

JAYME CAMARGO DA SILVA

M. Heidegger

e a Manualidade - dō-mundo

uma leitura do esquecimento do ser na era da técnica

A presente obra tratará do problema filosófico do conhecimento. Inicialmente, abordará como se dá o acesso às nossas vivências no cotidiano. Em um segundo momento, discutirá os efeitos da "técnica" (tecnologia) no processo de conhecimento envolvido nestas vivências. Tematizará a relação "acesso às vivências – Técnica", a partir do "manuseio" da nossa existência neste processo. Para tal objetivo, utilizará como matriz teórica o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Em sendo um trabalho de filosofia, estabelecer a Fenomenologia Hermenêutica como paradigma significa definir o método de trabalho. Identificamos a temática, assim, com o desenvolvimento da filosofia heideggeriana. Heidegger investigou, nas "primeiras lições" até "Ser e Tempo" (1927), o modo como o ser humano conhece originariamente o fenômeno de suas vivências. O horizonte destes escritos é dar um passo atrás na relação "sujeito-objeto" como relação fundadora do conhecimento. O ponto culminante destes desenvolvimentos conceituais é a "manualidade-do-mundo" (Zuhandenheit) em "Ser e Tempo". Esta noção demonstra que no âmbito "ateorético" originário (não mediado cognitivamente pela consciência), por meio da característica de nossa existência de "ser-em", não há separação entre sujeito e objeto. No referido contexto, é bem verdade, não há que se falar em "sujeito" e "objeto". Heidegger está trabalhando com o termo alemão Dasein para descrever a existência humana nas vivências da vida. Um objeto predicável qualquer, antes de ser sujeito ou objeto de uma predicação é um ente à mão do Dasein. Isso revela que o Dasein usa instrumentos históricos ao vivenciar as ocupações da época histórica em que existe. Assim, como ganho de "Ser e Tempo", o filósofo elaborou a temporalidade (Zeitlichkeit) como o sentido do ser. A virada no seu pensamento manifestou como tarefa a investigação da temporalidade como abertura do ser em geral. Há um abandono do ser como conceito transcendental – mesmo enquanto manual do Dasein – para se perscrutar o tempo como abertura histórica de época. Heidegger passa a re-interpretar a história do ocidente a partir da abertura de época que cada princípio metafísico constituiu. Segundo Heidegger, "Ideias" (Platão), "substância" (Aristóteles), "cogito" (Descartes), "eu transcendental" (Kant) e "vontade de poder" (Nietzsche) são os princípios que determinaram o acesso à realidade em cada época da história do ocidente. Com a vontade de poder nietzscheana, o homem chega à "técnica moderna". Ela constitui-se como o princípio de acesso ao conhecimento da "realidade". Esta obra demonstrará o fenômeno da "tecnificação das mãos" como consequência da era da Técnica no modo de acesso originário ao conhecimento.

doi 10.29327/5498350

ISBN 978-65-6006-163-7



9 786560 061637 >



EXPERT
EDITORA DIGITAL

M. Heidegger

e a Manualidade - do = mundo

uma leitura do esquecimento do ser na era da técnica

Direção Executiva: Luciana de Castro Bastos

Direção Editorial: Daniel Carvalho

Diagramação e Capa: Editora Expert

Revisão: Do Autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>

"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, Jayme Camargo da

M. Heidegger e a Manualidade-do-Mundo (Zuhandenheit): uma leitura do esquecimento do ser na era da técnica – Belo Horizonte: Editora Expert, 2025.

220 p.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-6006-163-7

DOI: 10.29327/5498350

1. Filosofia 2. Martin Heidegger 3. Conhecimento 4. Manualidade 5.

Técnica

I. Título.

CDD: 193

Modo de acesso: <https://experteditora.com.br>

Índices para catálogo sistemático:

Filosofia alemã moderna

193

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br

contato@editoraexpert.com.br





Prof. Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Alexandre Miguel Cavaco Picanco Mestre
Universidade Autónoma de Lisboa, Escola Superior de Desporto de Rio Maior, Escola Superior de Comunicação Social (Portugal), The Football Business Academy (Suíça)

Prof. Dra. Amanda Flavio de Oliveira
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Carlos Raul Iparraguirre
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral (Argentina)

Prof. Dr. César Mauricio Giraldo
Universidad de los Andes, ISDE, Universidad Pontificia Bolivariana UPB (Bolívia)

Prof. Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, e PUC - Minas

Prof. Dr. Francisco Satiro
Faculdade de Direito da USP - Largo São Francisco

Prof. Dr. Gustavo Lopes Pires de Souza
Universidad de Litoral (Argentina)

Prof. Dr. Henrique Viana Pereira
PUC - Minas

Prof. Dr. Javier Avilez Martínez
Universidad Anahuac, Universidad Tecnológica de México (UNITEC), Universidad Del Valle de México (UVM) (México)

Prof. Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Leonardo Gomes de Aquino
UniCEUB e UniEuro, Brasília, DF.

Prof. Dr. Luciano Timm
Fundação Getúlio Vargas - FGVSP

Prof. Dr. Mário Freud
Faculdade de direito Universidade Agostinho Neto (Angola)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Féres
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Omar Jesús Galarreta Zegarra
Universidad Continental sede Huancayo, Universidad Sagrado Corazón (UNIFE), Universidad Cesar Vallejo. Lima Norte (Peru)

Prof. Dr. Raphael Silva Rodrigues
Centro Universitário Unihorizontes e Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dra. Renata C. Vieira Maia
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Rodolpho Barreto Sampaio Júnior
PUC - Minas e Faculdade Milton Campos

Prof. Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. PUC - Minas

Prof. Dr. Thiago Penido Martins
Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG

Para as mulheres da minha vida:
minha filha (Popinha)
minha avó (*in memoriam*),
minha mãe e minha tia;
elas tornaram o sonho possível.

AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente minha mãe, minha tia Bia, meu tio Niltom, minha tia Iara, minha Dinda Dora, pelo carinho e apoio constantes.

Ao professor orientador Ernildo Stein, por todas as lições ensinadas sobre Heidegger e principalmente pelas lições transmitidas sobre a vida.

Ao professor e amigo Juremir Machado da Silva, pela amizade verdadeira, pelo apoio constante e por ser um exemplo de transparência na coragem das próprias ideias.

Ao professor Ricardo Timm de Souza, por todos os ensinamentos desde a época do Direito, como também por ser um dos maiores exemplos para a minha vida enquanto coerência entre a filosofia (alteridade) defendida e atitudes na prática.

A todos os meus amigos, especialmente, Juliana K. Chagas, “Cadu” Torcatto, Ana Paula Salazar, Fábio “Alemãozinho”, Diego Fajardo, Felipe Pimentel, Lorenzo Ribas, Rafael Rodrigues 16, por todos os maravilhosos momentos compartilhados e pelo carinho pleno na amizade verdadeira.

À Beatriz Garrido, por me fazer sentir plenamente amado, pela acolhida na distância da “província” e pelo sorriso de todos os dias (esse trabalho não teria desfecho sem a sua existência em minha vida).

Ao professor Alfredo Storck pelos competentes ensinamentos sobre Aristóteles.

Ao CNPQ pela concessão da bolsa de pesquisa.

Hay manos capaces de fabricar herramientas
con las que se hacen máquinas para hacer
ordenadores, que a su vez diseñan máquinas que
hacen herramientas para que las use la mano.

Jorge Drexler

Navegar é preciso; viver não é preciso.

Fernando Pessoa

PREFÁCIO

O presente trabalho é fruto de pesquisa aprovada com louvor, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na área de concentração em “Metafísica e Epistemologia”, sob a orientação do professor Dr. Ernildo Stein. Os acertos que porventura este trabalho tenha estão diretamente conectados com a “interpretação heideggeriana” que o professor Stein elaborou, ao longo de sua competente jornada filosófica, e que pude aprender um pouco durante os anos de mestrado. Doze anos separam a defesa da dissertação desta publicação. Quiçá, o temor frente às imprecisões linguísticas e o receio de “chover no molhado” justifiquem o referido hiato. Entretanto, agora outras circunstâncias falaram mais alto. Lembrei-me da última conversa que tive com o professor Stein antes do depósito da dissertação. Ele, laconicamente, teceu dois elogios ao trabalho: “há uma visão do todo da filosofia heideggeriana” e “é um trabalho de filosofia”. Sobre o primeiro aspecto, não significa que seja propriamente um livro introdutório a Heidegger. Digo isso, porque julgo que comentadores mais experientes têm recursos conceituais mais apropriados para uma aproximação inicial de um autor tão difícil como Heidegger. Aliás, doze anos de distanciamento separam-me desta temática. Ademais, talvez este livro seja uma introdução à determinada forma de se interpretar as duas fases do pensamento heideggeriano. Acerca do segundo aspecto, o professor Stein sempre manifestou que os trabalhos deveriam versar sobre problemas filosóficos clássicos, sem uma fuga da filosofia para outras direções. Por esta razão, o que pauta esta obra é o modo como Heidegger colocou o problema filosófico do conhecimento. Há, ainda, outra razão para a presente publicação. Costuma-se mencionar que Heidegger e Wittgenstein são os dois maiores filósofos do século XX. Diversos autores, inclusive, veem relações conceituais entre eles, tal como o alemão Karl Otto Apel. De fato, certas noções do segundo Wittgenstein lembram certas noções do primeiro Heidegger. Desse modo, parece importante publicar esta obra, pois ela aborda um autor

que já pode ser considerado um “clássico” da filosofia. Além disso, a atualidade da questão das “vivências tecnológicas do mundo” (última parte do trabalho) também parece um bom motivo para esta obra ganhar vida. Não modificamos a estrutura argumentativa original da dissertação. Revisamos apenas a linguagem tentando deixar o mais fluída possível o que por si só já é denso (modificamos o título para torna-lo mais palatável). Na introdução o leitor será conduzido a perpassar panoramicamente todos os tópicos que compõem esta obra. Assim sendo, uma boa leitura e que este livro possa agregar no acervo conceitual de cada um.

Porto Alegre, verão de 2025.
Me. Jayme Camargo da Silva

RESUMO

A presente obra tratará do problema filosófico do conhecimento originário. Inicialmente, abordará como se dá o acesso às nossas vivências no cotidiano. Em um segundo momento, discutirá os efeitos da “técnica” (tecnologia) no processo de conhecimento envolvido nestas vivências. Tematizará a relação “acesso às vivências – Técnica”, a partir do “manuseio” da nossa existência neste processo. Para tal empreendimento, utilizará como matriz teórica o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Em sendo um trabalho de filosofia, estabelecer o paradigma significa definir o método de trabalho. Identificamos a temática, assim, com o desenvolvimento da filosofia heideggeriana. Heidegger investigou, nas “primeiras lições” até “Ser e Tempo” (1927), acerca do modo como o ser humano conhece originariamente as suas vivências. O horizonte fundamental desses escritos é dar um passo atrás na relação “sujeito-objeto” enquanto relação fundadora do conhecimento. O ponto culminante desses desenvolvimentos conceituais é a questão da manualidade-do-mundo em “Ser e Tempo”. Essa noção é responsável por demonstrar que no âmbito ateorético originário, por meio do “ser-em” existencial, não há separação entre sujeito e objeto. No referido contexto, é bem verdade, não há que se falar em “sujeito” e “objeto”. Heidegger está trabalhando com o *Dasein*, ao descrever a existência do homem nas vivências da vida. Um objeto predicável qualquer, antes de ser sujeito ou objeto de uma predicação é um ente à mão do *Dasein*. Isso aponta para um instrumento histórico do *Dasein*, que vivencia as ocupações históricas da época em que existe. Logo, como ganho de “Ser e Tempo”, o filósofo elaborou o a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser. A virada no seu pensamento revelou a investigação da temporalidade como abertura do ser em geral. Há um abandono do ser como conceito transcendental – mesmo enquanto manual do *Dasein* – para se perscrutar o tempo enquanto abertura histórica de época. Heidegger passa a re-interpretar a história do ocidente, a partir da abertura de época que cada princípio metafísico constituiu. “Ideias”, “substância”,

“cogito”, “eu transcendental” e “vontade de poder” são os princípios que determinaram como se deu o acesso à realidade de cada época na história do ocidente. Com a vontade de poder nietzscheana, o homem chega à “técnica moderna”. Ela torna-se o princípio com o qual se dá o acesso ao conhecimento da realidade. Esta obra demonstrará o fenômeno da “tecnificação das mãos” como consequência da era da Técnica no modo de acesso originário ao conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia, Heidegger, Conhecimento, Manualidade, Técnica.

SUMÁRIO

1. Introdução: Questão de método e plano da investigação	19
2. Heidegger I – “Ser e Tempo” e o sentido do ser enquanto manualidade-do-mundo (<i>Zuhandenheit</i>)	33
2.1. Horizonte teórico de Ser e Tempo	35
2.1.1. <i>Dasein</i> : um ente especial via (pré)compreensão do ser	42
2.2. A constituição existencial do <i>Da-sein</i>	52
2.2.1. Os existenciais como indicações formais.....	57
2.3. Ser-em como ocupação do <i>Da-sein</i> e a mundaneidade do mundo em geral.....	63
2.3.1. O Ser-em como ocupação do <i>Da-sein</i>	63
2.3.2. Mundanidade do mundo – a obra mundo.....	72
2.3.3. Remissão e instrumento sinal.....	79
2.4. Mãos à obra do mundo: sobre a manualidade-do-mundo (<i>Zuhandenheit</i>).....	86
2.4.1. Da verdade da proposição à verdade da mão	91
3. Heidegger II – Da virada (<i>die kehre</i>) no caminho à questão da técnica.....	101
3.1. A temporalidade como sentido do ser e a necessidade da inversão (<i>Kehre</i>) na interrogação (Ser e tempo à Tempo e ser).....	103
3.2. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento	115

I	117
II	122
3.3. A questão da técnica	134
3.3.1. <i>Techné</i>	134
3.3.2. Técnica como abertura de época (história e metafísica)	146
3.3.3. A essência da técnica	159
3.3.3.1. <i>Ge-stell</i> como sentido	159
4. Sobre a “tecnificação das mãos”: O esquecimento do ser na era da técnica (considerações finais)	175
Referências	193

INTRODUÇÃO:

Questão de Método
E Plano da Investigação

Toda a investigação que se pretenda genuinamente filosófica deve ter como ponto de partida a questão do método do trabalho. A história da filosofia registra diversos nomes com os quais os autores designam esse tema, tais como *matriz de racionalidade*, *paradigma*, *matriz teórica*¹. Definir a matriz em que se está operando os conceitos significa esclarecer o horizonte que confere sentido a estes conceitos. Portanto, o método é o tema da filosofia por excelência, sendo este aspecto mais claramente verificável a partir de Descartes. Heidegger estruturou a sua filosofia como Fenomenologia Hermenêutica. Entretanto, o que significa *fenomenologia* no pensamento heideggeriano? Devendo-se repetir a indagação para o vocábulo *hermenêutica*. Visamos, assim, estabelecer o método heideggeriano, como também o nosso método de trabalho, ou seja, estruturar a organização prévia de sentido que está pressuposta em cada conceito utilizado.

O guia da *fenomenologia* em Heidegger é, certamente, a pergunta pelo sentido do ser². Ele visa possibilitar (garantir) a ontologia – disciplina do ser – por meio do método fenomenológico³. Os problemas fundamentais da fenomenologia, logo, são os passos metódicos que possibilitam a pergunta ontológica – que é a pergunta pelo ser em geral. O princípio dos princípios da fenomenologia, herdado de seu mestre, E. Husserl, *voltar às coisas mesmas*⁴, posto enquanto pergunta pelo ser. Ora, não conseguimos voltar às coisas mesmas e transcender ao fenômeno das vivências cotidianas do homem. Esse, um ente diferente dos demais, não por ser *animal rationalis*, mas por *pré-compreender* de algum modo o ser; na medida em que coloca a pergunta pelo ser, isto é, de algum modo já se relaciona

1 STEIN, Ernildo. Paradigma e Racionalidade: das Teorias da Consciência ao Mundo Prático. In **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008(3), p. 121-126.

2 HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Santiago: Editorial Universitaria, 1998, p. 25-27.

3 HEIDEGGER, 1998, p. 58.

4 “A fenomenología es la exigência de que toda posible teoria se funde en una experiencia de las respectivas ‘cosas mismas’”. RODRÍGUEZ, Ramón. Historia del ser y filosofía de la subjetividad. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaio sobre Heidegger. Madrid: Editorial Trotta, 1996(3), p. 38.

com o ser ao lhe *utilizar* em pergunta(s). A partir desse aspecto o homem faz *filosofia*. Compreensão e interpretação são conteúdos da hermenêutica. Compreender não é da ordem do conhecer teórico cognoscitivo (não é eminentemente tema da epistemologia)⁵, porém é uma característica de um determinado modo de ser, a saber, o (do) ser humano. As vivências deste ente especial são *ateoréticas* no sentido de que não são mediadas pela consciência. Ora, o pensamento não se ocupa com a vivência, na medida em que está ocupado em sintetizar os objetos da realidade da vivência, como Kant apontou. O modo de acesso hermenêutico fenomenológico recoloca as perguntas filosóficas. Estas perguntas são herdadas da tradição, entretanto, as respostas não o são, pois essas passaram longe do âmbito “ateorético” das vivências do *entorno* da vida dos homens.

Heidegger abordará o homem como *Dasein*, termo alemão que expressa o fato da existência concreta de cada homem. Ao descrever o caráter acontecente da vida, o filósofo realiza uma “ontologia ateorética” do *Dasein*. Portanto, a pergunta heideggeriana pelo ser em geral assume como seu ponto de partida e fio condutor a pergunta ontológica fundamental pelo ser do *Dasein* ou vida fáctica⁶. A “intencionalidade” é expressa nas vivências do entorno da vida e, desse modo, são o método de acesso à vida fáctica⁷. Voltar à filosofia à significatividade das vivências da vida (e não mais a objetualidade da realidade) significa realizar uma “redução fenomenológica

5 STEIN, Ernildo. Compreensão e Racionalidade nas ciências humana. In **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Ed. Unijui, 2008(2), p. 59.

6 “Faticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da ‘ocasionalidade’; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí), na medida em que é ‘aí’ em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. (...) Por conseguinte, por fático chama-se algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é desse modo. Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fáctica’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em caráter ontológico”. HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: hermenêutica da faticidade. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 13-14.

7 Heidegger define a intencionalidade como “uma linha de orientação segura para a investigação das vivências e dos nexos de vivência”. HEIDEGGER, 2012, p. 78.

hermenêutica”⁸. Eis o primeiro passo do método fenomenológico hermenêutico.

O método da investigação filosófica enquanto fenomenologia hermenêutica deixa ver algo. Assim, os três passos do método – a) *redução* (*Ausgang*); b) *re-construção* (*Zugang*); c) *destruição* (*Dorchgang*); – correspondem à direção, posição e extensão do “*ver* hermenêutico fenomenológico. A redução fenomenológica enquanto direção do método é expressa na ontologia como a recondução desde o captar os entes para a compreensão do ser. Dado que o ser e o ser do *Dasein* acham-se ocultos, então, fenomenologicamente devem ser des(en) cobertos. Daí a necessidade da *redução* enquanto passo metódico que permita o acesso à esfera “ateorética” da vida⁹.

Se a redução é o ponto de partida ou o primeiro momento do método de acesso – tematiza o “que” –, a re-construção ou posição do *ver* hermenêutico fenomenológico significa o acesso em sentido estrito – tematiza o “como”. A reduzida vivência do entorno não é apreendida como um objeto teórico, na medida em que o mais originário da vida não é a vida com relação aos objetos perceptivos. A vida ocorre de início de modo pré-teorético como compreensão, ou seja, é a estrutura fundamental da vida fáctica ou *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger indica que a compreensão constitui o segundo nível do método de trabalho¹⁰. Essa afirmação, no entanto, não se refere a uma ideia geral de método, impregnada teoreticamente pela tradição filosófica; significa, porém, exatamente o ponto de partida “ateorético”, desenvolvido a partir do conhecimento “pré-teorético originário envolvido”.

O ganho obtido mediante a redução constitui o lado negativo do acesso à vida. Logo, é necessário o referido segundo nível de acesso (“re-construção”), visando que o reduzido chegue a ser expresso positivamente. O fazer expresso é o modo como o reduzido fala e

8 YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. **Fenomenología de La Vida Fáctica**. México D.F.: Plaza y Valdes Editores, 2004, p. 138.

