. GA 18, p. 314.

⁷⁶³ HEIDEGGER. GA 18, p. 300.

mesmo, e não do ente presente. Enquanto a έντελέχεια é o ente presente como ser-pronto, a

ένέργεια, ao contrário, συντείνει προς τήν έντελέχειαν, se estende até o fim (*spannt sich aus zum Ende*) também um caráter do ser-aí, mas de tal modo que o ente [...] *não está aí em seu ser-pronto*; ένέργεια: o caráter de ser do *ser-apreendido no tornar-se-pronto (im Fertigwerden Begriffenseins)*. [...] Somente quando se percebe isso, é possível ver o que é o movimento: o ser-aí de um ente, que é no seu *tornar-se pronto*, mas que ainda não é pronto. Ένέργεια é κίνησις mas não έντελέχεια. Κίνησις é um modo do ser-aí, interpretado na ένέργεια.⁷⁶⁴

No ente-pronto (έντελέχεια), o vir a ser está pressuposto, e com isso o poder-ser e o movimento. Na ένέργεια, é o vir a ser enquanto tal que é atualizado; a ênfase recai sobre o “tornar-se” (*werden*). Este poder-ser se abre na medida em que a ένέργεια, a πράξις, não está *no fim*, mas *em direção ao fim*. Não como uma simples presença, mas como uma abertura. É nesta abertura que o movimento se deixa apreender, interpretar. Ela é a “atividade” na qual o movimento se efetiva, se atualiza, a partir de si mesmo, e não da presença que o extingue. Na medida em que se volta sobre si mesma, a πράξις executa uma atividade, descobre concretamente o ser como poder-ser, concretamente o vir a ser: “o poder-ser é atual (*gegenwärtig*) no estar-em-trabalho (*In-Arbeit-Sein*), na medida em que o carpinteiro o tem sob a mão”.⁷⁶⁵

Portanto, o movimento como “ainda não” do ente que é aí se mostra positivamente a partir da ένέργεια. “Estendendo-se até o fim”, ela abre a extensão na qual se dá o movimento: mantém aberta a extensão “entre” o “ainda não” e o fim, na qual podem ter lugar as possibilidades concretas de cada ente. Ou seja, ένέργεια torna apreensível o ser como poder-ser (*Seinkönnen*).

O poder-ser enquanto sendo-aí, não pensado, planejado, sugerido, mas se encontrando no mundo à volta.⁷⁶⁶

Κίνησις enquanto como do aí. Este κίνησις ένέργεια: o como do ser-aí enquanto ser-em-trabalho. Movimento, ένέργεια, não aniquila a possibilidade, mas precisamente a mantém (*erhält*), constitui o seu aí: — a possibilidade ativa (*die tätige Möglichkeit*).⁷⁶⁷

Se consideramos que “estar em repouso (*vorhanden in Ruhe*) é apenas um caso limite do movimento”⁷⁶⁸ – a άκίνησία - mas que “não se encontra fora dele”,⁷⁶⁹

⁷⁶⁴ HEIDEGGER. GA 18, p. 296.

⁷⁶⁵ HEIDEGGER. GA 18, p. 313.

⁷⁶⁶ HEIDEGGER. GA 18, p. 378.

⁷⁶⁷ HEIDEGGER. GA 18, p. 378.

⁷⁶⁸ HEIDEGGER. GA 18, p. 314.

⁷⁶⁹ HEIDEGGER. GA 18, p. 383.

então não apenas o utilizável, mas também o subsistente só se deixa pensar plenamente a partir da ἐνέργεια, isto é, da πράξις. Esta interpretação do movimento a partir da πράξις antecipa o desenvolvimento que será dado em *Ser e Tempo*: o *Dasein*, enquanto poder-ser em virtude de si mesmo (πράξις, ἐνέργεια), constitui a abertura do contexto de significância no qual o ente útil (*Zuhandenes*) e o subsistente (*Vorhandenes*) podem vir ao encontro. Deste modo, a investigação que toma o movimento como “*fio condutor para a explicação do ser do Dasein humano*”⁷⁷⁰ está em conexão com a investigação que procura pensar o ser a partir da πράξις:

Ἐνέργεια um caráter de ser totalmente destacado, talvez o mais fundamental, um como do ser em um sentido totalmente destacado. Ele significa o estar-em-obra mesmo (Im-Werke-Sein selbst). Se nossa expressão *Wirklichkeit* (*realidade*) não fosse tão batida (*abgegriffen*), seria uma tradução excelente. Ἐνέργεια um como do ser, um tal ser do caráter-de-ser da πράξις, portanto o como da ocupação (*Besorgen*).⁷⁷¹

Nesta passagem se evidencia que Heidegger, ao mesmo tempo em que vê a possibilidade de uma interpretação mais originária do “ser do *Dasein* humano” a partir do movimento, percebe a insuficiência dos conceitos tradicionais para apreendê-lo. Conforme vimos acima, isso exige um deslocamento da presença, do ente pronto, para o ativo poder-ser, o tornar-se, o que coloca como tarefa uma apreensão positiva do ser-possível, a qual será o objetivo principal de *Ser e Tempo*, que já na introdução declara: “mais alta que a realidade (*Wirklichkeit*) está a *possibilidade*”.⁷⁷²

Em *Ser e Tempo*, como vimos, a tentativa de uma apreensão positiva do ser-possível se dá com o ser-para-a-morte. Este é definido nos mesmos termos que a ἐνέργεια, como aquilo que não é *no fim*, mas para o fim (*zum Ende*). Ao contrário da ἐντελέχεια, o ente que chegou ao fim no seu estar-pronto, a ἐνέργεια, [...] se estende até o fim (*spannt sich aus zum Ende*). Em termos bastante semelhantes Heidegger diferencia a mobilidade do *Dasein* do movimento do subsistente, em *Ser e Tempo*:

A mobilidade da existência não é o movimento de um subsistente. Ela se determina a partir da extensão do *Dasein*. Damos o nome de *acontecer* do *Dasein* essa específica mobilidade do *se-estender estendido*.⁷⁷³

⁷⁷⁰ HEIDEGGER. GA 18, p. 273; itálico de Heidegger.

⁷⁷¹ HEIDEGGER. GA 18, p. 70.

⁷⁷² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 38.

⁷⁷³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 375. “Die Bewegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das *Geschehen* des Daseins”.

Como o próprio Heidegger enfatiza neste contexto, uma interpretação precisa desse “se-estender estendido” do *Dasein* pressupõe uma análise da temporalidade da existência. Por outro lado, os momentos até aqui destacados nos mostram que esta análise da temporalidade, em *Ser e Tempo*, pressupõe o confronto com a teoria aristotélica do movimento. E isso porque, conforme veremos a seguir, tanto para Aristóteles quanto para Heidegger, é a partir do movimento que se coloca a questão do tempo. E, assim como é em confronto com a concepção aristotélica do movimento que Heidegger desenvolve a compreensão da vida humana como mobilidade, é também em confronto com a teoria aristotélica do tempo que Heidegger desenvolve a compreensão do sentido da existência como temporalidade.

Conforme comenta Escudero,⁷⁷⁴ é durante as interpretações da *Física* aristotélica que Heidegger estabelece uma diferença entre “movimento” (*Bewegung*) e “mobilidade” (*Bewegtheit*), sendo o primeiro uma característica comum a todos os entes físicos, e a segunda uma determinação ontológica da vida. A elaboração dessa mobilidade especificamente humana é feita por Heidegger através de uma “destruição dos pressupostos ontológicos da concepção aristotélica de movimento, especialmente o pressuposto teleológico segundo o qual todo movimento está dirigido por uma causa final e a determinação do movimento como uma passagem da potência ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) ao ato ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$)”.⁷⁷⁵

Mais precisamente, o que deve ser destruído é a compreensão teleológica da existência. Esta compreensão, por sua vez, deriva da $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$; conforme dirá Heidegger em um texto imediatamente posterior a *Ser e Tempo*, “o ser, que é compreendido no comportamento produtivo, é precisamente o ser em si do ente pronto”.⁷⁷⁶ No fundo, o que está em questão é apreender a $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ em sua originalidade, isto é, a partir de si mesma, e não a partir da $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, cujo predomínio é o fundamento oculto da compreensão de ser como “presença” nas suas variadas configurações (*Vorhandenheit*, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$).

Os haveres e os bens disponíveis, os bens, se mostram como o ente puro e simplesmente, em grego $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Ainda na época de Aristóteles, em um momento em que a $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ já tinha adquirido um significado terminológico teórico-filosófico fixo, essa expressão tinha ao mesmo tempo significado de haveres, estado de posse, fortuna. O autêntico significado pré-filosófico de $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ainda se manteve. De acordo com isso, ente significa o mesmo

⁷⁷⁴ Cf. ESCUDERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*, p. 88.

⁷⁷⁵ ESCUDERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*, p. 93.

⁷⁷⁶ HEIDEGGER. GA 24, p. 160.

que *disponível presente à vista* (*vorhandenes Verfügbares*). *Essentia* é apenas a tradução literal de οὐσία. Essa expressão *essentia*, que se utiliza para o ser-o-que, para a realidade, exprime ao mesmo tempo o modo de ser específico do ente, sua disponibilidade, ou como também dizemos, sua presença à vista (*Vorhandenheit*; subsistência), que Ihe é própria com base em seu ter sido produzido.⁷⁷⁷

A passagem acima se encontra na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*,⁷⁷⁸ ministrada em 1927, e na qual e na qual Heidegger se ocupa detidamente com os capítulos da *Física* dedicados ao problema do tempo. Heidegger ressalta que a primeira questão colocada por Aristóteles, no seu ensaio sobre o tempo, é justamente acerca da sua negatividade intrínseca – ou seja, um fenômeno que desafia o primado ontológico da presença. Trata-se de uma das aporias colocadas por Aristóteles no início do livro IV da *Física*, a saber, se o tempo pertence ao ente ou ao não ente:

acerca de se o tempo é algo presente à vista (*Vorhandenes*) ou não muito mais um μή όν (não-ser), essa última determinação parece ser a mais natural como resposta. Como é que o tempo como um todo deveria se achar presente à vista, como é que ele poderia ser uma οὐσία, uma vez que suas partes, as partes que o constituem, mostram-se como não sendo (*nichtseiend sind*), e, em verdade, de uma maneira diversa?! Pertencem ao tempo o passado e o futuro. Aquele *não é mais*, este *ainda não é*. Passado e futuro possuem o caráter de uma nulidade (*Nichtigkeit*).⁷⁷⁹

O tempo não pode aparecer como substância, visto que as partes que o constituem não são: o futuro ainda não é e o passado já não é mais. Uma alternativa seria, então concebê-lo a partir do agora, mas este também parece ser atingido pela mesma aporia, pois o “agora” é a cada vez outro.

Isso mostra, entretanto, que o tempo está em relação com o movimento, já que movimento, para Aristóteles, possui o sentido de alteração, “transformação (*Umschlag*), ou melhor, transição (*Übergang*) de algo para algo”. Segundo Heidegger, a partir dessa ideia de passagem de algo para algo Aristóteles teria permitido conectar movimento com o tempo.

Entretanto, embora o tempo seja algo que se dá com a movimento, ele não se identifica com o movimento, pois o movimento ou mudança se dá nas mais variadas coisas de diferentes modos, ao passo que o tempo passa sempre da mesma forma, de modo contínuo. Resta saber exatamente o que, na relação com movimento, é o

⁷⁷⁷ HEIDEGGER. GA 24, p.153.

⁷⁷⁸ GA 24.

⁷⁷⁹ HEIDEGGER. GA 24, p. 331.

tempo. Heidegger destaca a definição de Aristóteles: o tempo é o movimento contado, e mais precisamente “contado no horizonte do anterior e do posterior” (ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).⁷⁸⁰

Esta definição se torna bastante concreta se consideramos que cotidianamente obtemos o tempo a partir do relógio, o qual numera o movimento dos ponteiros. Percebemos que o ponteiro do relógio passa de um ponto ao outro, e experimentamos esta passagem entre dois pontos determinados, o anterior e o posterior, na medida em que mantemos parado o primeiro ponto como um antes, e esperamos o posterior como um depois. Entretanto, se o ponteiro do relógio para, dizemos que ele ficou parado por um determinado tempo, o que significa que o movimento continua, sugerindo que o tempo existe independente do movimento. Este problema parece se desfazer se lembrarmos, entretanto, que o repouso não exclui o movimento, mas é apenas um caso limite deste. Mas isso deve significar, por outro lado, que aquilo a partir de que o movimento é medido ou contado não são os pontos fixos percorridos pelos ponteiros, ou seja, o fato de que o tempo em repouso também possa ser contado mostra que devemos diferenciar a extensão temporal da espacial.

Entretanto, se a definição do tempo não se faz a partir do espaço, então ela parece ser tautológica, pois embora a compreensão do tempo a partir do “antes e depois” possa fazer sentido ordinariamente, ela não poderia valer como uma definição, pois a compreensão dos conceitos de “antes” e “depois” parece depender de uma definição do tempo.

Segundo Heidegger, embora Aristóteles utilize com frequência a expressão “antes e depois” no sentido espacial, na *Física* o sentido predominante é temporal, e Aristóteles⁷⁸¹ afirma sobre os termos da expressão que eles “têm uma distância (*Abstand*) em relação ao agora”.⁷⁸² Essa observação de Aristóteles dá a Heidegger o ponto de partida para uma reflexão sobre a natureza do agora:

[...] no em seguida (*Dann*) já está sempre compensado um agora-ainda-não, assim como no outrora (*Damals*) ele também se acha compensado como um agora-não-mais. O agora é o limite para aquilo que passou e para aquilo que está por vir.⁷⁸³

⁷⁸⁰ ARISTÓTELES. *Física*, 219 b.

⁷⁸¹ ἀπόστασις πρὸς τὸ νῦν, cf. *Física*, 223a 5.

⁷⁸² HEIDEGGER. GA 24, p. 349.

⁷⁸³ HEIDEGGER. GA 24, p. 337.