9 YAÑEZ, 2004, p. 139.

10 YAÑEZ, 2004, p. 152-154.

interpela.¹¹ Ora, “falar” vem do grego antigo e lá se expressava com o termo “*Legein*” (logos) e significava *mostrar-se*¹². Heidegger observa que no “*Legein*” obtém-se uma posição do *ver* que possibilita o passo ao propriamente filosófico. Mas, em qual direção vê o propriamente filosófico? Vê em direção ao principal, isto é, em direção aos princípios¹³. Desde os gregos a apreensão dos princípios denominou-se “*Categoriein*” (categorias). O mostrar-se que ocorre mediante o logos¹⁴ é, pois, um mostrar-se das categorias¹⁵. As categorias referem-se correspondentemente a vida aí descoberta, ou seja, a vida pré-teorética entornada. Desse modo, temos: 1) a vivência ateorética do entorno não é conhecida teoreticamente, mas compreendida em forma pré-teorética; 2) então, as categorias também devem ser vistas como categorias compreendedoras; 3) neste horizonte, é possível falar de uma *lógica*, isto é, de uma interpretação categorial da ontologia¹⁶. Portanto, a compreensão enquanto segundo nível do método de acesso revela o “como” o compreendido reduzido chega a ser expresso (interpretação). Heidegger qualifica o passo como “construção”, pois

11 YAÑEZ, 2004.

12 HEIDEGGER, 1998, p. 55-57.

13 HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles:** introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011 p. 126-127. YAÑEZ, 2004.

14 HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: forense universitária, 2003, §72, p. 348-381.

15 YAÑEZ, 2004, p.177.

16 Sobre a dissolução do primado da lógica formal como base do conhecimento originário, precisas as palavras do destacado filósofo gaúcho Róbson Ramos dos Reis: “A passagem é suficientemente expressiva, apontando para o marco de uma fronteira quase intransponível na geografia da filosofia do século XX. Aparentemente, Heidegger estaria vislumbrando a possibilidade de uma investigação, na qual as formas e legalidades lógicas não teriam um privilégio elementar. Seria possível, então, uma interrogação e um pensamento cujas respostas e caminhos seriam conduzidos sem a jurisdição da Lógica, em particular nos assuntos da metafísica e da ontologia. O problema do destino mesmo da filosofia, antes ainda ligado à transformação ontológica da Lógica, agora parece ter sido invertido: é a Lógica que perde o seu primado no seio das questões filosóficas mais originárias”. DOS REIS, Róbson Ramos. A dissolução da ideia da lógica. In **Revista Natureza humana**. [online]. 2003, vol.5, n. 2, p. 425.

nele a vida mesma se interpreta em suas estruturas categoriais, daí melhor denominá-lo como *re-construção*¹⁷.

A construção redutiva se faz acompanhar pelo terceiro momento do método de acesso, a *destruição*¹⁸. Essa não é nenhum momento trazido de fora, visto que se justapõe aos dois momentos já delineados. No método fenomenológico, o avançar da articulação dá-se com a ajuda de uma destruição crítica das objetivações, que sempre estão prontas para serem colocadas nos fenômenos. A destruição crítica das objetivações revela uma reconstrução crítica dos conceitos tradicionais¹⁹. Toda a reflexão filosófica usa conceitos como ferramentas e eles configuram-se como heranças às reflexões subsequentes. Assim, expressamente ou não, encontram-se determinados teoricamente. Ocupar-se com conceitos é uma objetivação e conduz a certa pressuposição filosófica.²⁰ Isto é, este modo de ver os conceitos enquadra-se no âmbito teórico e manifesta a sua hegemonia, que se estabelece ao considerar os conceitos como ferramentas da filosofia. Daí a tradição filosófica acordar que todo o conceituar é, primeiramente, objetivar; e, nesse sentido, os conceitos são vistos como meras objetivações.²¹ Heidegger questiona a hegemonia do teórico e, assim, *abre* a possibilidade de entender o conceituar e os conceitos em forma “não-teorética”. É este o ponto em que se coloca a tarefa do terceiro momento no acesso à vida. Pois, se os conceitos herdados da tradição que buscam

17 YAÑEZ, 2004, p. 158-159.

18 “Como todo conocedor de Heidegger sabe, la idea de una ‘destrucción de la historia de la ontología’, de um desmontaje crítico de la tradición, era ya un elemento esencial del proyecto sistemático de tratar la cuestión del ser que presentaba Ser y Tiempo. Hoy sabemos, a través de la publicación de los cursos que Heidegger dio en la época de gestación de su gran libro, que un momento de crítica histórica formaba parte integrante del método fenomenológico – alejándose certamente de Husserl –, de forma que el sentido originário del §6 – ‘el cometido de una destrucción de la historia de la ontología’ – es um momento del §7 – ‘el método fenomenológico de la investigación’; así lo vemos explícitamente expressado en el curso Los problemas fundamentales de la fenomenología, del semestre de invierno de 1927”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 38.

19 PÖGGLER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Piaget, 2001, p. 162. Sobre a fenomenologia como crítica histórica, HEIDEGGER, 2012, p. 83.

20 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

21 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

tematizar a vida em termos filosófico-originários já estão carregados teoricamente (“sujeito”, “consciência”, “eu”, “pessoa”), então devem ser reconstruídos criticamente. São luminosas as palavras do filósofo:

Pertence necessariamente à interpretação conceitual do ser e de suas estruturas, isto é, a construção reductiva do ser, uma destruição, isto é, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais, que, ao começo, devem ser necessariamente empregados, que os desconstrua até as fontes a partir das quais foram criados. Só mediante a destruição pode a ontologia assegurar-se fenomenologicamente a autenticidade de seus conceitos.²²

Portanto, a tarefa concreta da destruição pode ser expressa em duas proposições: a) colocar-se contra o caráter teórico herdado dos conceitos e dos modos de ver; b) desconstruir o resto do teórico que aparece nos conceitos e modos de ver. Poderíamos resumir as proposições “a e b”, apontando que a destruição tem como função acessar a esfera originária da vida. A tradição filosófica, em sua pretensão de acessar a vida, realizou apenas em termos objetivos e não em termos de *execução*. A compreensão executante da vida fáctica depende de, a cada vez, ser descoberto e irrompido o “teórico” e a sua hegemonia²³. Assim, segundo Heidegger, mediante a destruição crítica é destacado o compreender no sentido de execução.²⁴ Pode-se caracterizar a *destruição* como uma reconstrução de um estado de interpretação da vida, que a sustenta inicialmente e que já não pode

22 HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000, p. 48.

23 “Aqui e no que se segue não vamos empreender uma gramaticização, uma vez que as categorias gramaticais tem uma origem naquelas do falar vivo, do falar imanente da própria vida (mas é claro que não lógicas!). Elas tem isso, em grande parte, histórico-factualmente (historisch), o que se fundamenta no fato de que a explicação da própria vida nos primórdios é colocada em mãos de uma determinada formulação e articulação teórica da vida; cf. a evolução da gramática junto aos gregos”. HEIDEGGER, 2011, p. 95.

24 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

ser inteiramente erradicado, pois é um elemento da experiência fáctica da vida.²⁵ Ora, a experiência concreta da vida humana possui uma condição *histórica*. Portanto, o modo de ser da vida mesma deve mostrar-se historicamente. Como referimos acima, a destruição fenomenológica é a discussão da investigação filosófica com seus conceitos e modos de ver, isto é, com a sua história.²⁶ O filósofo, nesse contexto, refere-se à *destruição* como conhecimento histórico em sentido radical.

A destruição é o único caminho através do qual o presente deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental; e deve fazê-lo de tal modo que da história brote a pergunta constante de até que ponto se inquieta o presente mesmo pela apropriação e pela interpretação das possibilidades radicais e fundamentais da experiência.²⁷

História, nesse contexto, deve ser entendida como o modo de realizar-se a vida mesma. A possibilidade da *destruição* depende do carácter histórico fundamental da vida fáctica (concreta). Desse modo, a destruição tem como tarefa principal a penetração metódica que ocorre como crítica histórica.²⁸ Nesse sentido, o filósofo designará que a investigação filosófica (fenomenologia hermenêutica) trata-se de conhecimento histórico, pois põe em destaque o carácter histórico da vida. Portanto, no método fenomenológico hermenêutico, a história é um elemento determinante para o problema das categorias. O caminho do argumento pode ser formulado: 1) pergunta pelo ser à 2) pergunta pelo ser da vida fáctica à 3) pergunta pelas categorias²⁹. Logo,

25 YAÑEZ, 2004;

26 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

27 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p.174.

28 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

29 “As categorias não são algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos para si, “grade de ferro”, mas são e estão vivas na própria vida de modo originário; vivas, para ali “formar” vida. Elas tem seu próprio modo de acesso, que não é um modo

a destruição ocorre como um pôr em destaque o caráter histórico constituinte, ligado diretamente com a problemática categorial. Anota, Yañez, que: “A história aqui não é entendida como ciência historiográfica, senão como conviver vivo, como estar familiarizado da vida consigo mesma e com seu cumprimento. (...) A história é algo que somos nós mesmos.”³⁰

No vivenciar ateorético do entorno está em jogo o eu histórico. Com relação à fenomenologia de Husserl, o *eu* destacado pelo filósofo, enquanto *ego cogito cogitatum* não pertence à vivência ateorética. O vivenciar originário enquanto vivenciar o entorno não possui nenhum *eu* destacado, senão que o *eu* vive (existe) no vivenciado. Eis uma importante diferença entre Heidegger e Husserl,³¹ na medida em que na fenomenologia heideggeriana o *eu* de entrada não tem as suas vivências à vista, senão que as vive; ou seja, no modo de acesso hermenêutico as vivências permanecem vivências vividas.

Heidegger refere-se à fenomenologia mirando apenas o seu princípio fundamental ou máxima de investigação, a saber, voltar às *coisas mesmas*. Esse princípio é tomado de um modo radical pelo filósofo, isto é, de modo ateorético. O autor mantém-se na fenomenologia não quando o termo nomeia uma figura reflexiva ou transcendental, senão apenas enquanto “princípio de todos os princípios”.³² Assim, a fenomenologia reflexiva/transcendental não pode descobrir a esfera ateorética originária da vida, na medida em que seu tema é a vida da consciência (âmbito teórico). Por outro lado, na fenomenologia hermenêutica, o modo de proceder ocorre préteoreticamente, o que garante pela primeira vez na tradição filosófica um acesso à esfera ateorética da vida.³³ Assim, *Hermenêutica* significa o modo préteórico em que é interpretada a fenomenologia. Hermenêutica, em grego

estranho a própria vida, como se topassem com essas vindos de fora; ao contrário, é precisamente um modo todo próprio, onde a vida vem a si mesma”. HEIDEGGER, 2011 p. 101.

30 YAÑEZ, 2004, p. 174.

31 Sobre a diferença entre Husserl e Heidegger em PÖGGELER, 2001, p. 70-79.

32 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

33 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

antigo, é “*Hermeneuein*” e significava *fazer saber/comunicar*.³⁴ Daí Heidegger asserir que se trata da forma expressa em que é tematizado o ateorético descoberto, mediante o princípio fenomenológico. Se a fenomenologia dá o *logos* do *fenômeno*, então faz expresso o âmbito ateorético. E, assim, mostra-se como um “logos hermenêutico”³⁵.

Em suma, o modo concreto de entender o acesso é determinado pelos adjetivos HERMENÊUTICO e FENOMENOLÓGICO³⁶. E eles indicam três aspectos: a) a tematização da vida se funda no “princípio de todos os princípios”, isto é, na investigação das “coisas mesmas”; b) o “como” a vida deve ser tratada é interpretação e não reflexão; c) a vida é acessível em termos hermenêuticos e não em termos transcendentais. Assim sendo, em Heidegger há um processo unitário entre o modo de tratamento do fenômeno e o método de acesso, ou seja, no trato com o fenômeno da vida ela faz-se acessível de um determinado modo.³⁷ Portanto, no modo de tratamento do fenômeno encontra-se o método de acesso, a saber, redução, re-construção e destruição. Essa forma de tratar o fenômeno da vida que faz com que ela seja expressamente tematizada em si mesma.³⁸

Delineada as linhas gerais do método, cabe-nos mostrar o que ele estrutura nas páginas que seguem, isto é, dar uma visão panorâmica do presente escrito. Nosso problema filosófico em pauta é a questão do conhecimento e a sua justificação heideggeriana. Assim, no primeiro capítulo, tópico “2. *Heidegger I – Ser e Tempo e o sentido do ser enquanto manualidade-do-mundo (Zuhandenheit)*”, nosso esforço dá-se no sentido de estabelecer a interrogação heideggeriana pelo ser, desde as suas primeiras lições até o fenômeno da manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*) em *Ser e Tempo*; como característica existencial

34 HEIDEGGER, 1998, p. 60.

35 RODRÍGUEZ, Ramón. *Filosofia y Conciencia historica*. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaíos sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(2), p. 26-30.

36 “Fenomenologia não é outra coisa do que um modo de investigar, mais precisamente: falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra”. HEIDEGGER, 2012, p. 79.

37 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

38 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004;

que efetiva o conhecimento préteórico enquanto conhecimento originário.

Desse modo, no primeiro item “2.1 *Horizonte teórico de Ser e Tempo*”, do primeiro capítulo, será desenvolvido o contexto da interrogação heideggeriana pelo ser. Em seguida, no subitem “2.1.1 *Da-sein: um ente especial via (pré)compreensão do ser*”, destacaremos a diferença do *Dasein* frente aos demais entes que não possuem o seu modo de ser. Partiremos da pré-compreensão do ser pelo *Da-sein*, realizando também uma análise minuciosa das propriedades do fenômeno da compreensão. No tópico “2.2. *O Da-sein e sua constituição existencial*” serão expressos os existenciais como as características fundamentais do *Dasein*, demarcando a diferença frente ao conceito de “categorias” da tradição filosófica clássica, empregados nas ontologias da *coisa*. No subitem “2.2.1 *Os existenciais como indicações formais*”, clarificaremos a descrição dos existenciais a partir da ferramenta fenomenológica das indicações formais (*Formall Anzwegg*). No tópico “2.3. *Ser-em como ocupação do Da-sein e a mundanidade do mundo em geral*”, analisaremos o existencial decisivo na constituição do modo de ser do *Dasein*, ou seja, o “Ser-em” e a sua instrumentalidade na ocupação do mundo (“2.3.1 *O Ser-em como ocupação do Da-sein*”); bem como o significado do conceito de mundo em Ser e Tempo, a partir do acontecer do fenômeno da mundanidade (“2.3.2 *Mundanidade do mundo – a obra mundo*”). Constitutivo do conceito de mundo, o fenômeno da “remissão” e a sua ligação com um determinado modo de instrumento operado pelo *Dasein*, o “instrumento sinal”, terão espaço no subitem final (“2.3.3 *remissão e instrumento sinal*”), do tópico em questão.

No último tópico da primeira parte do escrito, “2.4. *Mãos à obra do mundo: sobre a manualidade-do-mundo (Zuhandenheit)*”, recapitularemos todos os conceitos desenvolvidos até então, na medida em que a conexão entre tais conceitos expressará o fenômeno da manualidade-do-mundo, enquanto núcleo do âmbito ateórico das vivências e do conhecimento originário dos entes. No subitem “2. 4. 1. *Da verdade da proposição à verdade da mão*”, posicionaremos o fenômeno da manualidade como a superação da relação “sujeito-objeto” na base

do conhecimento; descreveremos, também, o caráter derivado da relação “S-O”, a partir da Verdade do Ser enquanto manifestação da verdade das mãos.

A segunda parte desta dissertação, “3. *Heidegger II – da Virada (die Kehre) no caminho à questão da técnica*”, partirá do ganho obtido no capítulo inicial, isto é, do manuseio de instrumentos históricos (temporais) pelo *Dasein*, que revelam a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser em geral. Assim, no tópico “3.1. *A temporalidade como sentido do ser e a necessidade da inversão na interrogação (Ser e tempo à Tempo e ser)*”, descreveremos a viravolta (*Kehre*) no pensamento heideggeriano, o qual passará a investigar o acontecer da temporalidade no denominado “segundo Heidegger”. Em seguida, comentaremos um texto do filósofo no tópico que recebeu o próprio nome do artigo, “3.2. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*”, em que refletiremos sobre o princípio epistemológico dos escritos do “Heidegger II”, na medida em que este texto expressa a superação da relação “S-O” como fundadora do conhecimento, ou seja, *o fim da filosofia*; como também, manifestaremos a determinação da temporalidade, no sentido de “abertura histórica de épocas”, enquanto norteadora da *tarefa do pensamento*.

No último tópico da segunda parte de nosso escrito “3.3. *A questão da Técnica*”, descreveremos o fenômeno da Técnica enquanto consequência do *pensar histórico* do ser a partir da era moderna. A análise começará com um movimento de retorno ao pensamento grego, pois a Técnica enquanto princípio de des(en)cobrimiento da vida deu-se em sua origem como *techne* (“3.3.1 *Techne*”). O tópico “3.3.2 *Técnica como abertura de época (história e metafísica)*” manifestará a Técnica como prolongamento da metafísica, a partir da re-interpretação dos princípios metafísicos de abertura de época na história do ocidente; expressará, ainda, o acabamento da metafísica na era da técnica. A exposição acerca da essência da técnica (3.3.1) marcará o último estágio de nossa travessia heideggeriana. Em seu subitem “3.3.3.1 *Ge-stell como sentido*”, delinaremos a tese que revela

que “a essência da técnica não é técnica”, bem como, analisaremos a *Ge-stell* maquinística no contexto tecnológico do cotidiano atual.

Nossas considerações finais brotarão dos argumentos desenvolvidos no caminho do pensamento heideggeriano, sob a forma de uma leitura do esquecimento do ser na era da técnica, a partir do fenômeno que denominamos “tecnificação das mãos”. Para tal empresa, sustentaremos pequenas teses da filosofia heideggeriana que em conexão recíproca esperamos sustentarem a referida conclusão. Dessa forma, adotaremos as seguintes teses: 0) a temporalidade como sentido do ser é expressa facticamente no manuseio de instrumentos históricos pelo *Dasein*; 1) a manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*) implica a superação da relação sujeito-objeto como fundamento do conhecimento dos entes; 2) a superação de S-O significa o fim da filosofia enquanto pensamento do ente/ontologia da coisa; 3) há uma continuidade na interrogação heideggeriana, o que significa a inversão (*die Kehre*) somente como uma mudança de perspectiva no modo de colocar a pergunta (Ser e Tempo à Tempo e Ser); 4) o acabamento da metafísica determina a temporalidade como tarefa do pensamento; 5) a técnica enquanto época provoca o esquecimento do ser a partir do desaparecimento da relação prática de manualidade-do-mundo – “tecnificação das mãos”.

HEIDEGGER I

“Ser e Tempo” e o Sentido do Ser
Enquanto Manualidade-do-mundo
(Zuhandenheit)

2.1. HORIZONTE TEÓRICO DE SER E TEMPO

Heidegger (re)estabelece a pergunta pelo ser como a questão fundamental da filosofia. Essa é a questão condutora da tradição filosófica ocidental³⁹. Heidegger refere-se a essa tradição como a “história da metafísica”. Segundo ele, a metafísica em suas diferentes aparições na história do ocidente não tematizou devidamente a questão⁴⁰. Heidegger pensa a história da filosofia ocidental como metafísica “onto-teo-lógica”. Sua pergunta reitora – “qual é a entidade dos entes?” – tinha como base os três tipos de entes nos quais a metafísica investigaria a constituição, a saber, “Deus”, “homem” e “mundo”. A metafísica ontoteológica, a partir da visão cristã de mundo, pergunta pela constituição de Deus – enquanto o ente criador; pela constituição do homem – enquanto ente criado; como também, pela constituição da natureza (mundo) – também enquanto ente criado.⁴¹ Logo, desenvolve respectivamente os temas das metafísicas especiais, teologia racional, psicologia racional e cosmologia racional. Homem e mundo são entes que se diferenciam, na medida em que o Homem tem na *eternidade* da alma um reflexo da criação divina, a qual deverá salvá-la no horizonte de sua existência⁴².

A questão metafísica acerca da entidade dos entes tem como ponto de partida a estrutura do homem como animal racional⁴³.