O agora que é contado é limite, ele constitui o tempo. Entretanto, com uma peculiaridade que o faz diferente do modo como os pontos constituem a linha. Através do agora o tempo se mantém coeso em si (*zusammengehalten*), contínuo, ou seja, no agora se funda sua constância (*Stetigkeit*) específica, do mesmo modo que é a partir do agora que o tempo se deixa destacar (*auseinandernehmen*), desmembrar, diferenciar, na medida em que se deixa articular em um agora-ainda-não e um agora-não-mais. O agora contado no movimento é *a cada vez um outro* (*jeweils ein anderes*), mas é sempre agora. Na medida em que o agora inclui em si a sua própria diferenciação em direção aos dois lados do seu não ser, o não-mais e o ainda-não, ele articula e limita (*begrenzt*) o tempo, no sentido de que serve de limite entre o antes e o depois, que sempre já se estenderam a partir dele. É neste sentido, segundo Heidegger, que se deve compreender a afirmação de que o tempo é contado sempre a partir do agora: não como um somatório de pontos isolados, mas como a extensão do próprio agora, que ultrapassa a si mesmo. A extensão característica do agora é a sua dimensionalidade, esta transição em dois sentidos. Deste modo, enquanto transição, ele sempre já fez a passagem entre o antes e o depois, pois ele é essa passagem. Somente uma imaginação espacial poderia pensar no agora como dois pontos isolados, exigindo um terceiro para fazer a mediação entre eles: o agora, como unidade do tempo, não é um conjunto de pontos a serem ligados, mas a própria passagem entre o antes e o depois.

Que o tempo seja um “contínuo” se deve a essa natureza do agora: ele é a unidade básica do tempo, e isso não no sentido das “peças” menores que sobram após o desmonte de uma obra, mas porque o tempo, por mais desmembrado que seja, mantém a mesma natureza, a natureza do agora. Isso significa que o agora se deixa articular em sua amplitude: podemos considerar o agora como “agora nesta hora”, “agora neste segundo”. E, de fato, fazemos essa modulação constantemente, embora perdendo de vista a natureza dimensional desta extensão, que é sempre já uma transição “de algo para algo”, isto é, do anterior para o posterior.

Esta natureza do contínuo, a propósito, é o argumento formulado por Aristóteles para refutar a aporia colocada pelos Eleatas, a qual, na anedota contada por Kierkegaard, fora, de outra maneira, também refutada por Diógenes. Entre os argumentos contra a possibilidade do movimento estava a afirmação de que, sendo

uma distância infinitamente divisível em pontos, e sendo o movimento a passagem entre dois pontos, todo movimento deveria percorrer infinitos pontos, o que seria impossível. Adaptando e resumindo o argumento para a o tempo, se poderia concluir que a passagem entre esses pontos é igualmente impossível. A análise de Aristóteles do tempo como contínuo desfaz esse argumento, na medida em que mostra que a unidade básica do tempo, o agora, não é um ponto, mas uma passagem. O agora, em sua constante diferenciação, é sempre uma unidade de passagem, de transição, “ele é um contínuo do fluxo temporal”, e não um “pedaço” dele.⁷⁸⁴ Do mesmo modo não pode o movimento ser decomposto em um conjunto de elementos imóveis, mas em unidades de movimento. Estas unidades não são propriamente partes do tempo, mas, enquanto *exemplo*, o todo do tempo.

Esse modo específico de divisão, portanto, exige uma nova explicação sobre o distinto modo de ser “limite”, assim como do modo de ser “numérico” que Aristóteles atribui ao tempo. O agora não limita o tempo no mesmo sentido em que vimos, por exemplo, que o ente pronto, na ποιήσις, é um limite (πέρας), ou seja, o último ponto no processo de produção. Essa era, como vimos, a definição de enteléquia. Segundo Heidegger, é precisamente porque o agora não é, para Aristóteles, limite em seu sentido principal, isto é, enquanto τέλος, mas em um sentido incidental, que Aristóteles o caracteriza não como πέρας (limite), mas como número (ἀριθμός). A diferença entre ambos é que o limite é constitutivo daquilo que ele limita, ao passo que o número é independente do conteúdo (*Sachhaltigkeit*) daquilo que ele limita. Por essa razão, o número pode limitar, no sentido de determinar (*bestimmen*), igualmente qualquer ente em movimento, medindo-o como uma unidade de transição, ou seja, fixando a duração de uma transição. Esse poder ser medido pelo tempo é a intratemporalidade, estar no tempo. “O tempo não pertence ele mesmo ao movimento, mas o abarca (*umgreiffen, περιέχεται*)”.⁷⁸⁵ É neste sentido que os entes matemáticos, por exemplo, não são abarcados pelo tempo, pois eles não estão em movimento e tampouco em repouso; eles simplesmente não têm o movimento entre as suas possibilidades.

O tempo é, caso permaneçamos junto à imagem do abarcar, aquilo que se acha *mais além, fora* (*weiter draußen*) em relação aos movimentos e a todo ente que se movimenta ou repousa. Ele abarca ou *envolve* (*umhalten*) o que se movido e o em repouso. Nós o denominamos com uma expressão cuja

⁷⁸⁴ HEIDEGGER. GA 24, p. 352.

⁷⁸⁵ HEIDEGGER. GA 24, p. 356.

beleza se pode contestar: o tempo tem o caráter de um *in-vólucro* (*Um-haltes*), na medida em que move o ente, o movido e o em repouso.⁷⁸⁶

A expressão criada por Heidegger, acima, corresponde a uma palavra inexistente na língua alemã, formada a partir do verbo “halten”, que significa “manter”, e da preposição “um”, frequentemente utilizada por Heidegger para designar o modo de ser no mundo (*umgehen, Umwelt, Umsicht*). Além de indicar mudança, esta preposição é também utilizada na língua alemã para indicar as horas (ex.: *um 13:00 Uhr*), e isoladamente significa “à volta”, “em torno”. Na língua portuguesa, podemos talvez ilustrar este significado com a expressão sinônima “entorno”, relacionada com o verbo “entornar”, que além do sentido de circundar, significa principalmente transbordar, e é neste sentido que Heidegger pretende utilizar o verbo “umhalten”: como aquilo que abarca, alcança porque se “estende até”, e não como aquilo que contém.

O tempo é, neste sentido, o “horizonte” no qual, com base em seu caráter de transição, se torna possível mensurar o “desde ... até” de um movimento. Este horizonte já está sempre dado com o movimento, nele implicado. “Onde o movimento é experimentado, o tempo se desvela (*enthüllt*)”.⁷⁸⁷ Neste sentido, o horizonte temporal abarca todas as coisas do mundo. Mas, se considerarmos que o movimento significa mudança em geral, isso significa que podemos experimentar o tempo mesmo em situações nas quais não se constata corpos em movimento, como na escuridão. Segundo Aristóteles, isto não interrompe a experiência do tempo, porque a alma está de certo modo em movimento, e experimentamos o tempo em nossa própria alteração. Neste sentido, por outro lado, o tempo parece ser subjetivo, o que levará Aristóteles a uma aporia, que consiste em saber se existiria o tempo sem a alma:

Existiria tempo se não existisse a alma? Porque se não pudesse haver alguém que numere tampouco poderia haver algo que fosse numerado, e em consequência não poderia existir nenhum número [...] Porém se nada a não ser a alma ou a inteligência da alma pode numerar por natureza, resulta impossível a natureza do tempo sem a natureza da alma [...].⁷⁸⁸

Por outro lado, pondera Aristóteles, o tempo parece ser o mais objetivo dos objetos, presente em todos os lugares:

É também digno de estudo o modo em que o tempo está em relação com a alma e por que se pensa que o tempo existe em todas as coisas, na terra,

⁷⁸⁶ HEIDEGGER. GA 24, p. 356.

⁷⁸⁷ HEIDEGGER. GA 24, p. 358.

⁷⁸⁸ ARISTÓTELES. *Física*, 223a 25.

no mar e no céu. Acaso porque o tempo é uma propriedade ou um modo de ser do movimento, já que é o seu número, e todas estas coisas são móveis, pois estão em um lugar, e o tempo e o movimento estão juntos [...]?⁷⁸⁹

Segundo Heidegger, Aristóteles deixa essa questão em aberto, dando origem a uma aporia que levará ao surgimento da separação entre tempo subjetivo e objetivo, e que atravessará a história do pensamento ocidental.⁷⁹⁰ Este é, cabe lembrar, um dos principais problemas que incidem sobre a formação do jovem Heidegger, que abordou esse tema em 1915 no seu trabalho de habilitação à docência,⁷⁹¹ inserindo-se então no debate emergente no neokantismo e na filosofia da vida, sobre a possibilidade de uma fundamentação da diferença entre ciências históricas e ciências naturais. A formulação mais elaborada deste problema chega até Heidegger através das investigações de Dilthey e York, em conexão com os quais *Ser e Tempo* apresenta a tese, no final do §77, de que só é possível decidir sobre a diferença entre estes dois âmbitos após a elaboração de uma ontologia fundamental, ou seja, após a obtenção de um conceito de ser que inclua o ser do *Dasein* (ente histórico) e o do ente subsistente.

Sobre o fato de Aristóteles deixar a questão em aberto, Heidegger parece considerar que o autor, na *Física*, mais interessado no movimento do ente intramundano, contenta-se com a descoberta da intratemporalidade, isto é, no modo como horizonte temporal abrange e determina este ente. Entretanto, a determinação do tempo enquanto tal, isto é, o “como” do tempo e sua relação intrínseca com a alma, são tocadas apenas tangencialmente.⁷⁹² É precisamente neste sentido que Heidegger pretende desenvolver a investigação, a saber, a relação entre o tempo como transcendência que abarca o ente intramundano, e a alma (*Dasein*) como transcendência em direção ao mundo:

está muito mais além de todo objeto e, ao mesmo tempo, é muito mais internamente (muito mais subjetivamente) do que todo sujeito, isto é, do que toda alma (porque a temporalidade como transcendência é a abertura). Já aludimos anteriormente ao fato de que o fenômeno do mundo anuncia algo deste gênero. Na medida em que o *Dasein* existe, ou seja, é em um mundo, todo subsistente (*Vorhandenes*) é necessariamente intramundano e abarcado pelo mundo. Nós veremos que, de fato, o fenômeno do tempo, concebido em um sentido mais originário, está em conexão

⁷⁸⁹ ARISTÓTELES. *Física*, 223a 16.

⁷⁹⁰ Cf. VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p. 120.

⁷⁹¹ HEIDEGGER. *O Conceito de Tempo na Ciência Histórica*. Sobre esse contexto, cf. Capítulo 1.

⁷⁹² HEIDEGGER. GA 24, p. 359.

(*zusammenhängt*) com o conceito de mundo e, com isso, com a *estruturado-Dasein* mesma.⁷⁹³

Essa conexão do tempo com a alma, segundo Heidegger, apontada por Aristóteles, foi muito mais acentuada por Santo Agostinho. “Em comparação, as investigações aristotélicas são conceitualmente mais fortes e rigorosas, enquanto Agostinho vê mais originariamente algumas dimensões do fenômeno do tempo”.⁷⁹⁴ Santo Agostinho, como vimos, expõe a vida em sua dinamicidade interna, isto é, no drama da facticidade. A vida é essencialmente dinâmica, em primeiro lugar, porque é essencialmente inquietude e cuidado:

Na adversidade, desejo a prosperidade, e na prosperidade temo a adversidade. Entre estes dois extremos, qual será o termo médio onde a vida humana não seja tentação?⁷⁹⁵

A pergunta pelo termo médio diante da indeterminação e oscilação da vida parece já sugerir a ética aristotélica, que define a virtude como o termo médio entre o excesso e a falta, do qual é impossível uma determinação *a priori*.⁷⁹⁶ Dada esta natureza indeterminada da vida, que se estende e oscila entre os extremos, “há muitas maneiras de errar, mas apenas uma de acertar”.⁷⁹⁷ Já nos termos aristotélicos do movimento, tal como vimos, podemos descrever essa oscilação “entre dois extremos” como uma indissociabilidade entre potência e ato, que faz com que a vida, por si mesma, nunca seja plena, mas sempre tendenciosa e inquieta. Nos termos aristotélicos temporais, por sua vez, podemos articular essa oscilação entre dois extremos com o ser constantemente outro do agora, que com seus dois braços se estende em direção aos dois lados do não-ser.⁷⁹⁸ Santo Agostinho captou essa estreita relação entre a essência do tempo e a sua tendência à própria nulidade, em uma reflexão que conclui o capítulo *O que é o tempo?*, das *Confissões*:

Como então podem existir esses dois tempos, o passado e o futuro, se o passado já não existe e se o futuro ainda não chegou? Quanto ao presente, se continuasse sempre presente e não passasse ao pretérito, não seria tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como podemos afirmar que existe, se sua razão de ser é aquela pela

⁷⁹³ HEIDEGGER. GA 24, p. 370.

⁷⁹⁴ HEIDEGGER. GA 24, p. 338.

⁷⁹⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X, Capítulo 38.

⁷⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1137b 30.

⁷⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1106b 30.

⁷⁹⁸ HEIDEGGER. GA 24, p. 331. Formulação de Lotze, citada por Heidegger.

qual deixará de existir? Por isso, o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir.⁷⁹⁹

A conexão entre o tempo e a vida será precisamente essa: ambos só existem na medida em que tendem à sua extinção. Assim como a totalidade do tempo só pode ser apreendida a partir da “plenitude do agora”, isto é, considerando-o como o estender-se em direção ao fim, também a totalidade do *Dasein*, isto é, o seu acontecer, só se deixa apreender na sua “específica mobilidade”, o “se-estender estendido”⁸⁰⁰ em direção ao seu não ser, isto é, no seu ser-para-a-morte.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que a origem do tempo como uma sequência subsistente de infinitos agoras provém do *Dasein* decadente e fugidio, que não quer ser temporal, finito, e por isso foge do tempo. Ao assumir, entretanto, que assim como o tempo constantemente passa, ele constantemente surge, o *Dasein* é forçado, em princípio, a admitir o mesmo em relação ao seu si mesmo, que constantemente advém como unidade do que é e foi.

A temporalidade ecstático-horizontal se temporaliza *primariamente* a partir do *futuro*. A compreensão vulgar do tempo, vê, ao oposto, o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e mesmo no puro agora, amputado de sua estrutura plena e chamado de “presente”. Do que se segue ser em princípio impossível elucidar ou mesmo derivar *a partir desse agora* o fenômeno ecstático-horizontal do *instante* que pertence à temporalidade própria.⁸⁰¹

Apropriado em sua estrutura plena, como vimos, o agora não é um ponto subsistente, mas o limite desde o qual a temporalidade se estende. A partir desta estrutura em sua plenitude, o tempo não é uma linha subsistente infinita em seus dois lados, mas uma extensão finita que, como ser para o fim, se estende aos dois lados do seu não ser. Fugindo da sua finitude, o *Dasein* tenta tornar o tempo subsistente, isto é, indiferente. Ao assumi-la, o *Dasein* assume que ele mesmo é temporal. O instante, neste caso, é o seu aí, que em sua transcendência estende o horizonte no qual o ente vem ao encontro enquanto algo. O sentido deste “enquanto”, em última instância, é o de uma extensão temporal.

⁷⁹⁹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, Livro XI, Capítulo 14. Esse trecho segue-se imediatamente à longa passagem citada por Heidegger na abertura do tema *Tempo e Temporalidade* (GA 24, p. 324), na preleção de 27; ambas as passagens somadas contemplam todo o capítulo 14 do Livro XI das *Confissões*.

⁸⁰⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 375.

⁸⁰¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 427.

Este horizonte temporal, portanto, é finito, e é justamente enquanto finito que ele é transcendente: não como aquela linha subsistente que se estende infinitamente, mas como o ἄπειρον, que só se deixa compreender propriamente a partir do ilimitado do agora como extensão, ou, conforme afirmava Heidegger sobre o ser para a morte, aquela possibilidade “sempre maior”, porque se estende à pura e simples “sem medida” impossibilidade de si mesma. Neste sentido, a possibilidade é maior que a realidade, pois como pura e simples abertura, a possibilidade não encontra medida no real.

Essas análises possibilitam uma nova interpretação da passagem da *Física* na qual Aristóteles sugere que o tempo é infinito:

O movimento parece ser um dos contínuos, e o primeiro que se manifesta no contínuo é o infinito. Por isto frequentemente acontece que quem define o contínuo utiliza a noção de ‘infinito’, já que entende por contínuo o que é divisível até o infinito.⁸⁰²

Heidegger traduz esta passagem com uma série de comentários, na preleção de 1924,⁸⁰³ utilizando termos que trazem elementos que permitem articulações entre as análises da πράξις, de Santo Agostinho e do ser para a morte. O contínuo (*Stetig*), segundo Heidegger, é aquilo que se mantém coeso (*in sich zusammenhält*). É no contínuo que o infinito (*Grenzenlose*, ilimitado) se mostra em primeiro lugar “na medida em que o contínuo se mostra como aquilo no qual uma διαίρεσις não chega a um fim; a determinação positiva do συνεχές (contínuo) é exatamente que ele é ἄπειρον (ilimitado), como se o συνεχές não fosse outra coisa que o εἰς ἄπειρον διαιρετόν”.⁸⁰⁴

Se lembrarmos das interpretações de Heidegger na preleção sobre *O Sofista*, a πράξις também é um exemplo daquilo que tem como objeto o indeterminado, ilimitado. Heidegger analisa este ponto enfatizando um momento importante da constituição do silogismo prático, e frequentemente desconsiderado. Trata-se da escolha da premissa menor do silogismo, que é o reconhecimento da situação concreta, e que recolhe, em uma unidade e no tempo certo no vir a ser da ação, o fim visado, o próprio agente e as circunstâncias concretas. Este momento é de extrema complexidade, justamente porque o âmbito πράξις, que é a situação concreta, pode,

⁸⁰² ARISTÓTELES. *Física*, 200 b 15.

⁸⁰³ GA 18.

⁸⁰⁴ HEIDEGGER. GA 18, p. 292. Sobre o *nous* prático como constatação do ἄπειρον, cf. item 3.4.10.2.

do ponto de vista puramente formal, ser analisada até o infinito.⁸⁰⁵ A situação da ação é o ponto último (ἔσχατον) ao qual chega uma deliberação, ponto no qual o λόγος jamais chegaria por si mesmo. Por isso, a deliberação (βουλευέσθαι) que tem lugar na φρόνησις pressupõe uma espécie de simples constatação (νοῦς πρᾶκτικῶς, αἴσθησις) que determina o momento em que a discussão (λογίζεσθαι) silencia e se interrompe, enquanto o agir como tal se inicia. Este ponto é o “aí” da ação, que é o limite entre o λόγος e o agir. “Trata-se de um último olhar sobre o estado de fato, mas não um puro olhar, e sim um *olhar circunvisivo*”.⁸⁰⁶ Esse último olhar, que reconhece ao mesmo tempo situação e o tempo oportuno da ação, é perfeitamente definido, em ambos os sentidos, pelo termo alemão *Augenblick (instante)*, que traduz o καιρός grego. É neste sentido que o instante é sempre decisivo: ele é o limite entre o *ainda não* e o *já não mais*, que, se estendendo, constitui o aí do agir, em seu sentido temporal e situacional.

A φρόνησις é visualizar desta vez, do concreto ser-desta-vez da situação instantânea. Ela é enquanto αἴσθησις o lance do olhar, o lance de olhos instantâneo com vistas ao respectivamente concreto, que sempre pode ser como tal diverso.⁸⁰⁷

Neste mesmo sentido é possível interpretar a análise do ser para a morte como possibilidade na qual o *Dasein*, antecipando-se e saltando por sobre todo cálculo e falatório, vem a si no momento oportuno, isto é, próprio, “evitando tornar-se velho demais para as suas vitórias”. Trata-se exatamente de uma decisão para a possibilidade sem medida, na qual o *Dasein* vem ao seu aí como abertura que se constitui no instante que divide as duas direções da sua nulidade: ser lançado (aí) para a morte.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger admite que a analítica existencial chega a esta estrutura precursora antecipadora do ser para a morte orientada por uma contraposição, em certa medida formal, à estrutura da fuga que caracteriza o *Dasein* cotidiano. Por este motivo, as análises subsequentes buscarão, no ser concreto da existência, um testemunho fenomênico da decisão acima descrita, em cuja abertura o ser-aí se mostra como meu. Tal fenômeno será atestado pela consciência (*Gewissen*),

⁸⁰⁵ Aqui ganha concretude a anedota de Diógenes, que refutava os Eleatas decidindo-se para o agir, enquanto estes argumentavam a impossibilidade do início do movimento em virtude da infinita divisibilidade do espaço.

⁸⁰⁶ HEIDEGGER. GA 19, p. 163.

⁸⁰⁷ HEIDEGGER. GA 19, p. 164. Die φρόνησις ist das Erblicken des Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. Sie ist als αἴσθησις der Blick des Auges, der Augenblick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann. gegenwärtig ist.

termo que Heidegger também utilizou em preleções dos anos 20 para traduzir a φρόνησις aristotélica.⁸⁰⁸ “a φρόνησις não é senão a consciência posta em movimento, que torna transparente uma ação. Não se pode esquecer a consciência”.⁸⁰⁹ Tal como Heidegger interpreta neste contexto, a φρόνησις teria um potencial ontológico constitutivo do agente, que embora possa ser enfraquecido e encoberto em seu ser mais próprio por meio das paixões, é sempre novamente descoberto pela consciência.

Em *Ser e Tempo*, é esta manifestação da consciência que descobre e desmascara o (não sendo) si mesmo do *Dasein* escondido no impessoal, desvendando um estar-em-dívida originário, isto é, a responsabilidade em sentido ontológico, que destrói a indiferença do *Dasein* quanto ao seu próprio ser – quanto ao que foi e ao que pode ser. Independentemente da vontade do *Dasein* e mesmo contra esta vontade, a consciência emerge como um apelo que vem do ser do *Dasein* para que ele seja si mesmo, desvelando-o como o destinatário intransferível do ser ao qual foi entregue. Isto significa, ao mesmo tempo, como aquele que tem o próprio ser faticamente em jogo nas possibilidades que se lhe oferecem exigindo uma decisão concreta. Este apelo da consciência é descrito por Heidegger como uma voz, que fala unicamente enquanto silêncio, forçando o *Dasein* igualmente a silenciar diante da abertura do seu ser que o reivindica enquanto si mesmo.

A estrutura do apelo da consciência se conecta com a do ser para a morte. Somente o *Dasein* que se sabe determinado pela possibilidade de ser ou não ser pode se sentir convocado como responsável pelo seu ser em uma decisão concreta. E é só porque ele sabe estar como um todo nesta possibilidade, que ele pode sentir toda a sua existência reivindicada por um apelo para ser si mesmo. E, somente porque o *Dasein* é estruturalmente ser para o fim é que ele pode, avançando até a última possibilidade, ver-se como passado. A pergunta moral: o que devo fazer? Só faz sentido para quem está consciente da finitude, consciente de que passa, ou melhor, para aquele que, desde o seu futuro mais radical, iminente e indeterminado, pode ver a si mesmo como passado. Isso possibilita e exige uma decisão concreta, uma repetição ou retomada, na medida em que o *Dasein* descobre que naquilo que ele está fazendo ele mesmo está acontecendo. Nesta breve descrição do apelo da

⁸⁰⁸ Cf. item 3.4.4

⁸⁰⁹ HEIDEGGER. GA 19, p. 56.

consciência e suas conexões com ser para a morte, podemos perceber uma semelhança com a estrutura da *πρᾶξις* acima exposta: em ambos os casos, trata-se de uma situação na qual a fala encontra seu limite, restando ao *Dasein* apenas ser. Trata-se de uma abertura, que não oferece solo para apoiar dedutivamente uma conclusão, um acabamento, mas que, diante do colapso do *λόγος*, exige um outro modo de *des-fecho*: uma decisão, que para Kierkegaard é um salto, e para Aristóteles, uma ação. Para Heidegger, uma resolução:

Esse assinalado modo próprio de estar-aberto (*Erschlossenheit*) atestado no *Dasein* mesmo através da sua consciência – o calado projetar-se no encontrar-se da angústia para o mais-próprio ser-culpado –, é o que denominamos *ser-resoluto* (*Entschlossenheit*).⁸¹⁰

O ser-resoluto, que poderia ser literalmente traduzido a partir do termo “desfecho”, nada mais é do que esta retomada ou repetição da existência, uma apropriação do que o *Dasein* já é, um ser finito no mundo junto ao ente intramundano e com outros. Não há uma alteração do conteúdo do ser no mundo, mas do “como”, uma modalização intencional para a singularidade. Por isso, esta apropriação não significa um isolamento que exclui o outro, mas a condição para que também o outro possa ser compreendido como outro singular, do mesmo modo que é apenas silenciando em si mesmo que o *Dasein* pode ouvir o outro enquanto tal.

Mas esse ser aberto próprio modifica, então, de modo igualmente originário, o ser descoberto do “mundo” nele fundado e o ser aberto do *Dasein*-com os outros. O “mundo” utilizável não se torna um outro em seu “conteúdo”, o círculo dos outros não é substituído por outro e, no entanto, o ser compreensivo e ocupado com o manual e o ser-com preocupado com os outros são agora determinados a partir de seu poder-ser-si-mesmo mais próprio. [...] Somente o ser-resoluto para si mesmo leva o *Dasein* à possibilidade de deixar que os outros “sejam-com” em seu poder-ser mais próprio e este na abertura precursora e libertadora da preocupação-com-os-outros. O *Dasein* resoluto pode se tornar “consciência” dos outros.⁸¹¹

4.5 RADICALIZAÇÃO DA *πρᾶξις* E ONTOLOGIA: O UM E O MÚTIPLA

O ser-resoluto (*Entschlossenheit*) é o conceito no qual culmina a radicalização da *φρόνησις* na analítica existencial. Trata-se da abertura da situação concreta do *Dasein*, isto é, daquela situação que, diante da sua própria finitude (ser para a morte), o *Dasein* pode reconhecer como sua. Conforme explica Heidegger, neste

⁸¹⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 297.

⁸¹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 298.

reconhecimento simultâneo de que o fim, a situação e o ser que estão em jogo são seus, não há uma alteração do conteúdo do ser no mundo, mas do “como”. Em última instância, é esse o sentido da redução fenomenológica operada por Heidegger ao longo da analítica, e diante da qual alguns comentadores apontam uma tendência à imanência, seja quando se trata da apropriação de autores da tradição cristã, seja da ética aristotélica - sobre este último ponto, como vimos, Jaques Taminiaux faz a crítica mais direta, cuja retomada, em alguns pontos, pode ser útil para melhores esclarecimentos sobre a apropriação interpretativa e o próprio projeto filosófico de Heidegger. A primeira dessas críticas acusa Heidegger de uma contradição, na medida em que pretende corrigir a deficiência da ontologia tradicional da *Vorhandenheit*, cuja origem estaria na *πoίησις* grega, mas realiza tal destruição tomando como apoio a *πρᾶξις*, outra categoria grega. Essa crítica fica bastante enfraquecida se observarmos que Heidegger, desde o início, aborda a ontologia aristotélica de modo ambivalente, considerando-a predominantemente determinada pela própria visão de mundo grega do ser como presença constante, e em confronto simultâneo, também crítico, com a tradição cristã, que na sua vivência primitiva teria descoberto o ser como temporalidade radical. A radicalização da *πρᾶξις* aristotélica passa por esses dois elementos, e em confronto crítico com ambos. A descoberta cristã da temporalidade, e da radicalização do homem interior, possibilitaria compreender temporalmente a vida fática, ao passo que a descrição da *πρᾶξις* baseada no rigor investigativo e conceitual aristotélico possibilitaria compreendê-la filosoficamente. É nesse constante intercâmbio entre o movimento interior e as categorias ontológicas que se dá esta apropriação. Porque Heidegger, logo após a preleção sobre a fenomenologia da religião, silencia sobre o cristianismo e inicia um longo confronto com Aristóteles, a maioria dos comentadores considera que Heidegger abandona as análises do cristianismo para buscar maior concretude junto à descrição aristotélica da facticidade. Segundo o que acabamos de afirmar, essa visão é parcial, o que pode ser verificado no fato de que nas primeiras preleções de Heidegger sobre Aristóteles as referências a Santo Agostinho, Kierkegaard e Lutero, embora em pequeno número, ocorrem em momentos essenciais.⁸¹²

⁸¹² *Natorp-Bericht*, GA 61, GA 63.