39 HEIDEGGER, 1998, p. 34.

40 HEIDEGGER, 2012, p. 9.

41 HEIDEGGER, 2012; STEIN, 2003.

42 STEIN, Ernildo. **Nas proximidades da antropologia**. Ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p 35.

43 HEIDEGGER, 1998, p. 73. Aponta Casanova que “Através de uma desconsideração completa do caráter ek-sistencial do homem e de sua conseqüente diferença frente aos outros entes em geral, o pensamento metafísico sempre tomou o homem como um ente entre outros. Assim, a Metafísica empenhou-se, desde o princípio, por determinar a hominidade do homem pela mesma via de determinação quiditativa desses outros entes. Ele foi definido enquanto ser vivo que possui linguagem, animal racional, sujeito, consciência etc. No que concerne a estas definições, a desantropomorfização do homem produz a supressão de sua pretensa constituição ontológica como um ente simplesmente dado entre outros e abre o espaço para a conquista plena de si mesmo enquanto ser-aí”. CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo.

Heidegger não acidentalmente desenvolverá outra concepção. O conceito de existência indica uma modificação na estrutura do conceito de homem. Existência significa o ser-no-mundo do homem – *Dasein* – que compreende ser.⁴⁴ Ao trabalhar o homem enquanto existência, Heidegger *abre* o ser como existência. A modificação da pergunta condutora faz com que o filósofo tenha a *origem* não mais no conteúdo categorial dos entes, entretanto, na abertura do ser. O constructo *Da-sein* carrega em seu termo a abertura tematizada, onde o “DA” significa a abertura do ser em geral; e o “SEIN” significa a existência como modo de ser do homem. Destaca-se que o ser como existência está aberto à relação com o ser em geral.⁴⁵ Colocar a pergunta pelo ser, então, leva a colocar a pergunta pelo modo de ser do homem. Em outras palavras, a pergunta pelo ser orientada a partir da pergunta pelo ser do perguntante. Em “Ser e Tempo”, a pergunta mostra-se como a “analítica preparatória do *Dasein* que compreende ser”⁴⁶.

A análise da existência humana possibilita que a obra seja referida como uma analítica existencial. Denota-se o diálogo com Kant nesta referência, o qual concebeu a Crítica da Razão Pura como uma analítica transcendental⁴⁷. Muito embora a descrição da analítica existencial produza fascínio nos leitores de Ser e tempo, é importante elucidar que o fundamento da obra é esclarecer a questão do sentido do ser. Heidegger dispõe a pergunta pelo ser em sua pertença à essência

In **Natureza Humana**. São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai 2012.

44 HEIDEGGER, 1998.

45 HEIDEGGER, 1998.

46 HEIDEGGER, 1998, p. 67-68.

47 Sobre a relação entre as linguagens filosóficas de Kant e Heidegger, conferir LOPARIC, Zeljko. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 maio 2012.

do homem⁴⁸. Esse princípio é o fio condutor para a compreensão dos textos heideggerianos, isto é, o fundamento do programa filosófico de Heidegger em seu conjunto⁴⁹. Essa referência será analisada na segunda parte desta dissertação, onde sustentaremos a continuidade na interrogação heideggeriana após a virada de “Ser e Tempo” em “Tempo e Ser”.

Heidegger desenvolve a questão do ser como o fato dos homens tomarem o conjunto do existente como algo que está dado. Isto é, o fato de tomarmos às coisas como aquilo que nos está dado. Ora, ao indagarmos: “o que há?”, “o que é?”, ou “o que existe?”, a resposta imediata é “as coisas são”, “a coisa é”, ou, “as coisas existem”. A partir daí, o filósofo expõe a estranheza em não nos perguntarmos as razões deste fato, estranheza que estende aos demais pensadores da tradição. Heidegger considera absurdo que tal problema nos pareça distante e até mesmo como um não-problema à primeira vista. Caracteriza que essa condição não aberta e não desenvolvida pela metafísica ocidental constitui-se como o “esquecimento do ser”. Assim, tematizar tal esquecimento implica em tematizar um novo âmbito para a filosofia.⁵⁰

Destacamos acima que a metafísica ontoteológica tem como horizonte a investigação da entidade dos entes, a partir da concepção de homem como “animal racional”⁵¹. Logo, busca descrever a constituição dos objetos da realidade partindo da análise de sua relação com os sujeitos constituintes. Classicamente, nomeia-se esta relação como relação “sujeito-objeto”⁵². Esta base epistemológica foi

48 “O que sabemos agora é que a questão fundamental da Filosofia – a retomada da questão do sentido do ser – tem suas implicações necessárias com a pergunta ‘quem somos nós?’. Apenas se apresenta como muito delicada a fronteira entre o que Heidegger chamará analítica existencial e Antropologia Filosófica”. STEIN, Ernildo. **Antropologia Filosófica**: questões epistemológicas. Ijuí: Unijuí, 2009, p. 93.

49 YAÑEZ, 2004, p. 35.

50 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

51 “Na hermenêutica o primeiro que se tem de configurar é a posição a partir da qual seja possível questionar de modo radical, sem deixar se levar pela ideia tradicional de homem”. HEIDEGGER, 2012, p. 23-24. Conferir ainda: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio conferências**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 63

52 RUSSEL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1959, p. 119-135. Neste sentido, também anota Heidegger que: “§17. Mal-entendidos.

preservada independente as diferentes formas como a metafísica desenvolveu a sua questão reitora. Portanto, a abordagem da questão do conhecimento na história da metafísica teve como âmbito de desenvolvimento a dimensão teorética; ou seja, desenvolveu-se em um nível predicativo do que pode ser enunciado acerca do conjunto do existente.⁵³ Heidegger dá um passo atrás e recua desde a pergunta pela entidade dos entes à pergunta pelo ser destes entes, ou seja, investiga o âmbito préteorético não descoberto. Não descoberto enquanto não expresso pela metafísica, como também inacessível a partir da dimensão predicativa (por ser meramente semântico-formal).⁵⁴

Heidegger trará como horizonte o âmbito antepredicativo que se notabiliza por não ser uma derivação teórica do caráter de coisa dos entes. O âmbito antepredicativo mostra-se como ateorético, pois abarca o vivenciar as vivências da vida que constituem o cotidiano dos homens.⁵⁵ O ver predicativo dos homens não expressa o modo como a vida se mostra em sua origem, isto é, a vida em si mesma. O filósofo destaca que as vivências são executadas, vividas em seu acontecimento prático⁵⁶. Dessa forma, o acesso às vivências não é possível a partir da

A) O esquema sujeito-objeto: O que primeiramente deve ser evitado é o esquema: que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o 'eu penso', portanto, egóico, a egoidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento". HEIDEGGER, 2012, p. 87.

53 HEIDEGGER, 1998.

54 HEIDEGGER, 1998.

55 HEIDEGGER, 1998.

56 "Heidegger dará um passo decisivo, que lhe abrirá um duplo caminho. Inicialmente, reconhecendo que o sentido, a conformidade entre forma e material, não é apenas a estrutura categorial do objeto, mas é aquilo que permite a sua compreensão, isto é, o seu fenomenalizar-se como objeto. Fica reconhecido, assim, o vínculo entre ser e verdade, tomada como a condição de estar descoberto ou desvelado. Assim sendo, o problema ontológico fundamental não é mais o da objetualidade dos objetos, mas o do seu aparecer. Em segundo lugar, Heidegger aceita a indicação de Lask, segundo a qual: "Os problemas lógicos mais elementares abrem-se para o lógico apenas quando ele também coloca no campo de suas investigações o conhecimento pré-teórico" (Lask 1993, p. 185). Assim sendo, torna-se evidente a necessidade de uma tematização do sentido presente já no plano pré-temático e pré-teórico da vida cotidiana com os utensílios, configurando o esboço de uma protociência das condições estruturais,

descrição teórico-científica, pois essa aborda o âmbito objetivo que é sempre posterior ao vivenciar prático. O acesso será fenomenológico hermenêutico no sentido de descrever o conhecimento da vida em si mesma em sua execução prática.⁵⁷ Heidegger aponta que este é o âmbito originário da vida. E como a questão que está em jogo é a questão de um conhecimento originário, determina que este conhecimento seja a *ciência originária*. A fenomenologia hermenêutica é a obtenção do âmbito originário da ciência originária.⁵⁸ Assim sendo, revela o modo como a vida é desvelada e não a vida como objeto teórico-cognoscitivo. Essa condição indica que o método próprio a investigação préteórica originária não é ordenador, porém, é um método de *abertura*⁵⁹.

Importante destacar que, a ciência originária ateorética em Heidegger não se confunde com o âmbito pré-científico da fenomenologia de Husserl. Essa possui uma estrutura teórica-própria à fenomenologia reflexiva – constituída a partir da atitude natural, revelando-se dentro da sistemática husserliana como a condição de possibilidade do conhecimento.⁶⁰ Heidegger ao desenvolver a ciência originária ateorética está expressando o conhecimento fundado na esfera originária da vida. A cientificidade mais originária revela o caráter fundado do conhecimento teórico. A atitude fundadora é hermenêutica, isto é, via intuição compreendedora.⁶¹ Essa noção refletirá o âmbito da ciência que não pode ser aberto de forma teórica, senão a partir da vivência mesma (mais adiante a qualificaremos como a vivência do mundo circundante). Logo, a noção de filosofia no primeiro Heidegger é *ciência hermenêutica préteórica*⁶².

não-categoriais e não-enunciativas, do descobrimento dos utensílios. O problema da intencionalidade da forma lógica amplia-se para o plano da vida cotidiana não-enunciativa e a própria noção de forma é desvinculada do conceito de categoria”. DOS REIS, 2003, vol.5, n.2, p. 431.

57 HEIDEGGER, 1998.

58 YAÑEZ, 2004; HEIDEGGER, 1998.

59 YAÑEZ, 2004, p. 49.

60 YAÑEZ, 2004.

61 YAÑEZ, 2004; HEIDEGGER, 1998.

62 YAÑEZ, 2004, p. 49.

Realizar o questionamento pelo sentido do ser é indagar acerca da validade das categorias lógicas. A filosofia da tradição incorreu em um salto ao tomar como dado algo que deveria ser questionado em seu sentido⁶³. Isto é, qual é a essência do valor da lógica para o objeto? Eis a interrogação heideggeriana. Heidegger sabia da distinção entre o domínio lógico e o domínio dos fatos puramente psíquicos (psicologismo). Assim, sabia que a esfera lógica apresenta-se como imutável, como também, que os fatos puramente psíquicos caracterizam-se como sendo afetados pela mudança e pelo tempo. Portanto, estava ciente que o sujeito capta temporalmente os significados e os capta enquanto válidos através da função lógica da consciência⁶⁴. Heidegger sabia também ser a vida da consciência caracterizada pela temporalidade e pela historicidade⁶⁵. Dessa forma, não poderia fundar a validade objetiva das categorias na consciência, à medida que estas propriedades da consciência reduziriam a esfera lógica à esfera psíquica. Portanto, as categorias lógicas não são as puras funções do pensamento, ou seja, não há nível do discurso humano puramente transcendental.⁶⁶

A missão heideggeriana era estabelecer o vínculo entre a essência histórica do espírito vivente – subjetividade puramente empírica – e a validade intemporal da lógica⁶⁷. De suma importância este horizonte, na medida em que é fundamental à teoria da verdade um definitivo

63 STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto alegre: Edipucrs, 2011, p. 172.

64 VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 10.

65 STEIN, 2011, p. 64-65.

66 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

67 Observa Rüdiger acerca das categorias que, “Segundo a reflexão crítica, recordemos, os conceitos são mais que recursos do pensamento e não se deixam reduzir à simples ideologia. As categorias com que pensamos são também figuras metafísicas, através das quais se articulam reflexivamente as épocas que se superpõem na história. Nesse sentido, representam, por certo, falsa consciência das condições reais de existência numa dada época. Além disso, essas figuras, no entanto, também articulam o pensamento formador de cada um desses tempos. De certo modo, figuras como essas estruturam os modos de pensar que em cada uma dessas eras predominam e através dos quais procuramos instituir suas verdades fundamentais”. RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 162-163.

esclarecimento metafísico-teleológico da consciência. Ao realizar esse questionamento, Heidegger já sinaliza para o fato de que desenvolverá uma peculiar forma de fazer filosofia. Questionar o esquecimento do sentido do ser constituirá a sua ontologia como uma espécie de nova gramática.⁶⁸ A historicidade constitutiva da consciência impedia que o filósofo resolvesse o problema do sentido do ser através da irrealidade da pureza transcendental. Heidegger excluiu a possibilidade kantiana de um sujeito puro do conhecimento, uma vez que a historicidade vincula-se à efetividade da existência. A vida da consciência como historicidade implica um conceito de temporalidade imanente ao homem e irredutível ao conceito de tempo das ciências naturais⁶⁹. Heidegger identifica a temporalidade como o sentido da inquietude das estruturas constitutivas do homem⁷⁰. Elaboro o vínculo entre *historicidade* do espírito vivente e a *facticidade* concreta da vida.⁷¹

68 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

69 “No programa de Cohen, desenvolvido por Natorp, há uma profunda modificação no sistema de Kant, modificação que consiste em integrar espaço e tempo no sistema da Lógica transcendental, dissolvendo a autonomia da intuição e eliminando, portanto, a necessidade do esquematismo transcendental. E aqui um tópico central na filosofia da matemática revela-se em toda a sua significação ontológica (Käufer 2001a, pp. 13-14). Natorp pretende derivar a sequência numérica não a partir do tempo, mas sim a partir dos conceitos lógicos de identidade e diferença. Somente assim o tempo poderá ser derivado. O seu especial logicismo tem como consequência a absorção do tempo nas formas categoriais do pensamento, pois é a espontaneidade do entendimento que promove a transição da matemática pura para o tempo e espaço empíricos. Um passo subsequente permite a transição para o conceito mecânico de tempo, isto é, do tempo que opera nas equações mecânicas. A tese consiste em afirmar que as condições para pensar as séries numéricas são idênticas àquelas que permitem a cognição do tempo mecânico. Na medida em que pensamos a mecânica, podemos conhecer os objetos empíricos concretos (ibid, p. 14)”. DOS REIS, Róbson, 2003, vol.5, n.2, p. 428.

70 “A mobilidade da vida fática pode ser interpretada, descrita previamente como a inquietação (*Unruhe*). O como dessa inquietação, enquanto fenômeno pleno, determina a facticidade.”. HEIDEGGER, 2011 p. 106.

71 VATTIMO, 1996, p. 15. Conferir também, PÖGGELER, 2001, p. 50.

2.1.1. DASEIN: UM ENTE ESPECIAL VIA (PRÉ) COMPREENSÃO DO SER

As ciências têm a propriedade de se comportarem como sendo um dos modos de ser do ente que é o homem, na medida em que é o homem quem realiza as investigações das ciências particulares. Como destacado acima, Heidegger denomina esse ente pelo termo *Da-sein*⁷² (ser-aí). O *Da-sein* possui outros modos de ser que não apenas o de realizar investigações científicas, pois o existir do homem acontece de diversos modos. Heidegger justifica a especialidade do *Da-sein* a partir de sua pré-compreensão do ser.⁷³ Essa se revela no fato do homem *utilizar* o ser mesmo sem saber qual é o seu significado (teórico). Quando dizemos “a parede é branca” é possível entender o sentido dessa proposição. Porém, caso se questione o que significa “ser” caímos em *aporia*. Pressupomos na pergunta o que deve ser respondido, isto é, *operamos* com o ser mesmo sem saber o que como tal ele significa⁷⁴. É por essa razão que Heidegger irá expressar o modo prático (operativo) de manifestação do ser. O filósofo nem poderia recorrer a outro âmbito que não o ateorético, pois ficaria preso na pressuposição destacada.⁷⁵

O *Dasein* tem uma primazia ôntico-ontológica frente aos demais entes. Ôntica pelo fato de desde sempre compreender aos demais entes como existindo; ontológica pelo fato dessa compreensão o revelar como o ente que compreende o ser (existência de si mesmo).⁷⁶ Tal aspecto conduz Heidegger a afirmar que o *Dasein* é o ente que

72 Optaremos por não traduzir o termo *Dasein*, na medida em que denomina um importante conceito da filosofia heideggeriana, a qual estabelecemos como a matriz teórica de nosso trabalho. Ademais, o referido conceito será devidamente analisado e desenvolvido, não deixando qualquer lacuna com relação ao seu significado; portanto, a sua utilização no original não acarretará em prejuízo para os leitores do presente escrito.

73 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

74 HEIDEGGER, 1998, p. 26; 29-31.

75 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

76 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

sempre está na *diferença ontológica*⁷⁷. Nas palavras de Heidegger, “a compreensão do ser é uma determinação do ser do *Dasein*”⁷⁸. Dessa forma, o problema envolvido na descrição do ser do *Dasein* é um problema que envolve o seu caráter ôntico (enquanto ente que o *Dasein* é), como também a sua propriedade ontológica (o fato de compreender o ser). Estar na diferença ontológica revela o *Dasein* como o ente privilegiado. Portanto, o *Dasein* ao ser ôntico-ontológico tem uma relação de circularidade entre compreensão do ser e acesso aos entes. Heidegger denomina esse aspecto como círculo hermenêutico ou círculo da compreensão.⁷⁹ O círculo hermenêutico é o teorema que explicita a compreensão de ser pelo *Dasein* e o seu conseqüente acesso aos entes. O *Dasein* pela compreensão inaugura uma circularidade que é desse modo uma circularidade hermenêutica⁸⁰. Esse novo ponto de partida para a fundamentação do conhecimento pensa a questão do ser a partir da compreensão que lhe é destinada pelo *Dasein*. Assim, “*ser torna-se um conceito operatório pela compreensão e a diferença entre ser e ente introduz um critério definitivo para se garantir a distinção entre ser e ente e impedir a entificação do ser*”, como bem observa Ernildo Stein⁸¹.

A compreensão deve ser vista como intuição, isto é, como intuição compreendedora. Aponta Heidegger que “*todo compreender se concretiza na intuição*”⁸². Essa é a base para o desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica. Enquanto ponto de partida, a questão da (pré)compreensão do *Dasein* revela-se como o primeiro nível para o seu acesso filosófico. As vivências originárias de início não são conhecidas, pois são compreendidas. Elas são primeiramente apreendidas e depois são expressas.⁸³ A apreensão concretiza-se como compreensão, isto é, um “compreender apreendedor”. A

77 GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 92-93.

78 HEIDEGGER, 1998, p. 40.

79 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

80 STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 50.

81 STEIN, 2003, p. 35.

82 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 147.

83 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

apreensão é feita expressa e esse é o conceito de interpretação⁸⁴ em Ser e Tempo. A apreensão das vivências expõe um estar orientado, ou seja, o interpretar não se sobrepõe ao compreender. O interpretar constrói um determinado “ver para”. O movimento da compreensão à interpretação é caracterizado por Heidegger como a “*intensificação do compreender*”⁸⁵. Esta passagem revela o núcleo do conhecimento fenomenológico em Ser e Tempo.⁸⁶

O filósofo observa que: “o *ver para surge de um estar orientado em torno aos entes de um já estar familiarizado com o ente*”⁸⁷. O *ver para* enquanto modo como o estar orientado originário se expressa (interpretação), indica a forma em que regular e imediatamente é vivida a vivência originária, isto é, como vivência compreendedora do entorno.⁸⁸ Se o *ver para* interpretador surge do estar orientado compreendedor, então a análise deve dar-se sobre este último; visando esclarecer a passagem ao “ver para”, isto é, a denominada intensificação do compreender.⁸⁹ A noção de compreensão estrutura-se a partir de duas características fundamentais, a saber, 1) “estar-familiarizado” e 2) “ter-se a si mesmo”.

As vivências sempre se dão em nexos de *significatividade*⁹⁰, no qual o vivido nos interpela de alguma forma. O modo como nos interpela é a familiaridade com o vivido que se expressa de tal modo que estamos nele⁹¹. Por exemplo, ao sair da cantina, ir para a

84 HEIDEGGER, 1998, p. §31; YAÑEZ, 2004.

85 HEIDEGGER, 1998, p. 172.

86 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

87 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 149.

88 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

89 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

90 “Tomada em seu sentido verbal, vida, segundo seu sentido relacional, deve ser interpretada como cuidar; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo. Com esse caráter não se quer dizer que a vida sempre esteja às voltas com maneirismos escrupulosos. No frenesi solto, na indiferença, na estagnação – seja como for, “viver” é caracterizado por cuidar. Para que e por que isso é cuidar, a que se atém, isso deve ser determinado como significância. Significância é uma determinação categorial de mundo; os objetos de um mundo, os objetos mundanos (*Weltlich*), com caráter de mundo (*Welthaft*) são vividos no caráter da significância”. HEIDEGGER, 2011, p. 103.