Em outra de suas críticas, Taminiaux considera paradoxal que Heidegger pretenda fundar a ontologia fundamental na *πρᾶξις*, sobre a qual “Aristóteles dizia, em suma, que a sua ligação à pluralidade humana a tornava heterogênea à universalidade procurada pela filosofia primeira”.⁸¹³ Para fundamentar essa crítica, Taminiaux se apóia na passagem da *Ética a Nicômaco* na qual, buscando “mostrar seu desacordo em relação à pretensão platônica de submeter o campo da *πρᾶξις* à *θεωρία*”, Aristóteles afirma:

É marca de um espírito educado esperar em cada gênero o montante de exatidão que tolera a natureza do tema particular. É igualmente pouco razoável aceitar de um matemático conclusões prováveis e exigir de um orador demonstrações rigorosas.⁸¹⁴

É importante observar que, no contexto desta passagem, o que está em questão para Aristóteles é o método da *Ética*, ou seja, da filosofia prática, a qual, apesar da sua intenção prática, pertence ao âmbito da razão teórica, isto é, da *ἐπιστήμη*, que, neste caso, adaptada ao objeto de seu estudo, que é a *πρᾶξις*, não busca a exatidão das ciências teóricas em sentido estrito, mas deve se contentar com orientações gerais. Ora, o principal avanço de Aristóteles em relação a Platão foi justamente mostrar que a razão prática enquanto tal não é a filosofia prática, baseada na *ἐπιστήμη*, mas a parte calculadora da alma (*λόγος ἐπιστημονικόν*), isto é, que envolve deliberação, e cuja virtude se encontra na *φρόνησις*.⁸¹⁵ O que está em jogo para esta virtude da *πρᾶξις* é a verdade prática, a qual é alcançada através da escolha (*προαίρεσις*) correta do fim, acompanhada da deliberação igualmente verdadeira, isto é, do cálculo correto dos meios para atingir o referido fim. Sobre esta virtude, por sua vez, Aristóteles afirma: “há muitas maneiras de errar, mas apenas uma de acertar”.⁸¹⁶ Neste sentido, o *φρόνιμος* é precisamente aquele que, dada esta natureza indeterminada da vida, em constante alteração, consegue permanecer orientado ao bem em cada caso, precisamente porque é impossível uma definição *a priori* do que será o virtuoso em cada situação, a não ser em termos gerais – isto é, com uma indicação formal - como o meio termo entre a falta e o excesso. É esta reflexão, sobre este “caminho mais difícil” que é o contramovimento à decadência da vida fática, que está no centro das investigações iniciais de Heidegger sobre Aristóteles e, em

⁸¹³ TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 149.

⁸¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094b 25.

⁸¹⁵ Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, pp. 143-145.

⁸¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1106b 30.

conexão com os referidos pensadores cristãos, na ideia de filosofia como tarefa da vida fática.

Neste sentido, a própria φρόνησις, enquanto caminho difícil justamente porque fez a escolha pelo acerto, é uma resistência ao múltiplo, dado que os modos de errar são infinitamente múltiplos. Se tomarmos essa caracterização em conexão com o contexto histórico em que Heidegger escrevia,⁸¹⁷ no qual, logo após a primeira grande guerra, o sentimento de crise, fragmentação e niilismo chegam ao ápice e em conexão com a ascensão da técnica e da racionalidade científica, a pertinência ética⁸¹⁸ do questionamento empreendido por Heidegger se torna totalmente clara, inclusive e principalmente na medida em que é simultaneamente uma apropriação da πράξις como destruição do domínio da τέχνη e da θεωρία. Isso torna, por sua vez, descabida a terceira observação de Taminiaux, de que “o conceito de transcendência, na ontologia fundamental, é totalmente dominado pela resistência do próprio ao impróprio ou, em termos platônicos, pela resistência do Uno ao Múltiplo”.⁸¹⁹

Naturalmente, o projeto da ontologia fundamental de Heidegger, assim como a violência interpretativa assumidamente empregada possuem limitações, as quais são assumidas pelo próprio autor, de modo explícito e por vezes implicitamente em suas várias mudanças de percurso. O objetivo deste trabalho, entretanto, é compreender a articulação entre a ontologia fundamental e a πράξις, isto é, a vida, e para isso é essencial que esta possa ser vista como um problema ontológico. A principal confusão que essa crítica de Taminiaux pode ensejar, especialmente na última observação citada, é impedir esta articulação. A vida humana só ganha o centro da problematização ontológica na medida em que ela é una e múltipla, e por isso exige e desafia a uma determinação positiva, da mesma forma que a questão ontológica clássica do um e do múltiplo, abordada desde cedo por Heidegger, adquire a formulação mais radical no modo de ser daquele ente que compreende a si mesmo a partir do seu outro, enquanto o próprio *poder-ser-ou-não-ser*, e por isso o problema da sua determinação é conduzido, por Heidegger, ao problema do movimento e da temporalidade. Essa imanência da transcendência, portanto, ou transcendência da

⁸¹⁷ Conforme descrito, em várias passagens acima, por Gadamer, Vattimo, Pöggeler.

⁸¹⁸ Para uma investigação sobre as possíveis implicações éticas em *Ser e Tempo*, ver: Duarte, André, *Vidas em Risco – Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, especialmente Capítulo 12.

⁸¹⁹ TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 151.

imanência, constitui precisamente o fenômeno do qual brota o questionamento de Heidegger, e pode ser interpretada de diferentes modos. Considerada fenomenologicamente, o questionamento não pode partir de uma cisão e oposição entre o um e o múltiplo, mas, tal como seu objeto-problema, deve *se estender* sobre este modo de ser que inclui o seu ainda não e o já não mais, isto é, que é vindo a ser.

Ainda sobre o tema da contraposição entre *πραξις* e *θεωρία*, é importante não perder de vista que a radicalização da filosofia prática aristotélica feita por Heidegger e que culmina com a assunção da finitude no ser para a morte constitui precisamente uma resposta crítica de Heidegger ao conceito grego de ser, o qual seria responsável, inclusive em Aristóteles, pelo primado da *θεωρία* sobre a *πραξις*. Conforme vimos no final das análises sobre a ética aristotélica,⁸²⁰ Heidegger mostra que o conceito de ser como presença é deduzido, pelos gregos, do ser do mundo (neste sentido, impróprio), e que o primado da *θεωρία* consiste em uma decisão fundamental do mundo grego, de manter-se o mais próximo possível deste ente, afastando-se assim, mesmo que provisoriamente, da sua própria finitude.

Pois o ser-sempre, que se mostra como tema deste comportamento, se distingue constantemente, de modo que mesmo o presente do *Dasein* junto a ele se determina como um presente constante, que se mantém. Nisso reside a *tendência peculiar da adequação do Dasein humano com vistas ao seu ser-temporal junto ao ser-sempre do mundo*. Este manter-se junto ao que é sempre, o *θεωρεῖν*, [...] deve manter-se ininterruptamente por toda a duração da vida. Nisto consiste para o homem uma certa possibilidade de *ἀθανατίζειν* (imortalidade), uma maneira de ser do homem, na qual ele possui a possibilidade mais elevada, a de não chegar ao fim. Essa é a posição extrema pela qual o *Dasein* humano foi levado pelos gregos”.⁸²¹

A partir deste sentido de ser como ser-sempre, portanto, pode-se compreender, segundo Heidegger, no sentido mais radical, a ética no mundo grego, o modo de ser que é aspirado pelo seu *Dasein*. É no interior desta concepção ética de mundo que o primado da *σοφία* se torna compreensível, ou seja, o sentido no qual a pura contemplação contribui para existência humana, e é considerada pelos gregos a possibilidade humana mais elevada: a possibilidade de, em certa medida, negar a mortalidade.

Para os gregos, a contemplação da existência humana está puramente orientada pelo sentido do ser mesmo, ou seja, por até que ponto a existência

⁸²⁰ Cf. item 3.4.10.3

⁸²¹ HEIDEGGER. GA 19, p. 178.

humana tem a possibilidade de ser sempre. Esse sentido do ser, o ser como presença absoluta, é deduzido pelos gregos do ser do mundo.⁸²²

Esta tendência de compreender o próprio ser a partir do ser do mundo consiste, em *Ser e Tempo*, na impropriedade, a qual acaba por se mostrar exatamente como fuga da finitude, que é exatamente a fuga da diferença. Neste sentido, a resistência do próprio sobre o impróprio corresponde à do múltiplo em relação ao um, contrariando o diagnóstico de Taminiaux. A elaboração da ontologia fundamental a partir da radicalização da *πρᾶξις* consiste precisamente naquele deslocamento apontado por Gadamer do “ente enquanto ente” para o “enquanto hermenêutico”. No primeiro curso sobre Aristóteles mencionado neste trabalho,⁸²³ Heidegger se propõe, contrariando Aristóteles, a conceder o primado, na elaboração da ontologia, ao sentido de ser (*Seinssinn*), isto é, àquele modo de ser no qual o ser se torna acessível, “mas é de tal modo que, precisamente pelo apreender, “é” o que apreende, e apreende o que ‘é’⁸²⁴, ou seja, a partir da radicalização daquele modo de ser que apreende a si mesmo na exata medida em que “sempre pode ser outro”, isto é, que é si mesmo neste constante movimento.

Filosofia é principalmente comportamento cognitivo para com o ente. [...] E o que é para tal ente em si o principal? O que é isso de que o ente enquanto tal em última instância depende? O ser, ou mais determinadamente, em vista do modo como esse “ser” é apreensível: “o sentido de ser” (*Seinssinn*).⁸²⁵

A determinação da vida como temporalidade e movimento, por sua vez, permite uma articulação com o problema ontológico do um e do múltiplo de dois modos. Em primeiro lugar, podemos partir da determinação ontológica dada por Aristóteles à ação como a execução do bem, e não meramente o seu conhecimento, tal como propunha Sócrates. É neste sentido, por exemplo, que a *πρᾶξις* se deixa articular com a ideia de apropriação da indicação formal. Neste caso, aquilo que antes era tido de modo vago e genérico, o ser, é executado na própria singularidade. Esta discussão também remonta à discussão feita por Heidegger sobre os significados de todo e parte no caminho da filosofia, a partir de uma aparente aporia interpretativa.⁸²⁶ Na *Física* Aristóteles afirmava que o caminho da investigação se dava do todo para as partes.

⁸²² HEIDEGGER. GA 19, p. 178.

⁸²³ GA 61.

⁸²⁴ HEIDEGGER. GA 61, p. 61. Cf. item 3.2.1, acima.

⁸²⁵ HEIDEGGER. GA 61, p. 58.

⁸²⁶ Cf. item 3.4.7.

Segundo Heidegger, isso não significava uma contradição em relação à *Metafísica*, mas um sentido diferente de “todo”, que aqui não significava “universal”, mas “uma totalidade confusa”, a ser articulada em seus princípios, assim como de αἴσθησις, que aqui não significava a mera percepção sensível de um ente individual concreto, mas a percepção geral da situação como um todo.

Neste sentido, o νοῦς da φρόνησις consistia em uma elaboração desta percepção da situação, em unidade com o tempo e os meios para agir. A descrição da φρόνησις com a última olhada (*Augenblick*) que, antecipando-se para além do λόγος, vê a situação como um todo, pode ser conectada com a observação de Heidegger feita no § 39 de *Ser e Tempo*, na qual se pergunta pela unidade do todo estrutural do *Dasein*.

O ser do *Dasein* [...] torna-se acessível para nós em um olhar completo que *atravesse* esse todo *em direção* a um fenômeno originariamente unitário já residindo no todo e assim fundando ontologicamente cada momento da estrutura em sua possibilidade estrutural.⁸²⁷

Esta passagem antecede e prepara para a análise da angústia, a qual trará o fenômeno da singularidade do *Dasein* como ser-no-mundo, isto é, na unidade de todos os seus momentos estruturais, na medida em que esta disposição afetiva proporciona uma abertura do mundo ao *Dasein* mais fundamental do que o mero fato de “estar dentro do mundo” com outros entes. Dado neste modo, o ser do *Dasein* não se distingue do ser do ente intramundano, e é neste sentido que a angústia singulariza: nela se torna perceptível a diferença entre o ser-no-mundo e o ocorrer no interior do mundo. É neste contexto que o referido “solipsismo existencial” é mencionado: o *Dasein* é isolado em seu próprio ser, não conseguindo se confundir com o ente junto ao qual se ocupa no mundo. O que importa salientar, neste ponto, é que esta singularização é diferenciadora, ao contrário da dispersão e da fragmentação que impera na cotidianidade, a qual é homogeneizadora. Ou seja, a pluralidade na qual o *Dasein* cotidianamente vive, isto é, a diferença que ele compreende entre si mesmo e os demais entes, é apenas ôntica, e a pluralidade cujo sentido é buscado na ontologia fundamental, é ontológica, de sentido; é a própria diferenciação estrutural que o ser traz em si, e que coloca a questão sobre o seu sentido. Nesta acepção, a apropriação do múltiplo em sua unidade significa em sua unidade enquanto diferença, como busca,

⁸²⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 181.

estar a caminho de seu ser, e não como uma identidade ou plena presença e posse de si mesmo. É por isso que a questão conduz, como vimos, ao problema do movimento e do tempo. Sobre esta conexão, que leva necessariamente o perguntar, enquanto movimento, ao problema do tempo, a seguinte observação de Figal é esclarecedora:

Em seu caráter ekstático, a temporalidade é uma combinação de acessibilidade e inacessibilidade, de abertura e fechamento. Se se denomina o horizonte da temporalidade um “esquema” ou uma “ideia”, então a combinação de abertura e fechamento é a ideia do tempo mesmo.⁸²⁸

No entanto, é preciso refletir que o sentido de termos temporais só pode ser indicado se se recorre à ideia da combinação de apresentar e retração, pois tudo o que se apresenta no tempo não é em si caracterizado apenas por presença, mas também por ausência: se ele só fosse presente, seria atemporal, e se ele fosse só ausente, não seria absolutamente. Tempo, em sua unidade, é *presença que em si é ausência* ou *ausência que em si é presença*. [...] Somente a partir da experiência do tempo é possível, como Heidegger pensa, tornar compreensível que há filosofia.⁸²⁹

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL ENQUANTO ΠΡᾶξις RADICALIZADA – ONTOLOGIA: HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

As considerações acima, em articulação com a φρόνησις e com o movimento da filosofia na *Física* de Aristóteles, enfatizam o caráter ontológico do movimento de apropriação que a vida fática faz da própria situação, como uma passagem do todo genérico e indiferenciado ao todo singularizado. Resta esclarecer em que sentido essa radicalização da πρᾶξις possibilita a questão ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido de ser em geral. Neste caso, a formulação se encontra tematicamente mais próxima da relação entre todo e parte apresentada na *Metafísica*, isto é, do caminho que leva o existente individual ao questionamento da universalidade do “ente enquanto ente” ou, em utilizando uma expressão bastante empregada por Heidegger, “o ente na totalidade”. É a partir desta questão que podemos mais propriamente compreender o deslocamento operado por Heidegger para o “enquanto

⁸²⁸ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 323.

⁸²⁹ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 324.

hermenêutico”, e com isso compreender o sentido em que a radicalização da πράξις é um momento necessário para a “elaboração concreta da questão sobre o sentido de ser”. Ou, conforme a observação de Figal, em que sentido, exatamente, a estrutura temporal de simultânea presença e ausência torna compreensível o questionamento filosófico. Neste sentido, devemos mostrar o caminho da Filosofia como a radicalização da finitude.

Conforme vimos acima, o ser-resoluto (*Entschlossenheit*) é o conceito no qual culmina a radicalização da πράξις na analítica existencial. Trata-se da abertura da situação concreta do *Dasein*, isto é, daquela situação na qual o *Dasein* concretiza a sua finitude. Essa decisão, por sua vez, é possibilitada pelo ser para a morte e pelo apelo da consciência, que são dois existenciais que expressam a transcendência do *Dasein* em duas direções, respectivamente, entre ser originariamente em dívida e ser para o fim. Esta nulidade do *Dasein*, presente tanto no que ele foi quanto no que ele pode ser, é articulada por Heidegger no momento em que ele procura um testemunho concreto da projeção do *Dasein* na sua finitude, conforme vimos acima. Por outro lado, esta estrutura à qual se chega, a nulidade da origem e ao porvir, é uma formulação radicalizada da estrutura do *Dasein* que denominamos, acima, o duplice significado do cuidado, isto é, projetar-lançado ou compreender-fático, o qual constitui, conforme vimos, uma estrutura de círculo ontológico, a partir da qual se constitui o sentido, isto é, aquilo a partir de que o ente já foi sempre compreendido. Nossa próxima tarefa, que é identificar a possibilidade da elaboração da questão do sentido do ser a partir da compreensão concreta, parte desta estrutura circular. Como o tratado *Ser e Tempo*, entretanto, se encerra deixando esta questão em aberto, nossa hipótese de articulação buscará avançar nestas questões estabelecendo ligações, bastante pontuais, com reflexões feitas por Heidegger em dois textos imediatamente posteriores a *Ser e Tempo*, a saber, *Que é Metafísica?* e *Da Essência do Fundamento*.⁸³⁰

A última formulação positiva da circularidade do *Dasein*, que apontamos na segunda seção de *Ser e Tempo*, foi a coincidência entre fim e princípio no ser para a morte, constituindo a totalidade do ser-possível do *Dasein*. Logo após a conquista desse poder-ser todo, entretanto, Heidegger de certo modo retoma a questão da

⁸³⁰ Em: HEIDEGGER. GA 09.

circularidade do próprio movimento da investigação, ao reconhecer, no final do primeiro capítulo, que a totalidade do *Dasein* encontrada no ser para a morte foi em certa medida elaborada como um conceito existencial de totalidade, por oposição ao modo de ser do ente intramundano, deixando a necessidade de uma comprovação concreta. Ou seja, a totalidade possível do *Dasein* foi *pressuposta*. Isso coloca a investigação em uma situação semelhante àquela na qual se encontrava a questão do ser, no início de *Ser e Tempo*: o *Dasein* só pode buscar a totalidade de seu ser numa questão se, de alguma forma, já a tiver compreendido. Assim, é preciso demonstrar que o *Dasein*, na sua compreensão cotidiana, testemunha a sua possível totalidade, pois esta totalidade do *Dasein*, que veio sendo pressuposta e exigida no decorrer da analítica, ainda não foi demonstrada em sua necessidade e origem existencial. Deste modo, é preciso atestar que o “*Dasein* dá testemunho, a partir de seu poder-ser mais-próprio, de uma possível *propriedade* de sua existência, de tal maneira que ele não só a anuncia como existencialmente possível, mas de si mesmo a *exige*”.⁸³¹ A questão que Heidegger se coloca é: o ser para a morte é, de fato, uma possibilidade na qual se dá a totalidade do *Dasein*, ou uma invenção arbitrária, a partir da qual este foi interpretado visando solucionar, de modo abstrato, uma aporia metódica?

Essa questão nos recorda o risco de um possível círculo vicioso na investigação, e a resposta a ela requer, segundo Heidegger, que seja apontado o fenômeno concreto da existência em resposta ao qual o *Dasein* ultrapassa a sua dispersão cotidiana e se projeta em sua totalidade e propriedade. Apresentar esse fenômeno significa responder à questão que colocamos no início da nossa interpretação de *Ser e Tempo*, a saber, sobre a possibilidade de a compreensão cotidiana ultrapassar a si mesma e se compreender explicitamente, cumprindo a exigência fenomenológica de fazer com que este ente se mostre em si mesmo a partir de si mesmo, liberando-se de encobrimentos, como, por exemplo, a imposição de uma ideia abstrata.

O fenômeno tomado como tal atestação é “aquilo que autointerpretação cotidiana do *Dasein* conhece como “voz da consciência” (*Stimme des Gewissens*)”.⁸³² Esta voz apela ao *Dasein* para recuperar-se do impessoal, escolhendo a escolha que

⁸³¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 267.

⁸³² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 268.

ele antes negligenciou, de vir a si mesmo. Ela faz isso na medida em que torna o *Dasein*, no estranhamento de si mesmo, consciente de uma falta em relação a si; uma “culpa” ou “dívida”. Neste sentido, o apelo é uma cobrança feita ao *Dasein* pelo seu próprio ser, contrariando suas expectativas e tendências cotidianas e convocando-o para além.

O apelo não é precisamente, nem nunca pode ser planejado, preparado e executado *por nós mesmos*. ‘Algo’ apela, contrariando a esperança e contrariando mesmo a vontade. Por outro lado, é indubitável que o apelo não provém de um outro que esteja comigo no mundo. O apelo provém *de mim* e, no entanto, de *além* de mim.⁸³³

A compreensão deste fenômeno exige, conforme temos dito, compreender a estrutura ontológica de um ente que não é simplesmente presente, mas que de algum modo pode estar *além* de si mesmo. Conforme vimos nas análises do §31, Heidegger afirmava que, enquanto compreender, o *Dasein* é “sempre mais” do que aquilo que pode ser presentemente nele registrado. Isso significa que o *Dasein* pode ser simultaneamente mais e menos que si mesmo, e só por isso pode ser convocado a ultrapassar-se. Entretanto, como essa descrição do apelo da consciência parece “estranha” à interpretação que a cotidianidade apresenta a seu respeito, torna-se necessária uma destruição desta interpretação, para que o fenômeno possa dizer tudo o que quer dizer.

A interpretação cotidiana da consciência expressa algo como ter uma culpa ou estar em falta. Tal como já discutido na análise do ser para a morte, a ocupação cotidiana tende a compreender uma falta como algo a ser consertado, preenchido. No caso da consciência moral, eu me torno culpado quando dou causa a algo que não devia ter acontecido, ou quando me dou conta, depois ter cometido determinado ato, que não devia tê-lo cometido. O ato passado fica em aberto, cobrando uma reparação. De modo geral, o que está implícito nesta interpretação é que a culpa surge de um fato, seja ele o ato praticado ou a sua consequência. Na medida em que o fato é causado por alguém, ele pode tornar esse alguém culpado. A cotidianidade sempre materializa a consciência em algo no interior do mundo. E isso, segundo Heidegger, para que na cotidianidade esta dívida ou culpa se deixe resolver em termos da ocupação: “A cotidianidade toma o *Dasein* como um utilizável de que se ocupa, isto

⁸³³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 275.

é, que administra e submete ao cálculo. A “vida” é um “negócio” e tanto faz que seus custos sejam ou não cobertos”.⁸³⁴

Outro pressuposto que aqui está implícito é a temporalidade intramundana, a qual é compreendida como uma sequência de acontecimentos. Segundo Heidegger, as teorias da consciência que tomam essa descrição da consciência como base tendem a considerar o *Dasein* como um ente subsistente no mundo, e conseqüentemente cada um destes “momentos” também como subsistente, como uma sequência de atos subsistentes que transcorrem linearmente no tempo. No fundo, essas teorias acabam por compreender o *Dasein* e a consciência no modelo da vida ocupada. É o caso, por exemplo, da teoria kantiana na qual a consciência aparece como a “representação de um tribunal”. Nesta representação, tal como na vida cotidiana, “a experiência vem de encontro para a consciência como um juiz e um admoestador com quem o *Dasein* calcula e negocia”.⁸³⁵ Uma tal representação *processual* da existência, portanto, pressupõe a existência como um processo, o qual é, por definição, uma sequência de atos destinada a um fim. Esta compreensão está na base tanto do cotidiano impessoal quanto na de uma “teoria da consciência” que toma esta como uma “sequência de vivências ou processos psíquicos”,⁸³⁶ e tem seu fundamento no modo de ser da ocupação e do ente utilizável (*Zuhandenheit*).

Esta observação nos coloca em relação direta com o primeiro problema fenomenológico enfrentado por Heidegger, a luta contra o psicologismo (*Psychologismus-Streit*).⁸³⁷ Como vimos, esse foi o problema em resposta ao qual surgiram as *Investigações Lógicas* de Husserl, dando à fenomenologia repercussão mundial. Entretanto, aos olhos de Heidegger, na sua tentativa de separar o conhecimento transcendental do empírico, Husserl teria deixado o transcendental ontologicamente indeterminado em uma definição apenas negativa. O desafio assumido por Heidegger, na sequência, foi determiná-lo positivamente, em sua conexão com o ser-no-mundo concreto. É exatamente esta questão que ainda está em jogo quando Heidegger procura apresentar o fenômeno da consciência como a concreção da transcendência (fundada na transcendência da temporalidade ekstática).

⁸³⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 289.

⁸³⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 292.

⁸³⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 292.

⁸³⁷ Cf. item 2.1

Conforme afirmávamos no mesmo contexto, Heidegger percebe, para tanto, a necessidade de superação do comportamento teórico predominante na fenomenologia husserliana e encontra na πράξις aristotélica uma relação mais originária entre vida, ser e verdade, superando o irracionalismo que então impregnava o conceito de vida. No interior da πράξις destacam-se, como modos do ἀλήθειν, a φρόνησις e a τέχνη. A diferença essencial entre ambas é exposta por Heidegger nos seguintes termos (mesclando as terminologias aristotélica e kierkegaardiana):

Não posso fazer experimentos comigo no caso do agir ético. A reflexão da φρόνησις encontra-se sob o domínio do ou-ou. Segundo o seu próprio sentido, a φρόνησις é στοχαστική, ela se encaminha para a meta, e em verdade, para o μεσότης (o termo médio). Em meio à φρόνησις, não há nenhum mais ou menos, nenhum tanto-quanto como com a τέχνη, mas a seriedade da decisão determinada, o acertar ou errar (*Treffen oder Verfehlen*), o ou-ou (*das Entweder-Oder*).⁸³⁸

Na sua explicação da passagem, Heidegger delimita esta diferença afirmando que a φρόνησις não admite a compreensão processual e teleológica que caracteriza a τέχνη, a qual possui diversos graus de formação, como testar, prelinear, etc, e também vários graus de perfeição. A φρόνησις, ao contrário, admite apenas duas possibilidades: ou ela está presente totalmente, como pura e simples transparência do agir, ou não está de forma alguma. Neste ponto surge uma diferença decisiva entre a φρόνησις e a τέχνη: para esta há uma virtude, mas para a φρόνησις não há, pois ela mesma é a virtude. Essa diferenciação radical entre os modos do ἀλήθειν, segundo Heidegger, é a justificativa para que a τέχνη tenha como sua virtude a σοφία e não a φρόνησις, apesar da aparente proximidade entre os âmbitos do ποιητόν e do πρακτόν. Apesar de ambas possuírem o modo de ser daquilo que “pode ser de outro modo”, a τέχνη tende à abstração e se dirige para o εἶδος, enquanto que na φρόνησις o ἀλήθειν está voltado para si mesmo.

Portanto, embora se deva reconhecer, concordando com Volpi,⁸³⁹ que o tema da τέχνη adquire uma amplitude muito maior na segunda fase do pensamento de Heidegger, a compreensão da centralidade deste tema, já no início de seu percurso filosófico, é fundamental para a compreensão do projeto da ontologia fundamental.

A destruição da ποιήσις, portanto, é o passo fundamental para a compreensão positiva e concreta da transcendência. Assim como a φρόνησις não se guia por uma

⁸³⁸ HEIDEGGER. GA 19, p. 54.

⁸³⁹ Cf. Introdução.

sequência de etapas organizadas a partir de um εἶδος previamente determinado, do mesmo modo a consciência, em *Ser e Tempo*, não pode ser compreendida a partir de uma suposta sequência de vivências. Ela não se deixa apreender no “antes” e “depois” do tempo cotidiano, pois se trata de um fenômeno no qual o apelar, o apelante e o apelado são o mesmo, em diferentes dimensões do seu ser: o *Dasein* está convocado *para* si mesmo; o apelo vem *do* estranhamento do aí, e convoca *para* o aí como poder ser mais próprio e singular.

[...] o apelo *nada* “diz” que seja para discorrer, pois não dá conhecimento algum sobre acontecimentos. O apelo remete o *Dasein para frente na direção* de seu poder-ser e isto como apelo *a partir* do estranhamento. O apelante é sem dúvida indeterminado – mas o de-onde ele apela não é indiferente ao apelar. Esse de-onde – o estranhamento do isolamento dejectado – é coapelado no apelar, isto, é, é coaberto. O de-onde do apelar no apelar-para-a-frente (*Vorrufen*) em direção a... é o para-onde do apelar-para-trás (*Zurückrufen*). O apelo não dá a entender um poder-ser universal e ideal; o apelo abre o poder-ser como o poder-ser de cada *Dasein*, isolado em cada caso. O caráter-de-abertura do apelo só se determina plenamente se o entendermos como apelo-para-trás-apelando-para-a-frente (*vorrufender Rückruf*).⁸⁴⁰

O apelo vem do *Dasein* e o convoca para si mesmo. No final desta passagem, vemos uma formulação semelhante à do §2, quando Heidegger constatava que na questão do ser não havia um círculo vicioso, mas uma notável (*merkwürdig*) retrospectão e prospecção do questionado sobre o questionar, na medida em que aquilo que é buscado, o ser, *sempre já* foi antecipado, e por isso se encontra antes do próprio questionar, como seu próprio fundamento. Neste ponto da investigação, após a análise do ser para a morte, sabemos que esse apelar simultaneamente para trás e para a frente encontra seu sentido e possibilidade na temporalidade ekstática, que constitui no estender-se do *Dasein*, “sendo sido por ser”. “*A ordem de sucessão do transcurso das vivências não nos dá a estrutura fenomênica do existir*”.⁸⁴¹ O *Dasein* só pode ouvir este apelo porque ele é atingido, enquanto esta estrutura temporal, na sua totalidade. O apelo atinge o *Dasein* diretamente; não há intermediação ou negociação por que não há nada entre o apelante e o apelado a não ser a diferença estrutural entre os seus momentos constitutivos, isto é, constitutivos do cuidado. Para a interpretação cotidiana,

a voz é algo que surge tem seu lugar na sequência das vivências subsistentes e que sucede à vivência dos atos. Mas nem o apelo, nem o ato ocorrido, nem a culpa contraída são ocorrências do caráter do subsistente

⁸⁴⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 280.