91 HEIDEGGER, 1998, p. 113; YAÑEZ, 2004.

biblioteca e sentar para ler um livro, todos esses eventos não são uma série de processos nos quais primeiro olhamos e ordenamos objetos; senão que compreendendo caminhamos da cantina para a biblioteca e lemos o livro. Esses eventos acontecem enquanto comportamentos compreendedores. Estamos familiarizados com as coisas do entorno das vivências que encontramos nos correspondentes comportamentos. Compreendemos de alguma maneira os nexos de sentido em que nos movemos. A cantina, a biblioteca, a mesa e o livro não são de início meros objetos, senão que nos significam de uma forma determinada. Tais entes são experimentados como significativos e essa compreensão originária é condição de possibilidade do próprio movimentar-se.⁹²

Anota Heidegger que “*vivendo em um entorno sempre e todas as partes me significa, tudo é mundano – munda*”.⁹³ Esta proposição revela que aquilo que o filósofo refere como o “entorno das vivências” corresponderá à noção de mundo circundante (*Umwelt*)⁹⁴, a partir de “Ser e Tempo”. Esta noção será melhor explicitada ao analisarmos a mundanidade do mundo. Já está destacado, porém, que a vivência do entorno enquanto trato com as coisas, difere da apreensão perceptiva enquanto contemplação teórico-cognoscitiva. A familiaridade não é teórica cognoscitiva, pois é o modo originário em que vivemos.⁹⁵ Em primeiro lugar não conhecemos as coisas por suas características, mas de início podemos tratar (operar) com elas. A familiaridade constitui-se como a característica fundamental do trato. Voltando ao exemplo anterior, ao lermos o livro sobre a mesa da biblioteca, primeiramente, tratamos com coisas e não as percebemos; elas já nos são familiares e não são percebidas primeiro como mesa ou livro e, posteriormente, ordenadas em um entorno. Experimentamos, primeiramente, a mesa, o livro, etc., em seu caráter entornado como algo que nos significa.

92 YAÑEZ, 2004

93 HEIDEGGER, 1998, p. 114-115.

94 HEIDEGGER, 1998, p. 91-94. Conferir também: PÖGgeler, 2001, p. 56.

95 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

Em outro momento podemos separar estes itens e contemplar teoricamente como objetos do conhecimento.⁹⁶

Importante destacar que, ao contemplar teoricamente as coisas do entorno elas já não nos são familiares e em certa medida são-nos estranhas, distantes. O ver teórico cognoscitivo rompe com a familiaridade do trato. Este rompimento implica em um processo “desvividor”⁹⁷, que será expresso na última parte desta dissertação como uma consequência da era da Técnica. Ainda acerca da relação entre a familiaridade da compreensão e o seu fazer-se expresso na interpretação, destaca-se que a familiaridade enquanto caráter ateorético fundamental do compreender não se perde na interpretação.⁹⁸ A interpretação é o modo no qual a compreensão mantém-se determinante como tal. A familiaridade é interpretada e não simplesmente conduzida a um “ter conhecimento”⁹⁹.

O “ter-se a si mesmo” enquanto outra característica da compreensão revela que a familiaridade com as coisas do entorno é sempre vivida por nós mesmos¹⁰⁰. O “si mesmo” e o “mundar” mostram-se constantemente em relação. Nesse sentido, expõe Heidegger que *“nas vivências do mundo circundante notamos que no nexo de significação no qual vivemos temos a nós mesmos de alguma maneira”*¹⁰¹. O ter-se a si mesmo não é uma reflexão sobre a experiência e nem uma atitude no marco de uma relação ordenadora. Não se trata de algo que o *“Da-sein tem”*.¹⁰² Tendo em vista que o horizonte é a “compreensão do entorno” não se pode interpretar o “eu” (si mesmo) como um “eu pontual ordenador”, como um “eu concreto de um delineamento

96 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

97 Sobre o “processo desvividor”, conferir YAÑEZ, 2004, p. 139-140.

98 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

99 YAÑEZ, 2004, p. 149-150. Conferir ainda HEIDEGGER, 2012, p. 70-71.

100 HEIDEGGER, 1998, p. 68. YAÑEZ, 2004.

101 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 150-151.

102 YAÑEZ, 2004.

teórico-cognoscitivo”, como uma “necessidade dialética”, tampouco como “autoconsciência”¹⁰³. Esclarece o filósofo que

ter-se a si mesmo não é nenhum olhar fixamente do eu como objeto, senão que o processo de ganhar-se e perder-se de uma certa familiaridade da vida consigo mesma. É algo que oscilatoriamente a cada vez está aí e novamente desaparece (ritmo).¹⁰⁴

Dessa forma, com relação ao *ter-se a si mesmo*, 1) é um processo e não simplesmente um olhar fixamente de um objeto, isto é, indica a mobilidade que determina o *Da-sein* mesmo; 2) a mobilidade do *Da-sein* consiste em um ganhar-se e perder-se, ou seja, um descobrir ou ocultar o fenômeno vida; 3) o que é ganho ou perdido é uma certa familiaridade do *Da-sein* consigo mesmo; há diversos níveis desta familiaridade mesmo que de início o *Da-sein* esteja familiarizado consigo mesmo.¹⁰⁵ No item “3”, “ganho” refere-se a um nível originário que pode estar oculto, perdido. Se o acento da familiaridade encontra-se no si mesmo do *Da-sein*, então a vida é ganha. Se não é assim, então pode falar-se de um perder-se. O ganhar ou perder da vida não deve ser confundido com viver e não viver.¹⁰⁶ O próprio filósofo adverte que *se pode viver sem ter-se*. O ganhar do “ter-se a si mesmo” indica certa iluminação que pertence à estrutura originária do *Da-sein* mesmo. Heidegger descreve a estrutura originária do *Da-sein* como um ritmo, como um ganhar e perder; e não como um estar perdido ou impropriedade.¹⁰⁷ A descrição aponta a possibilidade de um fazer expresso próprio ou impróprio que se concretiza na interpretação. Se o *Da-sein* se interpreta de início em seu entorno, então se acha em

103 YAÑEZ, 2004, p. 151.

104 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 151.

105 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

106 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

107 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

familiaridade com seu mundo.¹⁰⁸ Em suma, compreender pode ser expresso na fórmula à familiaridade + ter-se a si mesmo. E como já destacado, tal é o primeiro passo na investigação fenomenológica.

A análise da compreensão como ponto de partida implica que se façam algumas considerações. O compreender mediante a “familiaridade” e o “ter-se a si mesmo” confirma o fato de que Heidegger não está partindo da percepção – como na tradição metafísica¹⁰⁹; tampouco, de um pôr entre parênteses – como na redução husserliana¹¹⁰. No horizonte do compreender se dá um “co-ir”, isto é, um acompanhar com a situação, com a vivência do entorno. O compreender em si mesmo pode ser visto como um co-fazer.¹¹¹ A concepção de mundo em Husserl é uma concepção perceptiva que o autoriza a suspender a crença no mundo¹¹². O olhar suspensor da fenomenologia reflexiva husserliana não permitiu que ele vislumbrasse a estrutura do mundo como significatividade. Se os nexos de significatividade do mundo de início não são percebidos, pois são compreendidos, então o acesso originário às vivências do *Dasein* não deve ser um rompimento suspensor, mas, sim, um acompanhamento agrupador do vivenciar mesmo.

Como referimos, o compreender é o primeiro nível de acesso metódico ao *Dasein*. O nível subsequente explicita o anunciar acompanhante do compreendido, isto é, o fazer expresso (interpretação). Porém, como pode explicitar-se a intuição das situações de vida, ou seja, como se executa este fazer expresso ou interpretação? A resposta é: no compreender puro que se transforma

108 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

109 “Se há mundo natural com sentido é graças à compreensão do ser. Os eventos, os objetos não são significativos, a menos que o homem os encontre. Um enxame de abelhas é apenas um enxame de abelhas até que alguém o recolha; as leis de Newton só existem porque um físico as registrou. De alguma maneira todo o mundo natural entra neste mundo que se abre pela compreensão do ser”. STEIN, Ernildo. **Pensar e Errar**: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Editora Unijuí, 2011, p. 159.

110 YAÑEZ, 2004, p. 152.

111 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

112 RODRÍGUEZ, Ramón. El lenguaje como fenomenologia. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaíos sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(1), p. 95-97.

na interpretação de nexos de sentido. A interpretação não forma o compreender, na medida em que o compreender se desenvolve, se transforma na interpretação.¹¹³ Anota Heidegger no §32 de *Ser e Tempo* que “o projetar-se do compreender tem sua própria possibilidade de desenvolvimento; a este desenvolvimento do compreender o chamamos interpretação”¹¹⁴. Esse desenvolvimento é chamado por Heidegger como “construção” ou “reconstrução” e constitui-se como a figura explicativa do compreender, isto é, a intensificação do compreender. A construção é entendida como reconstrução, na medida em que o *Dasein* se interpreta em sua compreensão interpretável.¹¹⁵

Temos sobre a interpretação que: 1) a interpretação é interpretação de nexos de sentido; a partir disto dá-se, 2) uma construção interpretativa de situações tendenciais possíveis com sentido; e tais construções resultam em 3) dominantes como figuras últimas de expressão de domínios possíveis do *Dasein*.¹¹⁶ É importante destacar que a reconstrução interpretativa desvela as tendências dominantes da situação, as quais não devem ser entendidas em termos objetivos, ou seja, não se trata de nenhuma realidade objetiva. Tal condição verifica-se na medida em que as tendências dominantes da situação devem ser vistas sempre de acordo com a significatividade.¹¹⁷ Essa é a razão pela qual Heidegger menciona dominantes *possíveis* e não reais. “Possíveis dominantes das situações da vida” indica outra apreensão dos elementos da interpretação. Constitui a estrutura fundamental do compreender, ao passo que toda a situação é compreendida de acordo com a familiaridade e o “autoter-se”.¹¹⁸ Estas propriedades são qualificadas como dominantes das situações do *Dasein*, pois o determinam a cada vez em sua correspondente situação¹¹⁹.

113 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

114 HEIDEGGER, 1998, p. 174-175.

115 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

116 YAÑEZ, 2004.

117 YAÑEZ, 2004, p. 154.

118 YAÑEZ, 2004.

119 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 153.

O ser do *Dasein* como existência mostra que não se pode definir a sua *essência* a partir de um conteúdo quididativo¹²⁰. Em cada movimento existencial está em jogo o próprio ser do *Dasein*, o que conduz Heidegger a dizer que o termo *Dasein* constitui-se como pura expressão de ser. É denominada compreensão existensiva (*Existenzielle*) a compreensão de si mesmo que o *Dasein* tem. O comportamento ôntico-ontológico imanente ao *Dasein*, manifesta-se no fato que em sua própria existência, o *Dasein* tem a incumbência concreta de existir junto aos demais entes (“incumbência ôntica do *Dasein*”)¹²¹ Heidegger justifica o *Dasein* como o *a priori* da analítica existencial, pois não é possível voltar até antes do fenômeno originário que é a existência concreta de cada homem no mundo. A tarefa de uma análise da existência do *Dasein* já se faz manifesta em sua constituição ôntica.¹²²

120 Fundamentais as palavras de Róbson Ramos dos Reis, acerca do conteúdo do termo *essência* no contexto da filosofia heideggeriana: “Essa resistência pode ser desfeita se observamos o sentido verbal em que o termo “*essência*” (*Wesen*) é usado na hermenêutica ontológica. Neste caso, não se trata de uma qualidade necessária ou do fundamento da possibilidade de determinação interna de um objeto. Antes disso, *essência* refere-se ao modo como algo pode ser determinado, designando muito mais as modalidades em que algo pode se tornar presente. Assim entendido, o termo “*essência*” não implica a fixidez de qualidades, admitindo, portanto, a dinâmica que é requerida para uma abordagem evolutiva das espécies vivas. Além disso, entendido como o sentido que torna possível todo relacionamento intencional com entes vivos, inclusive o comportamento científico nas ciências da vida, o termo “*essência*” também não se compromete com alguma forma de realismo de formas. Antes de qualquer compromisso com *essências* fixas, o sentido verbal de “*essência*” implica uma ontologia não redutiva. A diferença nas formas em que algo pode ser modificado por qualidades implica diferentes modos do seu acontecer e apresentação determinados. Isto significa que não é apenas o domínio da existência que deve possuir estruturas formais próprias, irredutíveis a categorias (os existenciais). Também o domínio da vida não pode ser estruturado por categorias, se por categoria se entende as formas que regulam a maneira como as coisas não vivas têm propriedades. Perguntar pela *essência* dos animais, dos organismos e da vida significa tematizar a compreensão normativa que deve estar suposta em relação ao modo do acontecer determinado dos organismos e da vida. Neste sentido, os procedimentos de interpretação privativa e circular são as duas operações que pretendem assegurar o mínimo de adequação para a ontologia não redutiva da vida”. DOS REIS, Róbson Ramos. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. In **Revista Filosofia Unisinos**, v.11, n. 3, Set-Dez 2010, p. 228-229.

121 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

122 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

Para a tarefa da interpretação do sentido do ser em geral, o *Dasein* não é somente o ente que deve ser primariamente interrogado, senão que é, ademais, o ente que se comporta já sempre em relação aquilo pelo que nesta pergunta se questiona. Mas então a pergunta pelo ser não é outra coisa que a radicalização de uma essencial tendência de ser que pertence ao *Dasein* mesmo, vale dizer, da compreensão pré-ontológica do *Dasein*.¹²³

Heidegger demonstra que há uma primazia ôntico-ontológica do *Dasein* que revela que este ente é também o primariamente dado – ôntica e ontologicamente; enquanto apreensibilidade imediata do ente mesmo, como também, enquanto uma imediata apreensibilidade do modo de ser do próprio *Dasein*.¹²⁴ Com relação à apreensibilidade dos demais entes, ou seja, onticamente, o *Dasein* é o mais próximo, como também o somos em cada caso nós mesmos. Exatamente por esta razão o *Dasein* é ontologicamente o mais distante. É constitutivo do modo mais próprio de ser do *Dasein* ter uma compreensão deste ser, bem como se mover constantemente em um estado interpretativo em relação ao seu ser.¹²⁵ Há uma imediata interpretação pré-ontológica do próprio ser pelo *Dasein*. Entretanto, Heidegger ressalva que de modo algum tal concepção pré-ontológica do ser está implicada como horizonte adequado – para a interpretação da constituição mais própria do ser em geral.¹²⁶ Dado um modo de ser que é próprio ao *Dasein*, ele possui a tendência de se compreender a partir dos entes que se relaciona constante e imediatamente em seu comportamento cotidiano, a saber, desde o “mundo” (enquanto conjunto dos entes). Portanto, há um reflexo ontológico da compreensão do mundo sobre a interpretação que o *Dasein* faz de si mesmo.¹²⁷

123 HEIDEGGER, 1998, p. 37.

124 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

125 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

126 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

127 HEIDEGGER, 1998, p. 39-40.

A pergunta pelo ser implica como primeira exigência uma análise do ser do *Dasein*¹²⁸. Assim, a questão de obter a correta forma de acesso ao *Dasein* torna-se uma questão fundamental. Não se deve aplicar dogmaticamente ao *Dasein* nenhuma ideia qualquer de “ser” e “realidade” – por mais evidente que pareça. Tampouco se deve impor ao *Dasein* categorias derivadas de tais ideias sem se realizar um prévio exame ontológico de seu ser. A eleição do modo de acesso e de interpretação deve ser escolhida, de modo que o *Dasein* possa mostrar-se em si mesmo e desde si mesmo. Isto indica que o *Dasein* deverá mostrar-se como é imediata e regularmente em sua “cotidianidade média” (*Alltaglichkeit*). Ou seja, descrever como o *Dasein* dá-se imediatamente na vida cotidiana, previamente a qualquer teoria ou filosofia. Descrevê-lo provisoriamente desde o modo corrente e ordinário do *Dasein* viver a si mesmo, *ou seja*, derivar o ser deste ente da análise de sua “cotidianidade média”¹²⁹.

2.2. A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO DA-SEIN

Os existenciais (*Existenzialen*)¹³⁰ correspondem ao conceito de categorias na “história da metafísica”. Da mesma forma que as categorias são os modos de se constituir a *realidade* dos entes, os existenciais são os modos possíveis de ser do *Da-sein*. Portanto, há uma diferença entre categorias e existenciais. O ser do *Dasein* no homem possui a propriedade de ser pura possibilidade, isto é, o homem em sua

128 STEIN, 2011, p. 59.

129 HEIDEGGER, 1998, p. 69.

130 HEIDEGGER, 1998, p. 36. Importantes às palavras do filósofo, “O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí é, e justamente sem que esta esteja ‘aí’, será denominada existência. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*”. HEIDEGGER, 2012, p. 22.

existência efetiva encontra-se perante um complexo de possibilidades. A essência do homem é poder-ser e poder-ser configura-se como a sua possibilidade mais própria, ou seja, a sua existência. Logo, a essência do homem é a sua existência¹³¹. A tradição metafísica limitou-se a definir a noção de sujeito como *não-objeto*, isto é, negativamente. Ao caracterizar negativamente o ser do homem em relação ao ser dos entes, não caracterizou o ser do homem. E assim deixou de elaborar uma definição positiva da existência.¹³² Essa será uma das implicações da analítica heideggeriana. Ao definir a essência do homem como poder-ser, a analítica existencial estabelece o conceito formal de existência¹³³. O ser do homem consiste em estar referido a possibilidades, ou seja, há sempre um conjunto de remissões e significados de possibilidades aos quais nos ocupamos em nosso existir. Assim, podemos estar no mundo de diversos modos e eles não derivam de um suposto *diálogo da alma consigo mesma*. Porém, essas referências estão atreladas ao *como* existir concretamente em um mundo de coisas e outras pessoas. A analítica existencial através dos existenciais descreve esses diversos modos de *ser-no-mundo* do homem.¹³⁴

O existente em relação aos objetos se revela a partir do modo de ser da realidade. No entanto, a existência do homem não pode ser encarada como algo dado, já que o seu modo de ser é o da possibilidade, pois o homem não existe (como) simplesmente presente.¹³⁵ O termo existência, no que tange ao homem possui o sentido etimológico de “EX-SISTERE”, a saber, *estar fora, ultrapassar* a realidade simplesmente presente em direção às possibilidades¹³⁶. É diferente do conceito da tradição no qual existência significava “simples presença”; Heidegger designará para essa o termo “*Vorhandenheit*”¹³⁷. A análise do ser do

131 HEIDEGGER, 1998, p. 67.

132 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

133 HEIDEGGER, 1998, p. 79.

134 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

135 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

136 HEIDEGGER, 1998, p. 367

137 Coisa intramundana, meramente subsistente, ou, como a tradição metafísica concebeu – simplesmente presente. HEIDEGGER, 1998, p. 67.

homem não busca o conjunto de propriedades que determina a sua realidade, porém os seus possíveis modos de ser. A ultrapassagem enquanto existência acontece ao utilizarmos os entes da realidade, momento em que o *Da-sein* transcende a realidade dada na direção da possibilidade.¹³⁸ Ultrapassamos o mundo enquanto conjunto do existente ao nos relacionarmos antecipadamente com a compreensão do significado prático da utilização dos entes. É importante pontuar que a compreensão de ser pelo *Dasein* também é um existencial, na medida em que se constitui como uma de suas características.¹³⁹ Há um significado prático, por exemplo, quando da utilização de uma taça para “beber-o-vinho”, o qual se dá ante-predicativamente, portanto, sem mediação reflexiva (ateoreticamente). Quando damos forma à taça, ou seja, a constituímos enquanto taça (*algo enquanto algo*), já compreendemos o seu significado prático. Nesse contexto, existência, *Da-sein* e ser-no-mundo são termos sinônimos. Esses termos refletem o caráter dinâmico do modo de ser do homem, o qual Heidegger caracteriza como *projeto*.¹⁴⁰ O homem existe na forma de projeto o que revela o seu originário modo de ser-no-mundo enquanto *transcendência* existencial aos entes da realidade¹⁴¹.

Que a essência do *Dasein* consiste em sua existência significa para o *Dasein* ter-que-ser (*Zu-sein*)¹⁴². Assim, o *Dasein* em sua essência “tem-que-ser” e o fenômeno deve ser analisado em sua dupla estrutura, a saber, a) projeto e b) entrega à relação de ser. Anota o filósofo no §4 de Ser e Tempo que: “a este ente o vai em seu ser este mesmo ser. A constituição de ser do *Dasein* implica então que o *Dasein* tem em seu ser uma relação de ser com seu ser”¹⁴³. Que o *Dasein* tem que ser deve ser

138 HEIDEGGER, 1998.

139 HEIDEGGER, 1998.

140 HEIDEGGER, 1998.

141 Daí o filósofo afirmar que verdade fenomenológica (abertura do ser) é verdade transcendental. HEIDEGGER, 1998, p. 60-61. Neste sentido, conferir também PÖGGELER, 2001, p. 164.

142 HEIDEGGER, 1998, p. 67.

143 HEIDEGGER, 1998, p. 35.

entendido como esta relação com o seu ser, isto é, como projeto¹⁴⁴. Com relação a “b) entrega à relação de ser”, é importante observar que não está determinado a partir de “mim” que “eu” em meu ser tenha uma relação de ser com meu ser; isto é, estou entregue a meu ser enquanto relação de ser.¹⁴⁵ Ao passo que sou, sou de tal modo neste “eu-sou” que devo comportar-me com meu ser de modo executante. Este ter que comportar-me executoramente remete ao sentido de *ter-que-ser* enquanto estar projetado, estar lançado¹⁴⁶.

Então, temos que a existência revela-se como *ter que comportar-me em meu ser com meu ser*. Comportar-se em meu ser, de tal modo que mediante este comportamento o ser – que compreendo em minha compreensão de ser – está aberto.¹⁴⁷ Esta abertura de ser não é só abertura de meu modo de ser (de minha existência), mas também do ser dos entes que não são *Dasein*, com os quais me comporto em meu comportamento descobridor. Dessa forma, ao escrever uma carta, por exemplo, não só compreendo meu ser enquanto relação de estar entregue ao ser, senão que compreendo a cada vez o ser dos entes que não são *Dasein* enquanto seres-a-mão, enquanto úteis; tais como a caneta ou a mesa.

Verifica-se no modo de ser do *Dasein* uma dupla abertura de ser: a) abertura de minha existência como abertura extática mesma e b) abertura de ser dos entes que não são *Dasein* como uma abertura horizontal.¹⁴⁸ A abertura integral se mostra no termo *Dasein*. Como destacamos, no “DA” temos a abertura integral do ser (ter que ser o “aí”), enquanto que o “SEIN” reflete a existência enquanto abertura

144 “A questão é que o mundo agora cristalizado em um conjunto de relações e referências significativas aparentemente estáveis também traz sempre consigo uma força de projeto. Todas as possibilidades de configuração de mundo jamais se resumem a uma possibilidade particular qualquer, de modo que toda e qualquer possibilidade particular de uma tal configuração já sempre encerra em si algo silenciado. A partir disto mesmo que se silencia, o mundo encontra a sua essência histórica”. CASANOVA, v. 4, n. 2, dez. 2002, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

145 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

146 , p. 191.

147 HEIDEGGER, 1998.

148 HEIDEGGER, 1998.

extática (afirmar-se perante o ser enquanto tal). A dupla abertura que se verifica no *Dasein*, manifesta que em nosso comportamento cotidiano diferenciamos o descobrimento dos entes e abertura de ser.¹⁴⁹ Esse poder diferenciar é a “diferença ontológica”¹⁵⁰. Heidegger esclarece que o fundamento possibilitador deste poder diferenciar é encontrado no fundamento da essência do *Dasein*, isto é, na transcendência no sentido de ultrapassar¹⁵¹.

O movimento transcendental do *Dasein* revela que: 1) o *Dasein* em seu poder diferenciar – que significa seu existir compreendedor de ser; 2) desde sempre é ultrapassador – pois ultrapassa ao ente em direção à abertura de ser; 3) e retorna desde esta abertura projetada de ser aos entes – no descobrir pré-predicativo do ente.¹⁵² Só até que este movimento transcendental realize-se em sua totalidade é que podemos encontrar ao ente como ente, evidenciar o seu descobrimento. A apreensão da ultrapassagem do transcender pode ser descrita formalmente a partir dessa relação tripolar, 1) DE algo à reflete aquilo que ultrapassa, o transcendental, isto é, o *Dasein* mesmo; 2) PARA algo à é o para o que ultrapassa o *Dasein*, a saber, a abertura de ser; 3) ALGO à aquilo que é ultrapassado é o ente, mas ainda não como ente, pois só no regresso que pertence a transcendência é que o ente é descoberto como ente¹⁵³.

As vivências do entorno são compreendidas e isso significa que o homem enquanto *Dasein* executa (na prática) a sua existência. Assim, o *Dasein* em seu trato des-cobre o ente como ente. Para que isto ocorra, temos duas condições: a) abertura de ser deste ente – abertura horizontal ou horizonte; e b) movimento ultrapassador do existir – movimento transcendental ou transcendência.¹⁵⁴ Transcendência e

149 HEIDEGGER, 1998.

150 STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença**: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 171.

151 BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, sem data, p. 71-73

152 HEIDEGGER, 1998.

153 BLANC, sem data, p. 74.

154 BLANC, sem data; HEIDEGGER, 1998.

horizonte são as noções com as quais Heidegger pensa em um âmbito ontológico fundamental o fundamento da essência do *Dasein*. Isso significa que o horizonte transcendental é o fundamento ontológico da essência do *Dasein*. Este horizonte é pensado por Heidegger como a copertença ontológica fundamental entre *Dasein* e ser¹⁵⁵.

2.2.1. OS EXISTENCIAIS COMO INDICAÇÕES FORMAIS

No horizonte da descrição de *como* temos acesso às nossas vivências, faz-se importante destacar a relação entre “fenomenologia”, “existenciais” e “indicadores formais” (*Formall Anzweugg*). Heidegger concebe a fenomenologia a partir de seu princípio de todos os princípios – *voltar às coisas mesmas*. Isso significa dar um passo atrás na relação fundadora do conhecimento (“sujeito-objeto”), ou seja, fazer uma redução fenomenológica. Investigar acerca da *origem* significa para o filósofo investigar acerca do que torna possível esta relação¹⁵⁶. Dessa forma, a fenomenologia efetivar-se-á enquanto descrição do âmbito possível e jamais de uma realidade acabada.¹⁵⁷ Será uma descrição da dimensão da possibilidade, partindo da compreensão prática do ente que compreende ser. E assim será uma fenomenologia que tem um cumprimento como hermenêutica¹⁵⁸. Como manifestamos, tal ente é o *Dasein* e suas categorias são denominadas de “existenciais”. Estes existenciais têm como modo de acesso a fenomenologia hermenêutica¹⁵⁹. São constitutivos do âmbito de descrição da

155 BLANC, sem data, p. 75.

156 Para um maior aprofundamento no tema da origem na filosofia de Heidegger, principalmente do Heidegger tardio, conferir LOPARIC, v. 9, n. 2, dez. 2007, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

157 HEIDEGGER, 1998, p. 61 e HEIDEGGER, 2012, p. 86.

158 “Comprometida com a historicidade do conhecimento científico e dos próprios conceitos filosóficos, é evidente que toda articulação hermenêutica não pode se apresentar como definitiva.” DOS REIS, v. 11, n. 3, 2010, p. 230.

159 Conferir a parte “1” do artigo do professor Róbson dos reis acerca do tema: “1. *Indicações formais na hermenêutica da natureza*” DOS REIS, Róbson Ramos. *Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - parte II. Natureza humana*. São Paulo, v. 12, n. 2, 2010. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo>>

“possibilidade” que é o próprio *Dasein*. Uma das implicações desta condição é a ressalva que o próprio Heidegger faz de que os existenciais não são em número fechado como a tábua de categorias dos entes¹⁶⁰. A ontologia fundamental destacará os existenciais mínimos para efetivar a descrição do modo de ser do *Dasein*.

Há outra relação fundamental entre fenomenologia e existenciais. Os conceitos fenomenológicos estruturam-se enquanto indicações formais. Logo, a constituição dos existenciais a partir da descrição fenomenológica também o é. Essa relação justificará o caráter *aberto* dos existenciais, tanto enquanto número, como também enquanto sua condição de mobilidade – verificável na diferença de comportamentos possíveis do *Dasein*.¹⁶¹ Assim, importante esclarecer o que são as indicações formais enquanto ferramentas da fenomenologia heideggeriana. As indicações formais vinculam-se diretamente com o terceiro momento do método fenomenológico hermenêutico, a saber, a *destruição*.¹⁶² Essa, enquanto terceiro momento no acesso a vida, revela-se como o momento assegurador da autenticidade dos conceitos filosóficos.¹⁶³ As indicações formais fazem sentido a partir de como o objeto é acessível originariamente. Heidegger advertiu em diversos escritos que a conceitualização filosófica é mal entendida se é estruturada a partir de enunciados fixos e gerais. Desse modo, enunciados e conceitos indicadores formais não são nenhuma comunicação de um conhecimento ordenador, pois eles se fundam em um conhecimento originário.¹⁶⁴ É nítida a contraposição com a tradição filosófica, pois nela o fundamento do conhecimento dá-se como uma conceitualização geral atemporal. Por essa razão,

[php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200003&lng=pt&nrm=iso>](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1517-24302010000200003). Acesso em: 30 Mai. 2012.

160 STEIN, 2002, p. 159. Ainda sobre o conceito de categorias na tradição filosófica ocidental, conferir o capítulo “A metafísica ocidental como lógica” de HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. vol. I. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007, p. 410-414.

161 HEIDEGGER, 1998.

162 STEIN, 2020, p. 161.

163 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

164 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

Heidegger estrutura a sua descrição hermenêutica fenomenológica da vida fáctica no âmbito particular e temporal/histórico. Essas são as condições que possibilitam ao filósofo ter uma apreensão radical do conhecimento e da formação de conceitos¹⁶⁵.

Heidegger parte do significado de “indicar” na primeira investigação lógica de Husserl. Husserl expõe que “*todo signo é signo de algo; mas nem todo signo tem uma significação, um sentido, que seja expresso pelo signo*”¹⁶⁶. Os signos que não expressam nada têm a função de indicar e assim são caracterizados como indicadores, como, por exemplo, a marca, a nota indicativa, etc. Os indicadores mesmo sendo signos sem significados têm como funções: a) enunciar meras características e b) servir efetivamente de sinal de algo, isto é, os objetos e fatos pensados nos indicadores sinalizam outra coisa.¹⁶⁷ Com relação aos objetos indicadores referidos em “b”, a sua subsistência indica a subsistência de outro objeto. Logo, a confiança na existência de um é experimentada como o motivo para a crença da existência do outro (O1àO2). Constitui-se como uma unidade descritiva, ou seja, não podendo ser tratada como uma relação fundante.¹⁶⁸ Nos atos de juízo do indicar não há dois juízos codependentes, entretanto, constituem uma unidade de juízo e referem-se a um estado unitário de coisas. Esse estado unitário mostra que deve haver uma coisa porque a outra está dada. Na conjunção da unidade de juízo com o estado unitário de coisas, tem-se o critério para interpretar o fato que há uma relação não significativa no sinalizar do indicar¹⁶⁹.

O indicador somente pode sinalizar em direção a outro. Diferentemente das expressões, que estão referidas ao objetual mediante o significado, pois no *significado* constitui-se a referência ao objeto. Para Husserl, o significado é um elemento teórico referido a

165 MISSAGGIA, Juliana Oliveira **As origens do método heideggeriano: o desenvolvimento das indicações formais**. Dissertação. Porto Alegre, Pucrs. 2011, p. 68.

166 Husserl apud YAÑEZ, 2004, p. 121.

167 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

168 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

169 YAÑEZ, 2004, p. 121.

um objeto. Este é o ponto, pois, da diferenciação com Heidegger, no que tange às indicações formais.¹⁷⁰ Para Heidegger, o significado é a determinação préteórica da vivência do entorno. Destacamos que a indicação é a função de sinalizar que não contem nenhum significado, pois estabelece uma unidade descritiva que expõe somente uma relação onde à subsistência de algo indica a subsistência de outro.¹⁷¹ Dessa forma, a indicação não contem uma relação com o objeto ao não conter nenhum significado. Nesse sentido, a indicação é vazia, mas não enquanto um pensar vazio, já que o pensar vazio já é um juízo significativo que não recebe um cumprimento intuitivo. Pelo contrário, o vazio da indicação remete apenas ao seu caráter *executante*, pois não contém um caráter objetual. Assim, remete ao modo em que encontramos o *Dasein*¹⁷².

Indicado formalmente não significa, de algum modo, apenas representado, tido em mente, apontado (*angedeutet*), que estaria livre para receber o próprio objeto em algum lugar qualquer e de modo qualquer no ter; mas indicado de tal modo que aquilo que é dito tem o caráter do “formal”, impróprio (*uneigentlich*), mas justo nesse “in” está igualmente de forma positiva o assinalar (*Anweisung*). O vazio de conteúdo em sua estrutura de sentido é igualmente aquilo que dá a direção de execução. Na indicação formal encontra-se uma ligação bem determinada; nela se diz que eu me encontro nessa, numa *direção de princípio* bem determinada, que, se quiser chegar ao verdadeiro e próprio, só há o caminho de provar e realizar o que foi indicado impropriamente, seguir a dica. Um provar, um sacar dele: justo um tal que, quanto mais lança mão, não menos alcança (retirando), mas, ao contrário, quanto mais radical a compreensão do

170 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

171 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

172 YAÑEZ, 2004, p. 123.

vazio como sendo assim formal, tanto mais rico se torna, porque é tal que conduz ao concreto¹⁷³.

Expusemos que a indicação formal, ou, os indícios formais da vida, constituem um primeiro modo de acesso à vida concreta (fáctica). Toda orientação na vida factica está em algum discurso não expresso, em uma interpretação não ressaltada objetivamente. Assim sendo, ocorre a possibilidade e necessidade factica (prova de autenticidade) da indicação formal como método de início da interpretação existencial e categorial.¹⁷⁴ Portanto, 1) o *Dasein* (vida factica) mostra-se em um vazio no sentido de desorientação; 2) esse é um movimento fundamental da vida mesma que busca “orientação”; 3) nesse contexto, aparece a função inicial da indicação formal. Os indícios formais do *Dasein* são o modo terminológico em que pode preencher-se o vazio ou desorientação da vida¹⁷⁵. Os termos indicam a direção do indicado e isso se dá enquanto “como”, já que no vazio somente é visto o “que” (ver fenomenológico dirigido ao “como” e não ao “que”)¹⁷⁶. O concreto que é indicado se mostra como um contramovimento. Nas palavras de Heidegger, verifica-se na indicação formal o “*uso metódico de um sentido que chega a ser guia para a explicação fenomenológica*”¹⁷⁷.

É importante esclarecer o sentido que Heidegger opera com o termo “formal” em indicações formais. Expõe acerca da formalização que “*a determinação (formal) imediatamente se aparta da objetividade do objeto, pois ela observa o objeto a partir do lado em que é dado; o objeto é determinado como apreendido, como aquilo do que trata a referência cognoscível*”¹⁷⁸. Há certa ordem/região na formalização. Segundo o filósofo, essência/objeto podem ser vistos como regiões na formalização já que a referência transforma-se em uma categoria

173 HEIDEGGER, 2011, p. 41.

174 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

175 HEIDEGGER, 2011 p. 147.

176 HEIDEGGER, 1998, p. 51

177 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 116.

178 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 118.

formal do objeto. Heidegger trabalha com o termo “formal” enquanto sentido de referência, isto é, como algo referencial. O termo formal em seu caráter referencial é associado ao termo indicação;¹⁷⁹ Heidegger enfatiza o caráter referencial dos conceitos filosóficos que se expressam como indicações formais¹⁸⁰.

A indicação formal não estabelece uma ordem específica como se verifica na generalização e na formalização. A primeira ordena de modo direto mediante gêneros e espécies; já a outra ordena de forma indireta a partir do que a referência formal condiciona. Ambas funcionam de acordo com uma ordem, já que se encontram sobre a base de um solo teórico. E, na medida em que a execução é apreendida como processo em uma referência ordenadora, exclui-se por princípio o sentido próprio do executante.¹⁸¹ Heidegger questionou o fundamento ordenador do teórico e assim abriu a possibilidade de um acesso executante à cotidianidade do *Dasein*. E isso corresponde à indicação formal, pois se orienta pelo caráter executante e não pelo que contém.¹⁸² Temos, acerca da indicação formal, que: 1) a explicação fenomenológica hermenêutica busca tematizar o *Dasein* em sua vivência originária; 2) tematizar o *Dasein* em sua vivência originária significa não tematizar apenas ao conteúdo da vida, isto é, em seu “que”; 3) tematizar além do conteúdo o caráter de referência e execução, isto é, o seu “como” e o seu “que-é”; 4) surge a indicação formal como o princípio do método fenomenológico, capaz de conduzir a um desdobramento temático da constituição existencial do *Dasein* no vivenciar as vivências. Esse é o horizonte do caráter referencial da indicação formal¹⁸³.

A analítica existencial parte da compreensão do ser e, assim, vincula os dois teoremas da finitude (“diferença ontológica” e “círculo hermenêutico”) ao contexto da justificação do conhecimento

179 HEIDEGGER, 2011, p. 42.

180 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 118-119.

181 YAÑEZ, 2004.

182 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

183 YAÑEZ, 2004, p. 123-124.

humano. Ao estruturar a ontologia fundamental baseada nos referidos teoremas, Heidegger substituiu o clássico modelo de fundamentação do conhecimento que se apresenta como relação “sujeito-objeto”. Destacaremos adiante a função do existencial “ser-em” como condição prévia de todo o conhecimento. A compreensão do ser revela para o ser-no-mundo do *Dasein* uma estrutura de sentido que não se deixa objetivar, mas que é a condição de qualquer (teoria do) conhecimento¹⁸⁴.

2.3. SER-EM COMO OCUPAÇÃO DO DA-SEIN E A MUNDANEIDADE DO MUNDO EM GERAL

2.3.1. O SER-EM COMO OCUPAÇÃO DO DA-SEIN

Heidegger tratou do problema filosófico do conhecimento e partiu da indagação pelo ser como a questão filosófica essencial. Dessa forma, substituiu a pergunta reitora da “história da metafísica” (qual é a entidade dos entes?) pelo questionamento do ser. Seu princípio foi à análise da existência compreendedora de ser – o *Dasein* humano. Logo, a descrição fenomenológica hermenêutica do *Dasein* abre o ser como existência. No horizonte da constituição existencial do *Dasein* é fundamental destacar o existencial ser-em. Esse existencial é decisivo para se compreender o passo atrás na relação “sujeito-objeto” (“S-O”) enquanto relação fundadora do conhecimento. E, também, a não separação entre “S-O” no conhecimento originário do *Dasein*, que acontece ao vivenciar as vivências cotidianas (entorno). O seu delineamento é de suma importância para a descrição do âmbito

184 “O filósofo, todavia, fora levado, em sua atividade de interpretação dos filósofos gregos, à luz da fenomenologia, à afirmação de uma dupla estrutura do conhecimento que lhe permitira assegurar que antes de uma teoria do conhecimento era preciso uma investigação profunda do modo de ser do mundo em que o ser-aí estava enraizado no ser-em. Esta estrutura primeira deveria ser explicitada mediante o método fenomenológico como sendo o lugar de onde partiria qualquer teoria do conhecimento”. STEIN, 2009, p. 85.

ateorético do *Dasein*, visando à elucidação da manualidade-do-mundo nesse contexto.

O *Dasein* para ser acessível em seu trato ocupante exige um acesso específico que é fenomenológico hermenêutico. Heidegger apropria-se e radicaliza o princípio fundamental da investigação fenomenológica ao realizá-la em solo préteorético. Dado o descobrimento da esfera ateorética do entorno do *Dasein*, o acesso a ele ocorrerá igualmente em forma préteorética.¹⁸⁵ A fenomenologia hermenêutica em forma préteorética indicará o conhecimento originário do *Dasein* como “ciência préteorética originária”. Ao trabalhar o descobrimento da vivência ateorética do entorno, Heidegger mira a esfera originária do *Dasein* que havia sido esquecida na tradição filosófica ocidental e a eleva a um novo ponto de partida.¹⁸⁶

Na vivência do entorno ocorre um compreender o *Dasein* (vida), o mundo e o entornado; o *Dasein* pode-se compreender, então, como conhecedor de mundo, pois ao viver tratamos as coisas as compreendendo, isto é, o trato compreendedor é o modo como vivemos cotidianamente. O modo como o *Dasein* vive cotidianamente mostra que em nossa cotidianidade estamos *familiarizados* de algum modo com as coisas, na medida em que tratando as coisas familiares às compreendemos. E isso ocorre como “compreensão de nexos de significação”. É essa a razão de não encontrarmos as coisas como objetos isolados, porém, como algo significativo. Em nosso trato compreendedor, a cada vez nos temos de alguma maneira, ou seja, ocorre aí o “ter-se a si mesmo” que junto à “familiaridade” constituem a compreensão¹⁸⁷.