⁸⁴¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 291.

que transcorre. O apelo tem o modo de ser do cuidado. Nele o *Dasein* é adiantado em relação a si mesmo e de tal maneira que se dirige ao mesmo tempo para trás, para o estar-lançado.⁸⁴²

Para Heidegger, portanto, assim como a circularidade da questão do ser, o apelo da consciência só pode ser compreendido a partir do ser do *Dasein* em toda a sua extensão temporal, não podendo ser isolada como referindo-se a um fato passado ou futuro. Ao contrário, o *Dasein* só pode tomar a si mesmo como responsável por um fato ou ato já praticado ou ainda a ser praticado quando ele compreende este ato sobre o fundamento do seu si mesmo, projetado na sua totalidade como responsável. Toda esta reflexão exige que se abandone a estrutura da causalidade para pensar a responsabilidade: o *Dasein* não se torna culpável por *causa* de um determinado ato, mas só pode assim tornar-se na medida em que se projeta como responsável pela sua existência e enquanto tal compreende seus atos. Aqui se encontra o testemunho concreto da “certeza” atestada no ser para a morte: o apelo da consciência só pode ser ouvido pelo *Dasein* porque ele projeta o seu si mesmo totalmente neste apelo; neste momento o *Dasein* está certo de que é ele, enquanto si mesmo, que responde.

Na consciência, portanto, o *Dasein* apela de si mesmo para si mesmo. Isso significa, conforme sugerido na passagem acima, que o *Dasein* está simultaneamente em falta (aquém) e além de si mesmo. Para apreender esse fenômeno, Heidegger procura afastar da consciência a remissão a algo outro que lhe possa dar causa, e isso tanto no sentido dos fatos cotidianos, tal como acima descrito, quanto ao papel que a consciência por vezes assumiu na história da teologia. Esse tema remete, por exemplo, às confissões de Santo Agostinho, que ao adentrar a vastidão da própria memória, é surpreendido de repente pelo fato de que seu espírito parece demasiado estreito para conter a si mesmo. Em um momento posterior da história da filosofia, mas provavelmente influenciado pelas *Confissões*, Descartes, na terceira meditação metafísica, prova a existência de Deus a partir da consciência das privações que experimenta em seu próprio ser.

Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?⁸⁴³

⁸⁴² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 291.

⁸⁴³ Descartes, René. *Meditações Metafísicas*, meditação terceira, parágrafo 23.

Segundo o argumento de Descartes, a falta não poderia ser compreendida como a simples negação da completude, pois sendo esta ideia mais perfeita, ela antecede a primeira. Argumentação semelhante leva à prova da existência de Deus: a partir do momento em que eu me coloco a questionar, eu tenho consciência da minha finitude, da minha falta. Esta, por sua vez, só pode ser compreendida a partir da ideia de infinitude e perfeição, as quais, portanto, eu possuo, embora não as possa ter criado. Deste modo, há um ser infinito que me criou e incutiu em mim tais ideias.

A prova de Descartes se fundamenta basicamente no princípio de fundamento, que aqui se subdivide em dois: o de causalidade e o de razão suficiente. A circularidade da questão do ser e da consciência, portanto, assumida por Heidegger, é ao mesmo tempo a recusa do princípio de fundamento. Um aprofundamento da estrutura do *Dasein* como transcendência, em termos semelhantes aos utilizados acima, pode ser encontrado no texto *Da Essência do Fundamento*, dedicado especialmente ao tema da transcendência do *Dasein* a partir de uma destruição do princípio de fundamento. Neste texto, Heidegger parte de uma reflexão sobre a verdade semelhante às interpretações sobre o caráter ambivalente do ἀλήθειαν, o qual, como vimos, possui tanto o significado verbal de ser-verdadeiro, como também o significado objetivo do ser-verdadeiro de um objeto descoberto. Quando este último sentido adquire primazia, a verdade passa a ser compreendida como a verdade do enunciado. É neste último sentido, em conexão com a compreensão do ser a partir da causalidade, que se estrutura o princípio do fundamento. Por isso, no referido ensaio, visando destruir este princípio metafísico, Heidegger conduz o fenômeno da verdade ao primeiro sentido, o ser-descobridor do *Dasein*.

De acordo com a separação acima, a verdade do ente descoberto é denominada “verdade ôntica”, ao passo que a verdade do ser descobridor do *Dasein* é denominada “verdade ontológica”. Ambas se referem respectivamente “ao ente no seu ser e ao ser do ente. São essencialmente solidárias em razão da sua referência *diferença entre ser e ente (diferença ontológica)*. A essência ôntico-ontológica, deste modo necessariamente bifurcada, da verdade em geral só é possível em unidade com o irromper desta diferença”.⁸⁴⁴ Aqui, portanto, aquele duplice caráter de verdadeiro (ἀλήθειαν) encontra sua fundamentação nessa essência bifurcada da verdade, que é a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente.

⁸⁴⁴ HEIDEGGER. GA 09, p. 134.

Sendo o *Dasein*, por sua vez, definido como o ente que compreende ser, ele está fundado nesta diferença, que é a transcendência. Esta transcendência é definida como uma ultrapassagem, em virtude da qual o *Dasein* compreende não apenas o ente, mas este a partir da abertura do ser. Essa ultrapassagem é a ultrapassagem do ente em direção ao ser, a diferenciação entre ser e ente que caracteriza o ser-no-mundo. “Este fundamento da diferença ontológica chamamos antecipadamente a *transcendência* do *Dasein*”.⁸⁴⁵ Mesmo em seu ser cotidiano, portanto, o *Dasein* sempre já realizou esta “ultrapassagem” (*Überstieg*),⁸⁴⁶ a qual, portanto, não é uma relação apenas ocasionalmente executada (*Vollzug*), mas “o acontecimento da constituição fundamental deste ente, anterior a todo comportamento”.⁸⁴⁷ E, se esta ultrapassagem é em relação a todo ente, então o *Dasein* ultrapassa inclusive a si mesmo:

O que é ultrapassado é justamente apenas o ente mesmo e, decerto, qualquer ente que pode ser e tornar-se desocultado para o *Dasein*, por conseguinte *também e justamente* o ente enquanto o qual *ele mesmo* existe.⁸⁴⁸

O *Dasein* só vem a ser si mesmo na ultrapassagem, o que significa, na diferença em relação a si mesmo. “Si mesmo”, no caso deste ente, não é uma identidade, uma presença, mas uma diferença fundamental. Somente porque o *Dasein* se funda em uma diferença ele pode ao mesmo tempo ser livre para o próprio fundamento.

Na ultrapassagem o *Dasein* chega primeiramente ao ente que *ele* é, chega a ele *enquanto* ele ‘mesmo’ (*Selbst*). A transcendência constitui a mesmidade (*Selbstheit; ipseidade*). [...] Somente na ultrapassagem e através dela se pode, em meio ao ente, diferenciar e decidir quem e como é um (si) ‘mesmo’ e o que não é.⁸⁴⁹

A “mesmidade existencial do abrir e do aberto”, que foi atestada no fenômeno da angústia, é a abertura desta mesma diferença. Esta ultrapassagem acontece na totalidade, e esta totalidade na qual a ultrapassagem se dá é designada mundo. Ser-no-mundo é transcendência, na qual o *Dasein* já está na medida em que se projeta para possibilidades de si mesmo.

⁸⁴⁵ HEIDEGGER. GA 09, p. 135.

⁸⁴⁶ HEIDEGGER. GA 09, p. 137.

⁸⁴⁷ HEIDEGGER. GA 09, p. 137.

⁸⁴⁸ HEIDEGGER. GA 09, p. 138.

⁸⁴⁹ HEIDEGGER. GA 09, p. 139.

Aquilo, entretanto, que, segundo a sua essência, antecipa projetando algo assim como o em virtude de em geral e que não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos liberdade. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade.⁸⁵⁰

Deste modo, Heidegger poderá concluir que o princípio do fundamento encontra seu fundamento nessa transcendência, nessa diferenciação fundamental a partir da qual a verdade ôntica se torna possível. “Fundar”, segundo Heidegger, é a relação originária da liberdade para com o fundamento, e faticamente, o fundar está disperso em uma multiplicidade de modos, dos quais Heidegger destaca três: “o fundar como erigir (*Stiften*), o fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*), e o fundar como fundamentar (*begründen*)”.⁸⁵¹ O instituir corresponde ao projeto do em-virtude-de. Neste projeto, por sua vez, o *Dasein* é projetado como ser-no-mundo, isto é, projeta, numa totalidade, o si mesmo e o ente que dele difere. Este projeto, portanto, encontra-se sempre já situado em um mundo ao qual o *Dasein* constantemente retorna.

Aquilo que *ultrapassa* e assim se eleva deve, enquanto tal, *dispor-se* (*sich befinden*) no ente. Enquanto disposto, o *Dasein* é *absorvido* (*eingenommen*) de tal modo que, pertencendo ao ente, é por ele *afinado*. *Transcendência* significa projeto de mundo, de tal modo que o projetante é *afinado e dominado pelo ente que ele ultrapassa*. Com tal absorção pelo ente, a qual pertence à transcendência, o *Dasein* tomou-chão no ente, conquistou fundamento.⁸⁵²

Ou seja, na mesma medida em que o *Dasein* está disposto afetivamente no mundo, e deste modo situado, ele projeta mundo. “O *Dasein* só funda (erige) mundo em se fundando em meio ao ente”.⁸⁵³ Ou seja, apenas faticamente já situado pode o *Dasein* projetar-se, o que mostra uma situação de simultânea privação e excesso. No fundar como instituir, isto é, como projetante das próprias possibilidades, “o *Dasein* a cada vez se excede (*überschwingt*)”.⁸⁵⁴ O projeto de possibilidades é sempre “mais rico do que a posse que repousa naquele que projeta”.⁸⁵⁵ Pela sua facticidade, entretanto, certas possibilidades já lhe foram subtraídas (*Entzug*). Mas somente esta subtração, porque o situa absorvido em meio ao ente, “traz, *perante* o *Dasein*, como

⁸⁵⁰ HEIDEGGER. GA 09, p. 163.

⁸⁵¹ HEIDEGGER. GA 09, p. 164.

⁸⁵² HEIDEGGER. GA 09, p. 166.

⁸⁵³ HEIDEGGER. GA 09, p. 167.

⁸⁵⁴ HEIDEGGER. GA 09, p. 167.

⁸⁵⁵ HEIDEGGER. GA 09, p. 167.

seu mundo, as possibilidades realmente acessíveis”.⁸⁵⁶ Ou seja, a concretude de suas possibilidades.

*Conforme os dois modos de fundar, a transcendência é ao mesmo tempo aquilo que excede e que priva. O fato de o projeto de mundo, a cada vez se excedendo, só se tornar poderoso e posse na privação é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da finitude da liberdade do *Dasein*.*⁸⁵⁷

Esta estrutura de copertencimento de excesso e falta, por sua vez, é o fundamento para que este ente seja questão para si mesmo. Mais ainda, ela possibilita o próprio “porquê”, na mesma medida em que traz consigo a resposta fundamental:

Pelo fato de os dois modos de fundar que foram primeiros expostos se competecerem na transcendência, a eclosão do porquê é transcendentalmente necessária. Com a sua origem, o porquê também já se diversifica. As formas fundamentais são: Por que assim e não de outro modo? Por que isso e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada?* Nesse porquê, seja de que modo for expresso, já reside porém uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do o-que-é do como-é e do ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: ele já contém a resposta primordial, primeira e última para todo questionar. A compreensão de ser dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e última *fundamentação*. Nela, a transcendência é fundamentalmente enquanto tal. Porque o ser e a constituição de ser são desveladas aí, chama-se o fundamentar transcendental *verdade ontológica*.⁸⁵⁸

Entre a privação da situação e o excesso do projeto, constitui-se a abertura do *Dasein*, em cuja amplitude ele pode esquecer-se e voltar a si mesmo, e nisto consiste a sua liberdade. Neste sentido transcendental, não importa quais são as causas nem circunstâncias fáticas nas quais a pergunta emerge, tampouco as respostas fáticas: a possibilidade de busca e resposta, ou seja, de fundamentar, é sempre fundada na transcendência, no ultrapassar a si mesmo do ente e, nesta ultrapassagem, voltar a si mesmo. E porque o ente só pode voltar a si mesmo como aquele que se ultrapassa, o *Dasein* está sempre além de si mesmo, inclusive quando volta a si:

E assim, o homem enquanto transcendência existente excedendo-se em possibilidades, é um *ser ao longe*.⁸⁵⁹

O apelo da consciência, por sua vez, é o testemunho concreto do *Dasein* que, ultrapassando a si mesmo, se reconhece em falta e, de longe e para longe, apela a si mesmo. É um modo peculiar desta liberdade finita, no qual a transcendência retorna a si, voltando-se sobre si mesma no ser-no-mundo concreto. Ela é a emergência

⁸⁵⁶ HEIDEGGER. GA 09, p. 167.

⁸⁵⁷ HEIDEGGER. GA 09, p. 167.

⁸⁵⁸ HEIDEGGER. GA 09, p. 169.