A compreensão tem um caráter originário, pois ela ocorre sempre na vivência do entorno; constitui-se como a primeira forma de apreensão préteorética da vida. Observa Heidegger que “o *vivenciar do entornado não é acidental, senão que se acha na essência da vida em e para si; pelo contrário na teoria estamos colocados somente em*

185 YAÑEZ, 2004.

186 YAÑEZ, 2004, p. 181.

187 YAÑEZ, 2004, p. 181.

*casos excepcionais*¹⁸⁸. Logo, o teórico não é o primeiro na ordem do conhecimento, mas, sim, uma modificação da vida ateorética cotidiana. Heidegger destaca este ponto em *Ser e Tempo*, no §13, ao demonstrar o acesso e conhecimento teórico como um modo fundado do trato ateorético.¹⁸⁹ A compreensão vivencial primária do entorno não está orientada a partir da essência do ser humano como animal racional¹⁹⁰. Como já observamos, a concepção que Heidegger trabalha da essência do ser humano é como a compreensão existente de ser. Essa pode ser destacada de início como a compreensão do vivenciar o entorno em seu próprio ser e, como corolário, o compreender o ser do entornado (circulo hermenêutico). Essas duas características fundamentais do *Dasein* adquirem uma articulação conceitual definitiva em *Ser e Tempo* que é o *ser-no-mundo* do *Dasein*.¹⁹¹

No segundo capítulo de “*Ser e Tempo*”, Heidegger trabalha a questão do *ser-no-mundo* em geral como a constituição do *Dasein*. Esta elaboração possui três aspectos fundamentais, a saber, 1) significa estar no meio das coisas intramundanas; 2) que o fenômeno deve ser hermenêuticamente analisado passo a passo; e 3) que deve partir de uma interpretação fenomenológica hermenêutica do comportar-se referido ao entorno e as coisas entornadas, isto é, da *vivência do mundo circundante*.¹⁹² A referência ao “entorno das vivências” nas primeiras lições passará a ser descrito como “mundo circundante” (*Umwelt*) em *Ser e Tempo*. No §12 – “esboço do estar-no-mundo como estar-em como tal” – verifica-se o ponto de partida desta análise. O termo “esboço” significa a caracterização preparatória do “*ser-no-mundo*” como constituição fundamental do *Dasein* existente, ou seja, deve deixar-se guiar pela primeira orientação do *ser-em* do *ser-no-mundo*.¹⁹³

188 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 49.

189 HEIDEGGER, 1998, p. 86.

190 STEIN, 2011, p. 172.

191 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

192 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

193 HEIDEGGER, 1998, p. 79.

Ao perguntar o que significa ser-em, o filósofo tem como horizonte o primeiro passo para o des-cobrimto fenomenológico hermenêutico do *Dasein*. Importante ressaltar que não se trata ainda do fenômeno completo do ser-em como tal, análise que será desenvolvida no quinto capítulo de *Ser e Tempo*¹⁹⁴. O exame parte de um caráter determinado do ser-em que se mostra como o primeiro fenômeno, a saber, a constituição de ser do mundo circundante (vivência do entorno). Essa mostra em si um determinado modo de ser que Heidegger denomina de ser-em e é caracterizado como a familiaridade com o mundo circundante e as coisas entornadas.¹⁹⁵

Nesse contexto, 1) é destacado um caráter de ser a partir do fenômeno ateorético da vivência do mundo circundante do *Dasein*; 2) este caráter revela-se como a familiaridade com o mundo circundante; 3) mundo circundante enquanto totalidade de nexos significativos e as correspondentes coisas entornadas significantes; 4) este modo de ser inicialmente descrito indica o modo em que nos encontramos de entrada no mundo e com as coisas intramundanas.¹⁹⁶ Podemos concluir a partir de “1”, “2”, “3” e “4” que: a) o ser-em significa uma relação inicial com o mundo; b) essa relação não é categorial (objetual), mas é existencial; c) relação que pode ser descrita como habitar o mundo familiar. A constituição do ser-em é o horizonte para se esclarecer o que Heidegger quer significar com o *fato* de o *Dasein* “estar entre” (*Sein-bei*) o mundo. O “estar entre” é um termo cunhado que deverá servir de horizonte para a compreensão de toda a analítica existencial. Se no §12 de *Ser e Tempo* à análise inicial do ser-em é elaborada enquanto um exame do modo de ser da vivência ateorética do mundo circundante, no §15 Heidegger desdobra a constituição de ser do mundo circundante, ou seja, do vivido na vivência originária do entorno.¹⁹⁷

194 HEIDEGGER, 1998, p. 155-200.

195 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

196 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

197 HEIDEGGER, 1998; YAÑEZ, 2004.

Até o §12, o ser-em é caracterizado como um habitante estar no meio do mundo familiar (*Sein-bei*); já no §12 este habitante estar no mundo é apreendido de forma diferenciada. As perguntas que conduzem a esta diferenciação são as seguintes: 1) no que consiste nosso habitar inicial cotidiano no mundo familiar?; e 2) quais são os modos nos quais nos mantemos em meio ao mundo habitado? Tais perguntas não remetem a um âmbito especial do *Dasein*, porém se orientam para a sua *facticidade*.¹⁹⁸ Essa não deve ser vista apenas como uma questão de fato que corresponda tanto ao *Dasein* (vida), assim como aos outros entes intramundanos que não são *Dasein*. Facticidade é, por definição, uma questão de fato que pertence unicamente ao *Dasein*¹⁹⁹. Aponta Heidegger em *Ser e Tempo* que: “*esta dimensão de fato que se origina da facticidade do Dasein faz com que o Dasein no seu*

198 “La vida necesita de interpretación, porque lo que cuenta en la vida es un ser despierto o alerta, que la mayoría de las veces se marra o se encubre, de un ser despierto que sólo puede volverse conciente a través del ejercicio hermenéutico. La Hermenéutica, en otras palabras, procede contra el auto-encubrimiento de la facticidad. La movilidad de la vida tiene un aspecto cadente o arruinante, toda vez que el ser humano, en vez de asumir y tomar en sus manos la propia existencia, se inclina a caer en la interpretación pública de su ser. De ahí que la Hermenéutica tenga por tarea la de ir tras la pista de la enajenación (Heidegger 1988, p. 15) y hacerla conciente, ya que, en tanto el ser humano se abandone acriticamente a determinaciones que le son ajenas, se excluye a sí mismo del lúcido poder que él es como ser ahí. La “hermenéutica de la facticidad” se esfuerza por abrir al ser ahí como ente que no es como tal “objeto de indiferente opinar teórico” (Heidegger 1988, p. 3). Y puesto que con la objetividad indiferente se erige en principio a la acriticidad, a la ausencia total de crítica, la Hermenéutica se entiende a sí misma como crítica de la acriticidad de la concepción tradicional del ser humano. Frente a la auto-conciencia enajenada del ser humano, sale a relucir la necesidad de un dar a conocer que ilumine la historia encubriente, una Hermenéutica de la Facticidad que vuelva a recordar a la existencia de sí misma. Este es el inicio de la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX, que habrán de adelantar estudiantes de Heidegger, en aquella época, como Gadamer, Leo Strauss, Hannah Arendt y Hans Jonas. La hermenéutica temprana de Heidegger, sin duda, habla a trechos con el tono de una crítica ideológica que, en nombre de un ser despierto por conquistar, se rebela contra la auto-enajenación actual del ser humano (Grondin 1994). No está de más anotar que, en aquel mismo año (1923), Georg Lukács propuso también su crítica a la enajenación bajo el título de *Historia y conciencia de clase*.” GUTIERREZ, Carlos. Ética y hermenéutica. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, dez. 2000. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-2430200000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai 2012.

199 YAÑEZ, 2004, p. 183.

estar-no-mundo já tenha se dispersado”²⁰⁰. O homem em seus modos de comportamento cotidiano relaciona-se com o mundo e com os entes intramundanos. Estes modos de comportamento são os modos do habitante ser em meio ao mundo familiar, e correspondem aos modos de comportamento que constituem o modo de comportar-se do *Dasein*. Então, a multiplicidade de comportamentos do *Dasein* corresponde aos modos de ser-em. Esses têm o modo de ser da *ocupação* (*Besorgen*). O “ocupar-se” do *Dasein* é o mais geral e pode ser interpretado como significando “nada mais que”, ou seja, enquanto possibilidades do ocupar-se²⁰¹.

No *ocupar-se* do *Dasein* ocorre o modo próprio da vivência do mundo circundante, ou seja, o modo de ser do trato ateorético. Isso significa que este é o modo peculiar em que o homem comporta-se com respeito ao mundo de forma cotidiana²⁰². Heidegger destaca, sobre o ocupar-se do *Dasein*, que: “*este termo não foi escolhido porque o Dasein seja antes de tudo e em grande medida econômico e prático, mas porque o ser mesmo do Dasein deve mostrar-se como cuidado (Sorge)*”²⁰³. Esta referência está no capítulo sexto de “Ser e Tempo” onde o filósofo tematiza o cuidado como ser do *Dasein*²⁰⁴. A noção não deve ser entendida simplesmente como “ter-cuidado”; entretanto, como “ter-cuidado-por”, na medida em que o *Dasein*, em seu acontecer cotidiano de existência, cuida do seu ser a cada vez de seu ser-no-mundo e cuida, também, do correspondente descobrimento dos entes. Em cada modo de comportar-se em respeito ao mundo familiar o *Dasein* tem cuidado por aquilo com o que se comporta, ou seja, pelo seu próprio ser-no-mundo e pelo descobrir das coisas intramundanas²⁰⁵.

200 HEIDEGGER, 1998, p. 83.

201 HEIDEGGER, 1998, p. 184.

202 HEIDEGGER, 2012, p. 90-91.

203 YAÑEZ, 2004, p. 184.

204 HEIDEGGER, 1998, p. 368.

205 “O cuidar é sentido fundamental da relação de vida. Sentido relacional em cada vez um modo é em si um indicar e tem em si uma diretiva, que a vida dá a si mesma, que ela experimenta: instrução. Sentido total da intencionalidade no originário! Impostamento teórico em palidecido! Não iniciar um universal pervertido

Há uma relação entre o “estar entre” e aquilo no qual o ocupante “ser entre” se mantém. A relação indica precisamente o “manual”, a “ferramenta” (“instrumento”) à mão como algo ocupado. As noções de instrumento e manualidade terão seu tópico próprio, mas desde já passaremos a esclarecê-las, provisoriamente, a partir do fato de que cada ente intramundano ao estar em relação com o *Dasein* acontece enquanto um instrumento/ferramenta da ocupação.²⁰⁶ Na ocupação do *Dasein*: 1) há uma correlação; 2) é originária, isto é, não deriva de algum outro; e 3) é uma relação de ser entre o ocupado *Dasein* compreendedor de ser e os modos de ser compreendidos (em respeito aos quais o *Dasein* se comporta).²⁰⁷ Em “3” há uma conjunção entre dois aspectos fundamentais da ocupação do *Dasein* e Heidegger estabelece esta dupla referência como *ontológica* e *existenciária*. Ontológica enquanto o compreendido tem caráter categorial (existencial) e existenciária enquanto o ocupar-se compreendedor de ser é de caráter existenciário²⁰⁸ (referência ao ôntico).

Heidegger aponta no capítulo 4º, 2ª secção de Ser e Tempo, que “a adequada compreensão do com que (*Womit*) do trato lança uma luz sobre o trato mesmo da ocupação”²⁰⁹. É lícito perguntar quando há uma adequada compreensão do “com que”?; isto é, com o que se dá a ocupação? O filósofo dá uma definição pela via negativa revelando que, o “com que” da ocupação não se dá quando a coisa é vista em primeiro lugar como coisa da experiência ou da percepção (concepções ônticas metafísicas), sobre a qual se constituam caracteres de apreensão e valores.²¹⁰ Portanto, o *com que* do trato não é uma coisa que esteja determinada por materialidade e substancialidade. É um instrumento à mão ou algo significativo em uma “remissão-para-algo”. No §18 de Ser

como teórico formalizado do sentido relacional, mas o autenticamente formal-existenciário – mas o cuidar em seu sentido relacional pleno indicativo-formal!”. HEIDEGGER, 2011 p. 112.

206 HEIDEGGER, 1998.

207 HEIDEGGER, 1998.

208 YAÑEZ, 2004, p. 185.

209 HEIDEGGER, 1998, p. 184.

210 HEIDEGGER, 1998.

e Tempo o filósofo denomina tal aspecto como “condição respectiva” (*Bewandtnis*)²¹¹.

A visão adequada do *com que* do trato na ocupação do *Dasein* revela a condição respectiva como o modo primário de ser dos entes intramundanos. Trato enquanto comportamento compreendedor de remissão para algo. O ponto de partida da análise fenomenológica interpreta o estar no meio de (*Sein bei*) como compreensão remissional para algo. A relação “remissões para algo à condição respectiva” revela uma compreensão antecipadora de ser que precede e possibilita o encontro com os entes intramundanos²¹². Nas palavras de Heidegger “é necessário compreender que o trato da ocupação jamais se detém em um instrumento singular. O uso e manejo de um determinado instrumento está necessariamente orientado para um contexto de instrumentos”²¹³. Logo, não basta detectar o caráter de instrumento em um instrumento particular, é necessário, porém, ver que o instrumento singular pertence ontologicamente em um contexto de instrumentos.

Isso posto, na compreensão remissional para algo um instrumento remete a outro instrumento e esse novamente a outro, ou seja, há uma remissão em um contexto *inapreensível*. Cada instrumento singular pertence em essência a um todo e é compreendido correspondentemente. Neste sentido, “o âmbito do todo pragmático tem que haver se descoberto previamente”²¹⁴. O trato ocupante com este ou aquele instrumento move-se já em uma compreensão do descobrimento do todo pragmático. Este todo é descoberto previamente o que significa já ser descoberto para o trato com este ou com outro instrumento. Estes dois aspectos, 1) *descobrir previamente* e 2) *o todo pragmático/ todo condicional respectivo*, tem como condição ocorrerem só como um destacar da totalidade condicional respectiva já aberta.²¹⁵ Heidegger demarca a diferença entre: a) todo

211 HEIDEGGER, 1998, p. 110.

212 YAÑEZ, 2004, p. 186.

213 HEIDEGGER, 1998, p. 369.

214 HEIDEGGER, 1998, p. 369.

215 HEIDEGGER, 1998.

(*Ganzen*) e b) totalidade (*Ganzheit*). O todo reflete o contexto ôntico e a totalidade reflete a abertura do horizonte de mundo²¹⁶. Em suma, o todo pragmático é descoberto previamente pelo trato descobridor que se dá com qualquer instrumento.

Deve se destacar três aspectos com relação ao “com que” do trato ocupante: 1) o descobrir o respectivo instrumento da ocupação; 2) o descobrimento prévio do contexto de instrumentos (todo pragmático); 3) a abertura de mundo, isto é, a totalidade condicional respectiva. Logo, a totalidade condicional respectiva (mundo) ocorre como um compreender antecipatório da condição respectiva, ou seja, a totalidade condicional respectiva (mundo) já deve estar aberta.²¹⁷ Portanto, o termo “abertura” deve ser utilizado sempre em referência ao modo de dar-se do mundo e de sua correspondente totalidade condicional respectiva. Tal condição não se trata de um caráter ontológico dos entes não existentes, mas de um caráter ontológico do *Dasein* que é a abertura de mundo. Assim, a abertura se refere à potência pré-predicativa do ente no qual é aberto o ser, a saber, o *Dasein*, pois é um caráter ontológico da existência compreendedora de ser;²¹⁸ de outra banda, o descobrimento (prévio) como potência pré-predicativa dos entes não existentes, isto é, um caráter ontológico dos entes que não são *Dasein*²¹⁹.

No §18 de *Ser e Tempo*, o filósofo definirá o mundo enquanto a totalidade das referências de sentido abertas no “Da” do *Dasein*. Nesse sentido, o mundo é chamado de “significatividade”. Heidegger, ao utilizar esse termo, remete a uma compreensão prévia da condição respectiva – “os objetos de um mundo, os objetos mundanos, que pertencem

216 YAÑEZ, 2004, p. 186.

217 HEIDEGGER, 1998.

218 HEIDEGGER, 1998.

219 Importante demarcarmos a diferença conceitual entre abertura/totalidade condicional respectiva e descobrimento/todo condicional respectivo. Para tal, importante considerar “O deixar-ser que põe em liberdade ao ente apontando a uma totalidade respeccional, tem que haver aberto já de alguma maneira aquele mesmo com vistas ao qual o põe em liberdade”. HEIDEGGER, 1998, p. 112.

ao mundo são vividos no caráter da significatividade”²²⁰. A diferença entre descobrimento e abertura é uma consequência do ponto de partida hermenêutico exposto na vivência do mundo circundante. Esta diferença é uma figura da *diferença ontológica*, na medida em que na diferenciação entre descobrimento e abertura rege a diferença entre ser e ente.²²¹

2.3.2. MUNDANIDADE DO MUNDO – A OBRA MUNDO

A descrição fenomenológica do *Dasein* visa estabelecer a caracterização ontológica da coisa e tal significa o modo como se trata o ser do ente. No §15 de *Ser e Tempo* o filósofo observa que os gregos designavam o termo “pragmata” para denominar as coisas. Entretanto, os gregos deixaram de lado o modo efetivo de acesso às coisas, isto é, o acesso pragmático aos “pragmata”. Dessa forma, tomaram as coisas como algo simplesmente dado que subsiste por si mesmo. Isso significa tomar as coisas como o que está “diante de”. Alternativamente, o filósofo descreverá a coisa como aquilo que já está sempre à mão, isto é, considerar a coisa como instrumento (*Zeug*). O instrumento constitui o modo de ser da ocupação (*Besorgen*). Logo, o que define o que a coisa é são os modos de lidar com instrumentos²²².

A compreensão do que são as coisas depende do modo como nós mesmos somos; portanto, da essência do homem enquanto existência (*Dasein*). As coisas tomadas como instrumentos possuem a característica de “ser-para” (*Zu-sein*) e, assim, vinculam-se a característica da existência do *Dasein* de “ter-que-ser”²²³. Os modos de ser do *Dasein* constituem o mundo e o fazem mundano à diferença dos demais entes que são “intramundanos”. O *Dasein* é ser-para no

220 HEIDEGGER, 1998, p. 113-114.

221 HEIDEGGER, 1998.

222 HEIDEGGER, 1998, p. 96.

223 STEIN, Ernildo. A filosofia como sintoma. In **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008(1), p. 18-20.

sentido de estar ocupado e por esta via dá-se o seu ser-no-mundo.²²⁴ A complexidade do ser-para corresponde à complexidade do ser-no-mundo e revela o todo estrutural complexo que é o cotidiano. Dessa forma, o *Dasein* possui uma *familiaridade* preliminar com a diversidade do seu ser-para²²⁵.

Heidegger ressalva que a tendência a conceber o mundo como espaço encobre o que está mais próximo. Isso gera a desmundanização do mundo que ocorre quando se impede de atingir aquilo que constitui a coisa mesma, ou seja, a “coisidade da coisa”. Nesse ponto, rege a diferença entre existenciais e categorias.²²⁶ Enquanto os existenciais são os modos do *Dasein* ser-no-mundo (ser mundano), as categorias são propriedades do domínio dos objetos e, desse modo, do que pertence ao mundo intramundaneamente. A mundanidade do mundo constitui a estrutura do *Dasein* e possibilita a compreensão da natureza desde o que é familiar ao *Dasein*, a saber, a partir do mundo circundante (*Umwelt*).²²⁷ Na cotidianidade do *Dasein*, a sua familiaridade com os entes ocorre enquanto entes intramundanos. Essa é a interpretação ontológica da mundanidade do mundo. Importante ressaltar que esta familiaridade não é teórica, mas prática. É importante a distinção, pois o teórico implica a desmundanização do mundo²²⁸.

Compreender a coisidade da coisa no cotidiano significa compreender aquilo com que o *Dasein* está sempre ocupado. Estar ocupado enquanto estar operando algum comportamento com os entes intramundanos. Nas palavras de Hebeche: “a coisidade da coisa deixa de ser entendida como uma essência do simplesmente dado e passa a ser compreendida no modo de ser do instrumento”²²⁹. Os instrumentos são o mais familiar (cotidiano) ao *Dasein*, pois estão sempre à mão. Há uma

224 HEIDEGGER, 1998.

225 HEBECHE, Luiz. **Remissão e Sinal:** ensaio sobre ser e tempo. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/remissao.pdf. > Acesso em: 23 Mai. 2012, p. 3.

226 HEIDEGGER, 1998.

227 HEIDEGGER, 1998.

228 HEIDEGGER, 1998, p. 97;130-131.

229 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 5.

correspondência entre a diversidade de ocupações e a diversidade de instrumentos. Esta correspondência tem como fundamento o fato do modo de ser do instrumento ser o ser do ente intramundano.²³⁰ É no manuseio dos instrumentos que Heidegger descobre a coisa mesma, pois o *Dasein* se reconhece na ocupação porque a sua familiaridade com os instrumentos é dada pelo uso que sempre faz deles. Logo, é porque empregamos os instrumentos que podemos reconhecer os objetos²³¹.

A coisa caracteriza-se não pelo material de que é feita, todavia, pelo seu emprego para certos fins. O questionamento pelo que constitui um instrumento já pressupõe o seu domínio. O modo genuíno de um instrumento é o lidar com ele e é pré-temático. Se a familiaridade dá-se com o uso, então o manuseio revela-se como o modo de ser do instrumento. Desse modo, o manuseio caracteriza o “para-que” serve o instrumento.²³² No cotidiano enquanto complexo conjuntural, a serventia de um instrumento está subordinada à totalidade de remissões instrumentais que estão sempre dirigidas a uma obra (*Werk*)²³³. Remissões que expressam a estrutura complexa em que vários instrumentos estão em jogo apoiando-se uns nos outros. Como destacamos antes, a totalidade instrumental é anterior a qualquer problematização teórica, pois antes de cada coisa singular o que se tem é uma totalidade instrumental em que cada instrumento remete aos outros.²³⁴

Heidegger denomina como circunvisão/circunspeção (*Umsicht*)²³⁵ a visão do complexo conjuntural circundante ao *Dasein*. Essa visão acontece no lidar com os instrumentos pelo *Dasein*. A multiplicidade de instrumentos está sempre dirigida para a obra, a qual conecta as atividades dos instrumentos. A obra enquanto totalidade

230 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

231 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 5.

232 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

233 HEIDEGGER, 1998, p. 97.

234 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

235 HEIDEGGER, 1998, p. 97.

das remissões é constituída pela “manualidade + materiais”, sendo que os últimos não estão à mão, porém, à disposição do *Dasein*. Ainda com relação aos materiais da natureza é importante destacar que no uso do instrumento se descobre o utilizado, ou seja, a natureza²³⁶. A obra remete ao portador e ao usuário, pois o modo de ser executada pertence ao mundo público. Nas complexas remissões públicas, a ocupação “descobre a natureza em determinada direção”²³⁷, pois uma obra sempre tem uma posição com respeito à natureza circundante (o mundo circundante é constituído segundo as características da natureza que o circunda). Na obra descortina-se o que está simplesmente dado, ou seja, por meio do que está à mão na ocupação pode se explicitar o que é simplesmente dado.²³⁸

Heidegger está operando com um conceito de mundo enquanto manuseio de instrumentos, isto é, diferente do conceito de mundo enquanto natureza (gregos)²³⁹. O filósofo visa com esta operação explicitar aquilo que os gregos esqueceram no dirigir-se às coisas, ou seja, explicitar os “pragmatas”.²⁴⁰ Partindo da constatação de que os entes mais próximos nas ocupações são os modos de lidar com os entes intramundanos, deve-se perguntar: qual é o ser destes entes?; o que é

236 HEIDEGGER, 1998, p. 98.

237 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 7.

238 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

239 “A maneira como Heidegger articula o conceito de mundo e o afasta definitivamente do conceito de natureza, representa uma inovação radical que deve ter a sua projeção para fora da analítica existencial, para atingir a Antropologia Filosófica. Mundo para Heidegger recebe o sentido de um âmbito de manifestação no qual se torna possível qualquer relação de objetividade. Assim, Heidegger descreve uma maneira específica da relação do *Dasein* com as coisas ao seu redor. Elas devem ser vistas fundamentalmente como coisas-utensílios, e isso significa que, pelo fato de serem compreendidas ao modo de fazerem parte do mundo, elas se tornaram entes disponíveis. Essa disponibilidade abre um espaço de relação com o modo de comportamento do ser-aí. O filósofo descreve esse encontro com as coisas dando um sentido ontológico ao conceito de utensílio, pois é por ele que a fenomenologia descobre o fundamento de o ser humano se referir a algo que lhe aparece em sua utensilidade. Sem desenvolvermos em detalhes, o ser-aí se compreende como já sempre comprometido com esse referir-se, como um em quê, que é ao mesmo tempo um em vista de quê, o que leva a possíveis relações com os entes em um contexto de articulação”. STEIN, 2009, p. 95.

240 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

o mesmo que perguntar: como se dá o mundo? O que torna possível tematizar o mundo é a mundanidade do mundo e o fio condutor são os entes que estão mais próximos nas ocupações, ou seja, os diversos modos de lidar com os entes intramundanos. Isto significa passar do nível ôntico dos entes intramundanos para o ontológico. Anota Hebeche que “o mundo se dá nas possibilidades ontológicas que o ser-aí em suas ocupações já sempre tem”²⁴¹. As ocupações enquanto possibilidades ontológicas do *Dasein* são a abertura para investigar o modo de ser do próprio *Dasein*.

Como se pode no modo de lidar da ocupação abrir um caminho que permita tematizar o ser daquilo que já é *familiar*? Certamente, é o cotidiano. Entretanto, como se abre nele a investigação da determinação mundana dos entes intramundanos? O modo de acesso à determinação mundana dos entes é a falta ou defeito dos instrumentos que cotidianamente estão sempre à mão. Quando o *Dasein* na ocupação tem fora de alcance, inesperadamente, àquilo que esteve sempre à mão e por alguma falta ou defeito já não pode ser utilizado para a sua tarefa de rotina.²⁴² Portanto, há uma perturbação que atinge a remissão do “para que” do instrumento que já não pode ser empregado; quando ocorre a perturbação o “para que” é momentaneamente perdido. Este fenômeno implica que se torne explícita a remissão. Nesse horizonte, “quando apenas ocorre a falha em um instrumento está-se, todavia, no nível ôntico em que a circunvisão (*Umsicht*) reconhece a perturbação causada pelo dano no instrumento”²⁴³.

No nível ontológico em que o mundo se anuncia, a circunvisão provoca a remissão para um específico “ser-para” (*Dazu*) e tal ocorre em dois níveis: a) remete ao que ocorre com o instrumento e b) remete ao conjunto da obra. Esta dupla remissão torna manifesto o conjunto instrumental já envolvido na circunvisão. A quebra (*Bruch*) no conjunto instrumental de remissões na circunvisão é o que abre (*Erschlossen*) o mundo para sua anunciação. Temos assim que: manualidade

241 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 8.

242 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

243 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 9.

(*Zuhandenheit*) à manuseio do instrumento X ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) à instrumento não manuseado. A surpresa (*Auffallen*) ocorre quando um instrumento que usamos já não está mais à mão. O instrumento não podendo ser utilizado pelo *Dasein* está agora simplesmente aí (Da). Mesmo com defeito o instrumento guarda ainda certa configuração de quando era manuseado, logo, pode ser reconhecido fora de seu contexto normal de uso. Em suma, quando na ocupação ocorre à falta de um instrumento há uma perturbação no contexto²⁴⁴.

Como destacado, a falta de um instrumento na ocupação dá-se quando o *Dasein* se depara com a falta de um instrumento, o que significa que o contexto é perturbado por aquilo que não pode ser manuseado ou que de nenhuma maneira está à mão. Ao não se encontrar o instrumento à mão revela-se o manual. Isso ocorre porque o instrumento que falta é identificado com um ser simplesmente dado, isto é, a falta do instrumento descobre o manual em certo ser simplesmente dado.²⁴⁵ O manual sempre se apresenta desde o que está fora da manualidade. A surpresa acontece na medida em que a falta de um instrumento paralisa a manualidade tornando o que se manuseia em um ser simplesmente dado. O ocorrer da surpresa quando o manual é interrompido pela falta do instrumento, revela que o que falta, precisamente, é um ser simplesmente dado.²⁴⁶

A *surpresa* não envolve instrumentos entre si, pois a sua relação com o instrumento é quando esse falta ou falha – tornando-se um ser simplesmente dado. Envolve algo que está fora do alcance da mão, pois há uma espécie de “paralisia da manualidade”. O ser simplesmente dado interrompe a tarefa e nisto consiste a *surpresa*. Se o manual não se tornasse um ser simplesmente dado não haveria como desentranhá-lo.²⁴⁷ Observa Heidegger que: “*ficar perdido no que se faz é um modo deficiente de ocupação que descobre o ser simplesmente*

244 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p.9.

245 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

246 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

247 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

dado de um manual”²⁴⁸. A falta no contexto da totalidade de remissões interrompe a produção da obra e para, tornando-se um ente inanimado. Essa referência ao conjunto (totalidade) de remissões é no sentido de explicitar que não apenas o que falta é o ser simplesmente dado, mas também envolve tudo aquilo que obstrui o caminho da ocupação.²⁴⁹

A interrupção na ocupação anuncia o ser simplesmente dado do manual como o ser do que apresenta e exige uma fiscalização. Ela mostra a finalidade da “obra”, pois provoca o clamor de sua realização. A interrupção mostra também o que não tem mais o caráter de manual e essa é a condição para mostrar-se a manualidade do manual.²⁵⁰ Do fato de que a surpresa tenha a função de mostrar o caráter do manual pela sua conversão em algo simplesmente dado, não significa que o manual mesmo possa ser considerado como algo simplesmente dado. Ocorre que quando um instrumento *quebra*, mostra-se como algo simplesmente dado, logo, não mais como manual.²⁵¹ Isso significa que só “se dá” mundo quando ocorre a desmundanização do mundo; bem como que as ontologias da tradição filosófica, ao passarem por alto o fenômeno do mundo, basearam-se em entes desmundanizados (tensão do conceito de mundo X estabilidade das coisas simplesmente dadas)²⁵².

Portanto, 1) há certa surpresa quando verifica-se a falta ou defeito de um instrumento; 2) “1” abre a compreensão da manualidade; 3) “2” significa que há a abertura do mundo para sua enunciação; 4) “3” ocorre, pois assemelha o instrumento que falta aos entes simplesmente dados.²⁵³ Estes itens revelam que Heidegger compreende a “surpresa” a partir da perda da manualidade, como também que o defeito/falta abre a “circunvisão” para a compreensão do mundo; esta *abertura* nada tem a ver com uma interpretação teórica, pois envolve a perda

248 Heidegger apud HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 10.

249 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

250 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

251 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

252 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 10.

253 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

da manualidade em um ser simplesmente dado.²⁵⁴ Em suma, (a partir do nascimento) a tarefa que cada homem (*Dasein*) está ocupado é a obra mundo.

2.3.3. REMISSÃO E INSTRUMENTO SINAL

Como destacado no tópico anterior, não há instrumento isolado, pois um instrumento geralmente se dá em um conjunto de remissões. O instrumento enquanto aquilo que está à mão do *Dasein* remete a sua instrumentalidade para os demais instrumentos envolvidos na obra do mundo que o *Dasein* está ocupado. Assim, a remissão é o caráter ontológico enquanto ocupação e sua tematização é um dos passos para se compreender o fenômeno do mundo. Os diversos modos de ocupação correspondem aos diversos modos de *existência* no mundo circundante. Os modos de ocupação acompanham o fenômeno da totalidade de remissão e a sua diversidade de atividades é expressa nos instrumentos. Tal é a relação entre a totalidade da remissão e a totalidade instrumental²⁵⁵.

A remissão, ao manifestar a totalidade dos instrumentos (“ser-para”), revela os diversos níveis de atividade em que tais instrumentos são utilizados. Um dos modos que está à mão do *Dasein* é o instrumento sinal.²⁵⁶ Nesse caso, a remissão é compreendida como o instrumento que aponta, indica ou chama a atenção para algo. O sinal é uma espécie de instrumento que se distingue dos demais porque seu caráter instrumental específico consiste em sinalizar. Todo sinal é um instrumento, mas nem todo instrumento é um sinal; logo, há uma propriedade do sinal que o distingue dos demais instrumentos e que assim o define, o identifica. Tal propriedade é que o instrumento sinal pode ser formalizado e transformado em uma relação universal²⁵⁷.

254 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

255 HEIDEGGER, 1998, p. 103.

256 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

257 HEIDEGGER, 1998, p. 104.

Temos assim que: a) a ação de mostrar é uma remissão; b) toda a relação pressupõe uma remissão; c) 'b' não significa que toda a remissão seja uma relação; dessa forma, a remissão é constitutiva do instrumento enquanto que o sinal é constitutivo apenas do instrumento que tem a função de mostrar. O sinal tem claramente um caráter formal acentuado manifesto em sua facilidade em deixar-se formalizar.²⁵⁸ O sinal nos leva a submeter todos os entes a uma interpretação *na chave da relação*. É o caso do esquema forma/conteúdo, o qual, segundo Heidegger, é uma interpretação que sempre dá certo, mas que não diz nada; pois se perde a distinção entre o modo do instrumento versus o sinal como instrumento²⁵⁹. Apenas em uma totalidade de remissão se pode entender um instrumento cuja remissão é o sinalizar. A manualidade de um sinal está situada em uma totalidade instrumental.²⁶⁰

O instrumento sinal tem em si uma remissão que o faz um instrumento especial. Esta diferença consiste em sua serventia (*Dienlichkeit*)²⁶¹. A serventia é aquilo para que ele serve, ou seja, o seu “para-que”. Mostrar, assinalar, chamar à atenção para são modos que expõem a remissão do instrumento sinal como o sinalizar. Pode-se sinalizar em uma totalidade de remissão específica, isto é, o caráter de sinalizar do instrumento sinal é sua remissão.²⁶² Os instrumentos são a condição para que se possa sinalizar. Sinalizar enquanto indicar algo significa que a sua base reside no modo do instrumento, a saber, em sua serventia. Heidegger observa que “o modo de instrumento é o que caracteriza o *Dasein* como *ser-no-mundo*”²⁶³. Entretanto, deve-se preservar a diferença entre os instrumentos, porque remitir, sinalizar ou indicar é a concreção ôntica do para-que (*Wozu*) de uma serventia. Ocorre que a serventia determina um instrumento específico, na

258 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

259 HEIDEGGER, 1998, p. 104.

260 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

261 HEIDEGGER, 1998, p. 105.

262 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

263 HEIDEGGER, 1998, p. 104.

medida em que define o instrumento como tal.²⁶⁴ A importância do instrumento sinal verifica-se no fato que o *Dasein* anda sempre “a caminho”, e para situar-se nesse caminho ele serve-se de instrumentos que funcionam como sinais (servem para chamar a atenção daqueles que se movem)²⁶⁵.

Dessa forma, a) remissão enquanto serventia e b) remissão enquanto sinal; ‘b’ é contingente em relação à ‘a’, pois é no todo instrumental (circunvisão) que ocorre o emprego do sinal. Porém, o que constitui o ser do sinal? Dentre os diversos instrumentos que lidamos na ocupação o que faz com que o instrumento-sinal tenha um emprego preferencial? Qual é o sentido e o fundamento dessa remissão? Heidegger está buscando a garantia da distinção entre o sinalizar e a remissão que constitui o instrumento como tal. Afirma o filósofo que: “só então poderá se entender a remissão própria e até mesmo privilegiada que o sinal tem como modo de ser da totalidade dos instrumentos e com sua determinação mundana”²⁶⁶.

Para preservar a diferença entre a remissão enquanto serventia e a remissão enquanto sinal deve-se tematizar o que vem a ser esse caráter que tem o sinal de sinalizar. Tal caráter é mostrado pelo modo de lidar com o instrumento sinal, ou seja, pela manualidade do sinal (modo de lidar com sinais).²⁶⁷ O modo de ocupação do *Dasein* é expresso também na ação de “dirigir-se para”, de seguir um caminho, mudar de direção, e tal só é efetivado pelo emprego de sinais. Assim, o sinal é o modo de orientação do ser-no-mundo que é basicamente espacial, isto é, olhar, parar, desviar, etc; são expressões da espacialidade do *Dasein*²⁶⁸. Do fato do *Dasein* mover-se orientado pela sinalização, implica-se que ele tenha uma visão de maior envergadura do que lhe está à volta. Esta visão constitui-se como uma “visão sinóptica” do mundo circundante e é por aí que se dá a orientação do *Dasein*.

264 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

265 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 13.

266 HEIDEGGER, 1998, p. 106.

267 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

268 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

Logo, a visão sinóptica conferida pela sinalização é a propriedade que distingue o instrumento sinal dos outros instrumentos.²⁶⁹ O sinal indica o complexo instrumental que possibilita a orientação. Não indica qualquer relação com o objetual, ou seja, não é algo externo ao *Dasein*. Faz parte do mundo enquanto orientação do *Dasein* e, desse modo, faz parte da espacialidade deste ente que chama a atenção para o seu *entorno*. Portanto, na função do sinal temos o instrumento que conduz explicitamente um conjunto de instrumentos à visão do mundo circundante, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente²⁷⁰.

Já referimos à facilidade de formalização que o instrumento sinal possui. E que devido a esta propriedade emerge a diversidade dos modos de chamar à atenção sobre um todo instrumental. Esta condição é o que desperta o ver à volta do *Dasein*. Verifica-se a seguinte relação: manualidade do sinal à aquilo que ao ser empregado chama a atenção à facilmente acessível, pois está sempre à mão. O ver à volta do *Dasein* provoca a apreensão do mundo circundante, e implica a necessidade de um instrumento que realize a *obra* de causar a *surpresa* de um manual.²⁷¹ O sinal é um instrumento que causa a surpresa, pois constitui a possibilidade que se tem na vida cotidiana de tornar um instrumento em algo que chama a atenção. Assim, o que antes passava despercebido passa a causar surpresa e isso se justifica na seguinte relação: sinal à chamar a atenção à parte derivada do lidar com instrumentos. A surpresa causada pelo sinal é um dos modos de abertura originada na falha através da qual o mundo se anuncia. O sinal, ao permitir compreender o ser-no-mundo como o ser que basicamente lida com instrumentos, é condição para que seja possível falar-se de objetos²⁷².

Visando colaborar com a explicitação da questão do instrumento sinal, Heidegger ilumina a sua argumentação distinguindo entre

269 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

270 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

271 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

272 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

o *Dasein* considerado ontologicamente e o *Dasein* primitivo. A tematização do sinal é, pois, condição para que se dê esta distinção. Observa o filósofo, com relação ao *Dasein* primitivo, que: a) não distingue o sinal do sinalizado; b) tem uso abundante de sinais na magia e no fetiche e c) está no âmbito de um ser-no-mundo imediato.²⁷³ Com relação à propriedade 'c', a *imediaticidade* impede que se apreenda o modo do estar à mão dos entes no mundo primitivo. Com relação à 'a', essa estranha *coincidência* entre o sinal e o assinalado acontece porque nela não se dá nenhuma experiência de algum tipo de objetivação.²⁷⁴ Isso representa uma experiência em que o assinalado situa-se na região ontológica do simplesmente dado. Esta condição *indica* que a falta total de objetivação impede que o sinal destaque-se do assinalado e permita que se descubra, então, o modo de ser do instrumento²⁷⁵.