⁸⁵⁹ HEIDEGGER. GA 09, p. 169.

transcendental da questão, o testemunho concreto do *Dasein* de que busca a si mesmo. Para desenvolver a relação entre esta circularidade do *Dasein* e a circularidade da questão do ser, podemos explorar a relação entre a transcendência acima descrita, e os modos fundamentais do “porquê”. Os dois primeiros modos são bastante parecidos, e estiveram implícitos na determinação da *πρᾶξις* como aquilo que pode ser de outro modo. Por essa razão, conforme comentava Gadamer, a vida está sempre se reinterpretando, em uma atitude de pergunta e resposta a si mesma que nunca chega ao fim – conforme Heidegger acaba de formular, está sempre “ao longe”.

Em *Ser e Tempo*, por sua vez, esta estrutura de competente excesso e privação é interpretada a partir do apelo da consciência como uma nulidade estrutural do projetar fático. Em sua facticidade, “sendo, o *Dasein* é uma existência lançada, *não* foi por si mesmo que veio até o seu ‘aí’”.⁸⁶⁰ Enquanto projeto compreensivo, por sua vez, “ele está cada vez numa ou noutra possibilidade, que constantemente ele *não* é uma outra que ele renunciou no projeto existenciário”. Ou seja, o projeto não apenas porque é determinado pela facticidade, “mas *enquanto* projeto ele é essencialmente *negativo*”.⁸⁶¹

Como podemos ver, a ênfase, nesta descrição de *Ser e Tempo* é na nulidade ou negatividade que determinam a estrutura do cuidado enquanto projetar fático. A partir deste aspecto, é possível articular esta estrutura como o terceiro modo do “porquê”, o qual, embora sublinhado por Heidegger no ensaio acima, não é ali desenvolvido, sendo abordado em outro escrito do mesmo ano, *Que é Metafísica?*. A fim de aprofundar a relação entre a questão do ser e a transcendência circular do *Dasein*, articulamos a seguir a análise do apelo da consciência com este último ensaio.

O apelo da consciência, como vimos, evidencia o estar em dívida originário do *Dasein*, enquanto ente que existe situado faticamente. Enquanto tal, este ente se compreende a partir do mundo no qual sempre já está situado, assumindo, assim, a possibilidade na qual está lançado como o fundamento de seus projetos. Como Heidegger afirmava já no §29 de *Ser e Tempo*:

Esse “que é” constitui um caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de *estar-*

⁸⁶⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 284.

⁸⁶¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 285.

lançado em seu *aí (Da)*, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre o seu *aí*.⁸⁶²

A facticidade ou a condição de lançado, portanto, implica essencialmente a negatividade do “de onde” e do “para onde” do *Dasein*. Deste modo, o *Dasein* é sempre determinado pelo *não*, implicado no fato de *não* ter escolhido ser o ente que é, e este ‘*não*’ permanece, desde sempre, determinante de sua existência. A dívida originária consiste em que a existência do *Dasein* não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assumir ser-fundamento, diz Heidegger, é assumir não ter fundamento.

Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançado, o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca pode existir *antes e diante* de seu fundamento mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*. Ser-fundamento diz, portanto, *nunca* poder apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio *Dasein* é um nada (*Nichtigkeit*) de si mesmo.⁸⁶³

Neste ponto, a destruição do princípio de fundamento para a apreensão da *πραξις* como transcendência, isto é, a realização da analítica existencial como hermenêutica da facticidade, adquire uma explicitação radical. Também aqui se dá de modo mais perceptível o ponto de afastamento de Heidegger em relação à *πραξις* aristotélica, a qual se estrutura teleologicamente a partir de uma concepção ideal da felicidade, que como fim último dá sentido aos fins particulares, justificando cada ação:

Se existe, pois, algum fim de nossos atos que queiramos por ele mesmo e os demais por ele, e não escolhemos tudo por outra coisa – pois assim se seguiria até o infinito, de sorte que o desejo seria vazio e vão [...].⁸⁶⁴

Heidegger, ao contrário, não apenas assume esta consequência evitada por Aristóteles como atribui a ela um papel positivo: a convocação ao agir mais concreto é precisamente o reconhecimento da nulidade que atravessa todo e qualquer projeto. O movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento -, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (*Nichtigkeit*), o qual é, por sua vez, uma resposta ao apelo da consciência, que leva ao ser para a morte, o qual, enquanto ser para o nada

⁸⁶² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 135.

⁸⁶³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 285.

⁸⁶⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a 20.

da existência, é aquele ponto último, diante do qual, dizíamos acima, toda discussão se cala.

Como devemos, então, determinar *o que se fala* nessa fala? *Que* apelo a consciência faz para o interpelado? Em sentido rigoroso, nada. O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar.⁸⁶⁵

O que o apelo da consciência exprime é o nada, e assumir ser para a morte é reconhecer esse nada, que é, portanto, o *de onde* e o *para onde* do *Dasein*, e impossibilitando qualquer ἀρχή ou τέλος, fora dele, que lhe dê sentido. A radicalização da φρόνησις, a virtude ética, é essa radicalização da consciência, e, se articularmos essa passagem com a interpretação sobre o “nada” realizada em textos posteriores de Heidegger, podemos dizer que este apelo da consciência é o apelo do próprio ser. Conforme observa Zeljko Loparic, seguindo esta autointerpretação de Heidegger,

É extremamente importante notar que, em Heidegger, a possibilidade da morte, a possibilidade da impossibilidade, não deve ser interpretada no sentido antropológico, como uma característica a mais do ser humano, mas como a *negativação* do ser pelo nada, como a intimidade entre o ser e o nada. O conceito de ser-para-a-morte apenas explicita esse fenômeno no exemplo do existir humano.⁸⁶⁶

Sobre esta intimidade entre ser e nada, encontramos na conferência *Que é Metafísica?* a seguinte afirmação: “Ser e nada compertencem, [...] porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do nada”.⁸⁶⁷ No posfácio a esta conferência, Heidegger afirma que “[...] a exploração antropológica do homem nunca terá possibilidades de acompanhar o curso do pensamento desta preleção; pois esta pensa a partir da atenção à voz do ser, ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada”.⁸⁶⁸ Em outra passagem, acrescenta: “Somente o homem, chamado pela voz do ser, experimenta a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”.⁸⁶⁹ A mesma afirmação podemos encontrar no §29 de *Ser e Tempo*:

E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do *Dasein* pode irromper na nudez de que é e [comporta um] ter de ser (*Daß es ist und*

⁸⁶⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 273.

⁸⁶⁶ Loparic, Zeljko. *Ética e Finitude*, p. 23, nota.

⁸⁶⁷ HEIDEGGER. *Que é Metafísica?*, p. 241.

⁸⁶⁸ HEIDEGGER. *Que é Metafísica?*, p. 247.

⁸⁶⁹ HEIDEGGER. *Que é Metafísica?*, p. 247.

zu sein hat). O puro “que é” mostra-se, enquanto o de onde e o para onde permanecem obscuros.⁸⁷⁰

Esse *de onde* e *para onde*, cuja obscuridade ou encobrimento mostram o puro “que é”, são o mesmo nada. A existência fática é o “estar suspenso dentro do nada”. A partir destas referências, podemos esclarecer porque a questão do sentido do ser, em *Ser e Tempo*, se realiza no movimento do círculo hermenêutico, e, mais precisamente, tem a explicitação radical deste círculo, isto é, interpretação do ser do *Dasein*, como um momento principal. A mostradora liberação do fundamento, da qual falava Heidegger no início de *Ser e Tempo*, é o projetar-se do *Dasein*, ultrapassando a compreensão cotidiana para a nulidade que é o seu ‘*de onde*’ e ‘*para onde*’, nulidade que fundamenta, que possibilita esta compreensão enquanto nela se oculta. E, como afirmávamos inicialmente, justamente mostrar aquilo que o *Dasein* de início e na maioria das vezes encobre é mostrar o seu ser como a transcendência, da qual o questionamento parte, e à qual retorna, radicalizando-a.⁸⁷¹

A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do *Dasein* é a explicitação (ou recuperação, repetição, redescoberta) desta nulidade. Esta é a articulação que mencionávamos no início das interpretações de *Ser e Tempo*, quando afirmávamos que a apropriação concreta das aporias iniciais, a saber, a transcendência, circularidade e negatividade do ser, seria a o ponto chave para a elaboração, em *Ser e Tempo*, de uma fenomenologia hermenêutica e de uma ontologia não teleológica. É nesta relação intrínseca entre nulidade e circularidade que se funda o método desta ontologia, porque ela constitui o *estar a caminho* (μετά-ὁδός) do *Dasein*. Em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada. É a esta manifestação, que em seu próprio ato se vela, que *Ser e Tempo* se refere, já no início, quando afirma a necessidade de recolocar (isto é, repetir) a questão sobre aquilo que, encoberto, mantinha o filosofar antigo inquietante. Usando ainda outra formulação, é neste enigma *a priori* que a questão tem, simultaneamente, origem e fim, como nos mostram também os seguintes trechos de *Que é Metafísica?*:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do *Dasein* pode advir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na

⁸⁷⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 134.

⁸⁷¹ Cf. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 15 e p. 38.

admiração – quer dizer, fundado na admiração do nada – surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar [...] ⁸⁷²

E mais adiante:

O estar suspenso do *Dasein* dentro do nada é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.

Metafísica é o perguntar *além* do ente para *recuperá-lo*, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão [grifo nosso]. ⁸⁷³

A relação entre ser e nada, nulidade e ser, nos mostra que a circularidade manifesta a finitude do *Dasein*, e esta, ao invés de ser um obstáculo para a compreensão de ser, constitui o seu sentido. Ao compreender a sua finitude, como ente suspenso no nada - este é o absolutamente outro do ente -, o *Dasein* já transcendeu todo ente: a finitude é a transcendência, já que a transcendência, também dizíamos inicialmente, é o acesso ao “*transcendens* pura e simplesmente”, cuja obscuridade, afirmava Heidegger no §1 de *Ser e Tempo*, convoca ao esclarecimento de seu sentido. Duas afirmações de Ernildo Stein sintetizam essa ideia: “Ser como recusa, retração, ausência, subtração, ocultamento, velamento e tantos outros vocábulos que apontam para essa dimensão centram-se na afirmação do ser enquanto nada”. ⁸⁷⁴ “A positividade do nada e da finitude reside precisamente no fato de o ser somente assim poder ser experimentado em sua manifestação”. ⁸⁷⁵

Portanto, o pensamento que visa ao ente na totalidade, isto é, o questionamento ontológico, deve deixar-se determinar por esta nulidade, isto é, pelo nada. Conforme afirma *Loparic*:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolveu uma fenomenologia do existir humano, cujo ponto central é justamente mostrar que esse modo de existir, designado como *Dasein*, carece de fundamento. Visto que o *Dasein* é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação (*Aufgehen*) do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou causa determinante. O ponto essencial dessa fenomenologia não é a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas a desconstrução do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna do *Dasein*. Com *Ser e Tempo* [...], o pensamento do não ser [...] passa a determinar o horizonte do pensamento do ser. ⁸⁷⁶

⁸⁷² Heidegger. *Que é Metafísica?*, p. 242.

⁸⁷³ Heidegger. *Que é Metafísica?*, p. 242.

⁸⁷⁴ Stein, *Compreensão e Finitude*, p. 122.

⁸⁷⁵ Stein, *Compreensão e Finitude*, p. 123.

⁸⁷⁶ Loparic, Zeljco. *Ética e Finitude*, p. 20.

Pelo mesmo motivo, o pensamento que pergunta pelo sentido do ente na totalidade não pode ser uma fundamentação dedutiva (§2), mas um desencobrir revelador do fundamento – daquilo que, embora oculto, permanece determinante (§7) e, quanto mais oculto permanece, mais se abre em si mesmo (§29). Uma fundamentação dedutiva jamais poderia demonstrar a nulidade de fundamento, isto é, deixar-se determinar pelo nada, assumi-lo como horizonte de demonstração. O “porquê” do questionamento ontológico deve se assumir “fundado na admiração do nada”. Por isso a ontologia de *Ser e Tempo* é hermenêutica, isto é, circular. Esse círculo permanece determinante e pode ser visualizado, em *Ser e Tempo*, sob três aspectos: no *Dasein*, no método da ontologia, e na estrutura do próprio texto do tratado.⁸⁷⁷

Em uma de suas primeiras formulações da ontologia fundamental como “destruição em cada caso da facticidade concreta”,⁸⁷⁸ Heidegger afirma que a filosofia existe “enquanto conhecimento *interrogativo*, isto é, *enquanto investigação (fragendes Erkennen, das heißt als Forschung)*”.⁸⁷⁹ Essa definição também mostra o sentido radical em que a filosofia é circularidade e temporalização. Tal como no apelo da consciência, o *Dasein*, na investigação filosófica, toma conhecimento de si enquanto questão, e a analítica existencial busca interpretar esse movimento, explicitando esse modo de temporalização da existência. A passagem da impropriedade à propriedade consiste precisamente neste movimento: na primeira seção de *Ser e Tempo*, quem responde é o *Dasein* indiferente ao seu ser. No segundo momento, o *Dasein* que responde é o *Dasein* perguntante, que se *tornou* questão para si mesmo. Ou, conforme Heidegger formulava em outras preleções do início dos anos 20, a vida que se apropria da sua própria problematidade fundamental a partir da qual pode se apropriar do filosofar. Essa unidade entre o perguntante e o perguntado (autor ativo e passivo da analítica enquanto cura; movente-movido, não movente-imóvel), que numa espécie de confissão ontológico-fenomenológica, por assim dizer, é o sentido mais radical do círculo hermenêutico, a temporalização

⁸⁷⁷ Cf. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

⁸⁷⁸ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 44.

⁸⁷⁹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 45.

própria. No fundo, é esta temporalização que se busca explicitar na hermenêutica da facticidade:

O modo de sua investigação é a interpretação deste sentido do ser com respeito a suas estruturas categoriais fundamentais: quer dizer, as diferentes maneiras como a vida fática se temporaliza e, temporalizando-se, *fala* consigo mesma (κατηγορεῖν).⁸⁸⁰

[...] investigação que pode definir-se como *hermenêutica fenomenológica* da facticidade.⁸⁸¹

Ou seja, na filosofia a vida busca explicitamente a si mesma, colocando-se simultaneamente – isto é, temporalizando-se - como aquela que busca e que é buscada. O método, assim, é a própria temporalidade, o que mostra porque é essencial ao método desta busca ter consciência de si mesma *enquanto* busca, trazer explicitamente a própria situação, isto é, a compreensão de si mesma como questão e assim se manter: a própria investigação filosófica é um modo exemplar de ter a si mesma; o saber filosófico se dá enquanto interrogação explícita. Interrogar filosoficamente é buscar-se e trazer-se na questão. A segunda seção de *Ser e Tempo* é essa busca da repetição de si mesmo enquanto pergunta, e por isso a questão da circularidade permanece nela fundamental, embora de modo implícito.

É devido a esta unidade circular entre pergunta e resposta, isto é, entre autor, método e objeto, que as primeiras exposições do método, em *Ser e Tempo*, são provisórias (§7, §32): o método só pode ser apresentado enquanto caminho concreto da busca. Somente após a exposição do *Dasein* na sua propriedade, no § 63 de *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma retomada do caminho até então percorrido e expõe retrospectivamente o aspecto metódico da analítica existencial, elucidando a situação hermenêutica conquistada e mostrando a unidade entre os três aspectos do círculo acima mencionados. Segundo Heidegger, a analítica até então realizada é a demonstração concreta da tese posta inicialmente: “o ente que nós mesmos somos cada vez é ontologicamente o mais afastado”.⁸⁸² Essa tese havia sido afirmada no início da analítica, no momento em que se colocava o problema concreto de como realizar uma analítica do *Dasein* sem impor a este ente as categorias tradicionalmente

⁸⁸⁰ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 46.

⁸⁸¹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 47.

⁸⁸² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 311.

utilizadas na definição de homem, mas sim deixando que este ente se mostrasse a partir de si mesmo. A fim de cumprir essa exigência fenomenológica de abordar o ente tematizado em seu próprio modo de acesso, Heidegger decide partir da sua análise no modo da cotidianidade mediana, modo no qual esse ente se encontra “de início e na maioria das vezes”. Ocorre que, neste modo indiferente de ser, o *Dasein* não se compreende a partir de si mesmo, mas, no ser ocupado junto ao ente intramundano, este ente orienta a sua interpretação. Por isso, essa compreensão também não pode servir de ponto de partida e orientação para o questionamento do sentido de ser, já que, nesse modo, “ser” é para esse ente uma obviedade, “algo-que-se-entende-por-si-mesmo” (*Selbstverständlich*). Assim, a analítica existencial deverá partir de uma ruptura.

O pôr-em-liberdade o ser originário do *Dasein* deve ao contrário ser *arrancado* desse ente, *em contraposição* à tendência-interpretativa decadente ôntico-ontológica. [...] O *modo-de-ser* do *Dasein* exige, por conseguinte, que uma interpretação ontológica se proponha como fim alcançar a originariedade da manifestação fenomênica e, assim, *conquiste o ser deste ente contrariamente à sua própria tendência-encobridora*.⁸⁸³

Isso significa, afirma Heidegger, que ela necessita ser posta em marcha por um ato de *violência*. Entretanto, questiona em seguida o filósofo, “o “violento” dar-se prévio de possibilidades da existência pode ser metodicamente exigido, mas pode ele subtrair-se ao arbítrio?”⁸⁸⁴ Ou seja, é necessário um projeto prévio, que lance o *Dasein* para além da compreensão cotidiana de ser, para, a partir desse projeto, interpretá-lo. Como se justifica esse projeto?

Quando dizemos que o *Dasein* “decai” e por isso a propriedade do poder-ser deve ser arrebataada à força, isso é dito de que ponto de vista? Embora sob uma luz crepuscular, tudo já não está iluminado pela luz de uma idéia “pressuposta” de existência? Mas de onde tira seu direito? Havia uma desorientação no projeto inicial?⁸⁸⁵

Retomando o §31, Heidegger afirma “a indicação formal da idéia de existência era orientada pela compreensão-de-ser que reside no *Dasein* ele mesmo”.⁸⁸⁶ Ou seja, a orientação para o esclarecimento da existência foi retirada da compreensão que o *Dasein* sempre já tem de si mesmo. Como vimos no §31, o *Dasein*, enquanto ente para o qual o seu próprio ser está sempre em jogo no mundo, sempre já compreendeu

⁸⁸³ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 311.

⁸⁸⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 313.

⁸⁸⁵ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 313.

⁸⁸⁶ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 313.

a si mesmo e ao mundo. Portanto, sempre já se compreendeu como ser-no-mundo, ainda que sem transparência ontológica. Essa falta de transparência significa uma certa indiferença, uma indistinção na qual o *Dasein*, ocupado com os entes no mundo, toma estes entes conforme o seu papel na ocupação, e, na medida em que o *Dasein* também desempenha um papel nas ocupações e se compreende a partir dele, acaba por se confundir com os demais entes. O que determina esse entendimento, segundo Heidegger, é que ele só experimenta “o ente “fatural” para poder assim se afastar de uma compreensão-de-ser. Não entende que o ente só pode ser experimentado “de fato” se o ser já foi compreendido, mesmo que não conceituado”.⁸⁸⁷ Por isso, considera necessariamente “violento” “o que vai além de seu entendimento e o procedimento para ir além”.⁸⁸⁸

Segundo Heidegger, supor previamente a idéia de existência não é pôr “uma proposição a partir da qual deduzimos, segundo as regras formais da consequência, outras proposições sobre o ser do *Dasein*”,⁸⁸⁹ mas, ao contrário, deixa que o “por-interpretar tome a palavra precisamente a fim de decidir, a partir de si mesmo, se ele proporciona, como esse ente, a constituição-de-ser na direção da qual ele foi aberto, no projeto, de modo formalmente indicativo”.⁸⁹⁰ Vemos aqui a função concreta da indicação formal colocada no §9: “o ser desse ente é cada vez meu [...] O ser ele mesmo é o que está em jogo para esse ente”.⁸⁹¹ A investigação depende da resposta desse ente, de como ele se articula na possibilidade aberta no projeto inicial, e do quanto este projeto se mostra a ele adequado.

As possibilidades do método que opera no círculo hermenêutico só podem ser comprovadas se este círculo for, desde o início, assumido. No início da analítica existencial há a pressuposição ou antecipação de um horizonte, a saber, a compreensão vaga e obscura de ser, que deverá ser explicitada no decorrer da investigação. Neste momento inicial, essa circularidade aparece como um problema - que vai além do aspecto puramente formal, e somente nos §§31 e 32 essa pressuposição é demonstrada como determinante de toda compreensão de ser: o compreender está sempre além, antecipando a si mesmo. Isso nos mostra um indício da diferença, a transcendência que sempre já se instaurou com a compreensão de

⁸⁸⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 315.

⁸⁸⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 315.

⁸⁸⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 314.

⁸⁹⁰ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 315.

⁸⁹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 42.

ser. Por isso, neste círculo “reside a possibilidade positiva do conhecimento mais originário”.

Esta antecipação feita em *Ser e Tempo* só se mostra em conformidade com “a coisa nela mesma” quando mostra que tem nesta a sua origem, ou seja, a busca só alcança sua justificação última quando atinge seu fim: o que movia o *Dasein* desde o princípio, convocando-o ao seu ser mais próprio e na totalidade, era a própria finitude ou nulidade de seu ser, que se comprova como o horizonte de toda compreensão de ser e conseqüentemente do questionamento que visa a esta na sua totalidade. O método da busca consiste em deixar-se determinar por aquilo que é buscado, numa relação que foi denominada, num sentido também circular, de repercussão do questionado sobre o questionar. O fim da busca é a recolocação explícita da sua situação inicial: seu fim e origem coincidem na nulidade.

Assim, a resposta às questões formuladas inicialmente como aporias é a repetição destas, isto é, a sua recolocação explícita – neste sentido, aporia e método significam o mesmo; este consiste em movimentar-se naquela, repeti-la. A resposta às aporias metódicas – *princiando* pela circularidade, negatividade e transcendência - que surgem no desenvolvimento de *Ser e Tempo* é uma sequência de repetições, um movimento de apropriação que consiste precisamente em assumir que a compreensão de ser é fática (um *Faktum*), circular, finita e transcendente, e que todos estes termos são repetições do mesmo fenômeno. Seguindo um percurso autenticamente hermenêutico, não se trata de uma construção dedutiva a partir de um ponto fixo estabelecido como fundamento, mas de um *movimento* no qual o sentido de todos esses termos – assim como outros termos que registramos no itinerário filosófico de Heidegger, como ontologia, hermenêutica, fenomenologia, homem, ser – se modifica (transcende) na medida em que estes são analisados, o que, por sua vez, sugere um sentido peculiar – hermenêutico - ao termo análise, empregado em *Ser e Tempo*. Tal como dirá Heidegger na abertura da sua famosa conferência sobre a τέχνη, décadas depois de *Ser e Tempo*, “o perguntar constrói num caminho. Por isso, é aconselhável, sobretudo, atentar para o caminho e não permanecer preso a sentenças e títulos”.⁸⁹² Esta advertência serve igualmente para o percurso investigado neste trabalho: a destruição da τέχνη, que aqui buscamos repetir, visa liberar o método

⁸⁹² HEIDEGGER. *Die Frage nach der Technik* (GA 07), p. 07.

e a obra como ser a caminho; neste mesmo sentido afirmávamos, no início deste trabalho, que nosso objetivo era buscar, na ontologia fundamental como radicalização da $\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$, uma explicitação da epígrafe “caminhos - não obras”.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leandro Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

_____. **Ética a Nicómaco**. 10ª Ed. Tradução de María Araujo e Julián Marías. Madri: 2014.

_____. **Nicomachean Ethics**. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge University press, 2004.

_____. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Física**. Apresentação, tradução e notas de Guillermo R. De Echandía. Editorial Gredos, 1995.

_____. **Metafísica**. Vols. I, II, III, 3ª Ed. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad.: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Madri: Editorial Gredos, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte. UFMG, 2006.

_____. **La Potencia del Pensamiento – Ensaio e Conferencias**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2008.

_____. **Signatura Rerum: Sobre el Método**. Trad.: Flavia Costa e Mercedes Ruvituzo. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Edtora, 2009.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

_____. **O problema do ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. In: **Coleção Os Pensadores**, Nova Cultural, São Paulo, 1973.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Perfil de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

BIEMEL, Walter. **Dilthey Husserl - En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo**.

CAPUTO, J. **Radical hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project**. Indiana: Indiana University Press, 1987.

DAHLSTROM, D. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. **Review of Metaphysics**, 47, 775-795.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DESCARTES, René. **Meditações**. In: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las Ciencias del Espíritu**. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____. **Teoría de las Concepciones del Mundo**. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

DUARTE, André de Macedo. **Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ESCUADERO, Jesús Adrian. **Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.

ESPOSITO, Costantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 21-46, Junho 2010.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Hegel - Husserl – Heidegger**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e Método II – Complementos e índice**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2010. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica**. Tradução, prólogo e notas de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2011.

_____. **Lógica: La pregunta por la verdad**. Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. Trad. Ernildo Stein. In: **Coleção Os Pensadores**, Nova Cultural, São Paulo, 1973.

_____. **Ontologia: Hermenêutica da Facticidade**. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2012.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2006. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis, Campinas: Vozes, Unicamp, 2012.
Tradução de Fausto Castilho.

_____. **Ser y Tiempo**. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997.
Tradução de Jorge Eduardo Rivera.

_____. Que é Metafísica?. Trad. Ernildo Stein. In: **Coleção Os Pensadores**, Nova Cultural, São Paulo, 1973.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. GA 9, **Wegmarken**, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1996.

_____. GA 18, **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Frankfurt a/M.: Klostermann, 2002.

_____. GA 19, **Platon: Sophistes**. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992.

_____. GA 24, **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1975.

_____. GA 60, **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995.

_____. GA 61, **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung**, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1985.

_____. GA 62, **Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik**, Frankfurt a/M.: Klostermann, 2005.

_____. GA 63, **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität**, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1988.

HOY, David Couzens. Heidegger e a Virada Hermenêutica. In: **Poliedro Heidegger**. GUINGNON, C. (org.). Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**, University of California Press - Berkeley and Los Angeles, California, 1993.

KUSCH, Martin, "**Psychologism**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/psychologism/>>.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia**. In: Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1974.

LOPARIC, Zeljco. **Ética e Finitude**. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

LUTERO, Martinho. **Comentários de Romanos**. Vol. 02. Trad. de Erich Sexauer. Barcelona: Editorial CLIE, 1998.

_____. O Debate de Heidelberg. In: **Martinho Lutero – Obras selecionadas**. Vol. 01. São Leopoldo, Porto Alegre: Editora Sinodal, Concórdia Editora, 1987.

MÁSMELA, Carlos. **Martin Heidegger: El tiempo del Ser**. Editorial Trotta, Madrid, 2000.

MILL, John Stuart. **Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva**. Tradução de João Marcos Coelho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

N. MACHADO, Alexandre. **Frege, psicologismo e o problema da linguagem privada**. Barbarói. Santa Cruz do Sul, n. 26, jan./jun. 2007 pp. 55-68.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2008.

PERAITA, C. S. **Heidegger 1922: Heidegger 1922:" Indicación de la Situación Hermenéutica" (Una aproximación)**. Revista de Filosofía (Madrid), 1999.

PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PÖGGELER, Otto. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PORTA, Mario Ariel González. **A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger**. Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, 2004: 107-131.

REIS, Robson Ramos dos. A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger. In: **Filosofia Hermenêutica**. REIS, Robson Ramos e ROCHA, Ronai Pires (Orgs.). Santa Maria: EDUFMS, 2000.

_____. **Heidegger: origem e finitude do tempo**. In: **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, v. 1, n. 1 (2004), pp. 99-127.

_____. **Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral**. In: **Natureza Humana** 2(2): 273-300, 2000.

_____. **Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger**. In: **Veritas**, vol. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, Dez./2001.

_____. **Destruição, descrição e pobreza: Heidegger e o conceito de possibilidade**.

SHEEHAN, Thomas. **Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920-21**. The Personalist 60, nº3 (July 1979), pp. 312- 324.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude**. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. **Seis Estudos Sobre Ser e Tempo**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

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

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1987.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. **La Revolución Filosófica de Martin Heidegger**. Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Trotta, Madrid, 2001.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. ***Dasein* as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle**. Trad. Christopher Macann. *Critical Heidegger*. (Ed.) Christopher Macann. London and New York: Routledge, p. 27-66, 1996.

_____. Volpi, Franco. Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomaquea. **Signos Filosóficos**, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2006, pp. 127-147.

WU, Roberto. O voûç e a indicação da vida fáctica. **Natureza humana**, São Paulo, v.13, n.1, p.102-116, 2011.

_____. A ontologia da φρόνησις: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 95-110, jan./abr. 2011.