Dessa forma, devemos indagar como se dá a abertura que permite tematizar o ser do sinal? Isto é, como se rompe a imediaticidade do sinal? Esse é o mesmo problema do ser do instrumento revelar-se no momento em que ele falha ou estraga. Nesse ponto Heidegger observa a importância do papel do erro, do engano, da exceção à regra. A *surpresa* abre o mundo para a compreensão, na medida em que revela o modo de operar do instrumento.²⁷⁶

O *Dasein* atual é condição para se falar de um *Dasein* primitivo e a diferença específica entre eles repousa no fato de que aquele objetiva as coisas, enquanto que o *Dasein* primitivo não objetivava. Com relação à capacidade de objetivação do *Dasein* atual, ela ocorre pela mudança no modo de lidar com instrumentos. Não ocorre porque o *Dasein* abandona o místico e se depara com uma natureza que existe por si mesma.²⁷⁷ Se entre o *Dasein* primitivo e o *Dasein* atual a diferença é o lidar com instrumentos, então, o que se modifica? É a mudança na ocupação, pois a objetivação está adstrita a ela, isto é, não se pode

273 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

274 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

275 HEIDEGGER, 1998, p. 108.

276 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

277 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15.

agora afirmar uma objetividade independente aos meios de afirmá-la. Logo, a alteração no modo de lidar com os instrumentos conduziu ao *desencantamento do mundo*.²⁷⁸ A objetivação é um novo e complexo modo de ocupação, assim, não leva para fora do mundo. Com relação ao *Dasein* primitivo e o seu mundo encantado de cerimônias e rituais, mesmo tendo a manualidade como modo original, a abundância de sinais acabava por dispensar a complexidade da linguagem.²⁷⁹ A expansão da linguagem se deu na época moderna através da disposição de uma maior abundância de sinais linguísticos²⁸⁰. Dessa

278 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15.

279 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

280 Precisas as palavras de Casanova, com relação à origem (na) metafísica da linguagem e a conseqüente crítica heideggeriana para tal concepção da tradição filosófica: “Nesta passagem vemos, de maneira clara, o ponto de partida comum a uma série de concepções tradicionais da linguagem: a pressuposição dos entes na exterioridade como a origem do processo de constituição dos signos linguísticos. O mundo exterior é pensado aí como produzindo o surgimento de afecções nas almas dos homens, à medida que sua fenomenalidade atua sobre essas almas e as mobiliza na formação de seus arranjos específicos. Esses arranjos não são da mesma natureza dos objetos exteriores, pois as afecções da alma não são idênticas aos entes que provocam seu aparecimento. Desta feita, eles são tomados em função de uma certa transposição (*metaphéro*) que traz consigo, necessariamente, uma certa modificação. Temos, inicialmente, o surgimento de afecções internas que se estabelecem através de uma abstração dos fenômenos. A essa abstração correspondem outras duas, que têm lugar subsequentemente. A partir da formação das afecções nascem os sons falados enquanto “símbolos” dessas afecções, assim como a partir dos sons falados vêm à tona as marcas escritas enquanto “símbolos” desses sons. Neste contexto, além disto, o termo “símbolo” não indica senão o caráter transformador inerente ao processo de surgimento de afecções, sons falados e marcas escritas. A palavra “símbolo” provém do grego *sumbállo*, que significa, literalmente, reunir, conjugar coisas diversas. Os sons da fala e as marcas escritas são símbolos porque reúnem, em sua unidade, entidades linguísticas e não-linguísticas. Essa reunião não tem lugar de maneira arbitrária no interior da alma, mas pressupõe, sim, em sua dimensão mais primordial, a existência de um suporte ontológico para ela. Como Aristóteles procura mostrar de forma reiterada no livro IV de sua *Metafísica*, só podemos falar sobre os entes em geral porque eles significam, necessariamente, alguma coisa, e porque esta sua significação sempre está ancorada em uma entidade única, em uma *ousía*. No entanto, uma vez que só alcançamos uma tal entidade em meio à significação que ela tem para nós, o processo de sua enunciação implica, inexoravelmente, a paulatina assunção de critérios internos para a sua determinação. Por mais que a aposta da filosofia clássica seja marcada em muito pela possibilidade de se dizer plenamente o que é, os seus próprios pressupostos parecem impor a inserção cada vez mais intensa da interioridade humana como medida para a delimitação do ser dos entes. Neste sentido, todas as concreções linguísticas parecem condenadas a um incontornável antropomorfismo. Conquanto nem as afecções da alma, enquanto pontos de partida

forma, a abundância de sinais é um ponto comum ao *Dasein* primitivo e ao atual, sendo a diferença verificada no fato que o *Dasein* primitivo não podia desviar-se de seu mundo encantado. Nele, o sinal coincidia totalmente com o sinalizado, bloqueando a tematização de seu próprio ser pelo *Dasein* primitivo; muito embora lidasse com instrumentos, na medida em que fazia a sua choupana, pescava, fabricava arco e flecha, etc.²⁸¹

Porque se deu a mudança do *Dasein* primitivo para o *Dasein* atual? Ocorreu não porque o *Dasein* tornou-se capaz de, para além do instrumento, reconhecer os próprios instrumentos e a natureza como seres simplesmente dados. Ocorreu, porém, pela capacidade de objetivação; e tal só ocorre na mudança no modo de lidar com os instrumentos, isto é, os instrumentos que faltam ou que estão com defeito, ou os que foram abandonados fazem parte de *obra do mundo*²⁸². É importante ressaltar ainda acerca da capacidade de objetivação, que é a alteração no modo de lidar com os instrumentos que torna possível tematizar o modo de ser do instrumento – de instrumento para instrumento. Esse fenômeno gera como consequência o desencantamento do mundo, que esvazia o mundo dos deuses, o que não significa revelar uma realidade para além dos instrumentos. O

dos sons da fala, nem os sons da fala, enquanto pontos de partida das marcas escritas, se mostrem como reproduções idênticas da exterioridade, a linguagem sempre se perfaz através de uma construção da percepção. As coisas são tal como parecem para minha percepção e a linguagem não faz senão permitir a expressão deste modo de aparecimento. Assim, a linguagem mesma não chega a encontrar outra concretude senão a que é derivada da conformação do ente segundo os moldes antropomórficos da percepção, da alma, da subjetividade. Exatamente como está formulado de maneira exemplar em uma passagem do escrito póstumo de Friedrich Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (de 1873), que procura retirar as consequências do subjetivismo inerente às concepções tradicionais de linguagem. Mas essa concepção repousa em uma desconsideração do caráter ontológico, tanto do ser-aí quanto do mundo, e em uma consequente circunscrição da essência da linguagem à suposição do caráter originário do modelo dicotômico de uma alma (ulteriormente pensada como a subjetividade) que se deixa afetar pelo mundo (ulteriormente pensado como o conjunto maximamente abrangente dos objetos simplesmente dados ou como a mera objetividade)”. CASANOVA, v.4, n. 2, dez. 2002, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

281 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15-16.

282 HEIDEGGER, 1998, p. 109.

desencantamento do mundo coincide também com a ampliação dos sinais/signos linguísticos que também são instrumentos.²⁸³

Em suma, a) mundo encantado à abundância de sinais imagísticos; b) mundo desencantado à marcado pelas linguagens verbais e não verbais (expressam complexas totalidades de remissões). Importante observar que o mundo desencantado não é um mundo objetivado, pois o mundo circundante não coincide com a técnica e a ciência; pelo contrário, marca a diferença frente ao agir observador.²⁸⁴ O acesso ao mundo (circundante), portanto, é verificado na falha, na surpresa que ocorre quando as ferramentas faltam ou quebram e, assim, revelam o instrumento enquanto instrumento (sua *serventia*)²⁸⁵.

2.4. MÃOS À OBRA DO MUNDO: SOBRE A MANUALIDADE-DO-MUNDO (*ZUHANDENHEIT*)

Destacamos até aqui os principais conceitos necessários à clarificação da questão da manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*) em “Ser e Tempo”. É fundamental destacar que esta questão faz-se expressa a partir das referências conceituais desenvolvidas. Dessa forma, na primeira parte deste tópico, recapitularemos tais conceitos demonstrando a sua orientação dirigida à constituição da manualidade-do-mundo. Na segunda parte, relacionaremos à tese sobre as mãos com a questão da verdade ontológica (originária) e seus desdobramentos na continuidade do pensamento heideggeriano.

Nosso ponto de partida não poderia ser outro que a pergunta pelo sentido do ser. A intuição heideggeriana deriva do fato de utilizarmos linguisticamente o ser, mesmo sem se poder defini-lo através da linguagem. “Utilizar” designa uma *práxis* e, como tal, um modo de vivenciar as vivências do cotidiano. O homem é o ente que executa o modo de ser do vivenciar. Heidegger concebe o homem

283 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

284 HEBECHE, 2012; HEIDEGGER, 1998.

285 HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 16.

como existência e assim abre o ser como tal. A existência no cotidiano acontece enquanto prática e não é constituída teoreticamente. O âmbito ateorético das vivências manifesta-se através da manualidade dos instrumentos (*Zeug*) utilizados pelo homem enquanto *Dasein*.²⁸⁶

O *Dasein* ateoreticamente opera com o ser e assim torna possível a manifestação dos entes. Operar com o ser significa tratar/lidar com as coisas e para tal não há mediação cognoscitiva. As vivências do *Dasein* no cotidiano são compreendidas a partir do manuseio que esse ente faz dos demais entes que não possuem o modo de ser da compreensão. Há uma familiaridade preliminar que possibilita a relação instrumental entre o *Dasein* e os demais entes, relação que revela o *Dasein* como, desde sempre, “tendo-a-si-mesmo” nesse círculo de manifestação dos entes. A expressão da compreensão do *Dasein* a partir do manuseio de instrumentos é a interpretação que o *Dasein* tem de si mesmo, como também da sua familiaridade com os entes à mão e disponíveis.²⁸⁷

A análise do ser do *Dasein* enquanto manuseio de ferramentas acontece a partir do cotidiano. É no vivenciar as vivências do entorno que operamos com tais instrumentos. As ferramentas à mão do *Dasein* são múltiplas, na medida em que suas possíveis vivências cotidianas também o são. A correspondência entre complexo de vivências e complexo de instrumentos revela que os possíveis modos de ser do *Dasein* devem ser múltiplos também.²⁸⁸ Assim, os existenciais enquanto modos de ser do *Dasein* não ocorrem em número fechado e tampouco manifestam realidades acabadas. Os existenciais que estão em jogo em um determinado movimento existencial do *Dasein*, portanto, manifestar-se-ão no *horizonte* dos instrumentos que o *Dasein* está utilizando no contexto da obra que está executando. O horizonte em questão aparece no “SEIN” do *Da-sein*, e revela a compreensão do ser em geral que ocorre neste ente. O manuseio de instrumentos

286 HEIDEGGER, 1998.

287 HEIDEGGER, 1998.

288 HEIDEGGER, 1998.

também revela a transcendência existencial à realidade dos objetos, manifesta no “DA” do *Da-sein*.²⁸⁹

Os existenciais como modos possíveis do *Dasein* vivenciar as vivências explicam o caráter executante do vivenciar. Esta relação funda-se a partir de uma característica do âmbito ateorético de manifestação, a saber, as indicações formais. Essas expressam que o *Dasein*, ao manipular as ferramentas, relaciona-se com o “como” e não com o “que” – em tal âmbito originário. Esta característica implica que o *Dasein* não pode ser previamente interpretado por conceitos exteriores, como também, que o *Dasein* em sua manifestação acontece, mas de si não se mostra. Daí o acesso ser fenomenológico hermenêutico, pois a manipulação de ferramentas brota como uma relação não-ordenadora, na medida em que apenas dá pistas (indica, orienta) o como existir operando em um mundo de possibilidades.²⁹⁰

A manifestação ateorética do *Dasein* ocorre em seu trato compreendedor. O *Dasein*, originariamente, relaciona-se com o seu entorno compreendendo o ser do entornado a partir de nexos significativos. Por exemplo, um homem (enquanto *Dasein*) ao chegar a casa e dirigir-se ao banheiro, adentra o primeiro recinto e não sai sintetizando através da consciência a casa enquanto somatório de coisas que a constitui (cama, mesa, armários, cômodos, etc). O primeiro que ele tem acesso é a casa enquanto instrumento habitacional, e para tal ele pré-compreende os entes deste instrumento como orientados para a instrumentalidade da casa. Da mesma forma, quando se dirige ao banheiro, o primeiro acesso que tem é ao banheiro enquanto banheiro (“totalidade remissiva do que constitui um banheiro”), isto é, ele relaciona-se com a significatividade do banheiro enquanto o “instrumento de realização da higiene”; e não apreendendo cada objeto perceptivo do banheiro em particular para em seguida constituir o todo desta determinada vivência. Logo, a manualidade dos instrumentos

289 HEIDEGGER, 1998.

290 HEIDEGGER, 1998.

confirma o âmbito ateorético como o âmbito originário do sentido de ser.²⁹¹

Ao vivenciar as vivências, o *Dasein* constitui o ser-no-mundo do homem como tal. Se o ser é ‘no-mundo’, então a análise dessas vivências necessariamente parte do ser-em deste ser-no-mundo em geral. O ser-em revela que o *Dasein*, a partir de sua existência, está sempre ocupado em algum comportamento compreendedor. Ir para casa, almoçar, repousar, utilizar o trânsito para ir ao trabalho, enfim, são exemplos das múltiplas vivências que o *Dasein* está ocupado desde que está existindo.²⁹² O que torna possível a relação entre ocupação e vivências é exatamente o ser-em do ser-no-mundo do *Dasein*. E a concreção ôntico-ontológica desta relação de ser-em ocorre na manipulação dos instrumentos, que dão base para as ocupações do *Dasein*. Os instrumentos nunca se dão em particular, isto é, um instrumento remete a outro e assim sucessivamente.²⁹³ As ocupações são constituídas dos instrumentos e da significatividade das remissões dos instrumentos para outros instrumentos. O conjunto de instrumentos e suas remissões é denominado condição respectiva do *Dasein*. Ao manusearmos os instrumentos, o ente que nós mesmos somos, abre a totalidade condicional respectiva (relação ontológica do *Dasein*); como também, descobre os entes à mão como a condição respectiva desta ou daquela respectiva ocupação (relação ôntica do *Dasein*)²⁹⁴.

O *Dasein* no cotidiano comporta-se em uma relação de familiaridade com os entes do seu entorno. Isto significa que ele pré-compreende significativamente o ser destes entes. A execução

291 HEIDEGGER, 1998.

292 HEIDEGGER, 1998.

293 HEIDEGGER, 1998.

294 HEIDEGGER, 1998. “§11. O que o *Dasein* manuseia, dessa forma, não são objetos que poderiam subsistir por si mesmos, na medida em que os manuseia como utensílio. Tampouco poderiam ser concebidos teoricamente, vez que se afastariam desse manuseio”. SILVA, Jayme Camargo da. Notas Introdutórias sobre a manualidade-do-mundo em Ser e Tempo (*Zuhandenheit*). In **Revista Sessões do Imaginário**. Porto Alegre, v.14, n. 21 Ago. 2009, p. 29.

prática desta familiaridade preliminar acontece a partir do manuseio das ferramentas que constitui o ser dos entes intramundanos. A familiaridade com o entorno constitui a abertura de mundo para que os entes sejam descobertos. Esta compreensão dos entes a partir da existência do *Dasein* se expressa como a mundanidade do mundo em geral. O entorno das vivências é o mundo circundante (*Umwelt*) em que o *Dasein* está desde sempre ocupado. Assim, a totalidade dos significados práticos dos instrumentos e suas remissões são o “conteúdo” do conceito de mundo circundante.²⁹⁵

A caracterização ontológica da coisa como instrumento da ocupação, a partir do manuseio que o *Dasein* executa em seu ser-no-mundo, revela que o ente em relação ao *Dasein* é ser-para (*Zu-sein*). Por exemplo: o martelo é o instrumento para martelar, para construir. A condição de ser-para dos entes à mão do *Dasein* manifesta a serventia (*Dienstlichkeit*) que cada ferramenta possui. Os instrumentos estão conectados a partir do “para-que” de sua serventia estar dirigido a uma obra (*Werk*). Assim, por exemplo, sabonete, xampu, toalha, escovas de dente conectam-se como instrumentos que constituem o banheiro como o instrumento da obra higienização. A obra revela o manuseio dos entes à mão, mas também dos entes simplesmente dados – disponíveis, porém não utilizados na obra em execução. A visão do complexo conjuntural circundante ao *Dasein* é a circunvisão/circunspeção (*Umsicht*).²⁹⁶ Tal existencial é fundamental, pois quando há a falha ou falta de um instrumento que estando sempre à mão não mais está, exprime a quebra (*Bruch*) no conjunto instrumental de remissões. Dessa forma, ao anunciar a perturbação no contexto conjuntural torna o mundo aberto para a sua anunciação. Ainda com relação à dificuldade de não ter um instrumento à mão, é válido destacar que, isso implica no existencial da surpresa (*Auffalen*) para o *Dasein*.²⁹⁷

295 HEIDEGGER, 1998.

296 HEIDEGGER, 1998.

297 HEIDEGGER, 1998.

Os instrumentos dão-se sempre no contexto conjuntural do mundo circundante ao *Dasein*. Logo, nunca se dão isoladamente²⁹⁸. Esse fenômeno acontece a partir da remissão que cada instrumento faz em direção aos outros instrumentos, que são conectados pela obra que o *Dasein* está executando. Por exemplo, automóveis, rodovias, calçadas servem para locomover-se. Existe um modo de instrumento que se diferencia dos demais que é o instrumento sinal. Essa diferença reside no fato de que sua remissão manifesta uma serventia especial, a saber, indicar, orientar, apontar, nortear.²⁹⁹ A especialidade dessa serventia se vincula com um dos modos fundamentais do *Dasein* manter-se ocupado que é o de sempre estar a caminho, de “dirigir-se para”. Voltando ao exemplo supracitado, no “deslocar-se para” o existencial “trânsito” é determinado por alguns instrumentos que conferem o sinalizar, tais como as placas de trânsito, o pisca-pisca e o pisca-alerta na sinaleira de um carro. Nesse horizonte, o instrumento sinal tem a função de guiar explicitamente uma totalidade de instrumentos à visão do mundo circundante.³⁰⁰

2.4.1. DA VERDADE DA PROPOSIÇÃO À VERDADE DA MÃO

Caracterizado conceitualmente o acontecer prático da manualidade-do-mundo, relacionaremos mais especificamente essa tese com o problema filosófico do conhecimento. Conforme destacamos desde o princípio desta dissertação, o horizonte desta primeira parte é o esclarecimento da superação da relação “sujeito-objeto” como

298 “§10. A não mediação teórica não torna carente de unidade o todo estrutural complexo que se constitui os diferentes modos de ser do instrumento. Heidegger elucidou com o fenômeno da “remissão” a organização conjuntural das coisas. Assim, a remissão é o que conecta os diversos instrumentais que se referem a um determinado instrumento, aparecendo no próprio manuseio que o *Da-sein* faz desses instrumentos. A sala onde estamos agora, dessa forma, é uma totalidade de mesas, cadeiras, janelas, canetas, e não o somatório desses instrumentos com suas funções particulares, na medida em que as atividades que envolvem esses instrumentos uns aos outros é o que constituem a sala a qual nos encontramos”. SILVA, 2009, p. 28-29.

299 HEIDEGGER, 1998.

300 HEIDEGGER, 1998.

relação fundadora do conhecimento. Demonstraremos a seguir como a manualidade-do-mundo brota como o passo atrás na relação “S-O”, a conseqüente fundação do conhecimento em um âmbito mais originário, como também o caráter derivado do conhecimento ôntico expresso a partir da relação “S-O”³⁰¹.

Em suas diferentes aparições na história do ocidente, a metafísica indagou pelo ente como ente a partir da concepção de homem como animal racional. Isso significa problematizar os modos como os sujeitos cognoscentes enunciam acerca dos objetos da realidade. Assim, ficam perceptíveis os dois pólos do conhecimento como tendo de um lado os sujeitos que enunciam proposições sobre as coisas, e de outro as coisas como objetos dos enunciados. Aponta Heidegger que

esse todo de relações é, porém, conquistado se olhamos o laço que congrega todas as relações que se acham entre os dois pólos extremos, se conectamos os dois pólos extremos desse todo de relações, ou seja, alma e coisa, ou como se diz hoje, sujeito e objeto. Desse modo, é na relação sujeito-objeto que reside a totalidade específica desse todo.³⁰²

Nesse horizonte a filosofia da tradição sempre manteve como um de seus postulados que *a proposição é o lugar da verdade*. O fundamento desse princípio calcado no fato que o conhecimento verdadeiro (ciência) é verificado quando um sujeito descreve um objeto de modo *correspondente ao que* de fato ele é³⁰³. Enunciar o verdadeiro, assim,

301 Colore Heidegger que, “O homem nunca está primeiro aquém do mundo, como um sujeito, seja como ‘eu’ seja como ‘nós’. Ele também não é nunca primeiro e apenas sujeito que também, sempre simultaneamente, se relaciona com objetos, de tal modo que a sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Muito antes, o homem é primeiro ek-sistente em sua essência na abertura do ser. Esta abertura ilumina o ‘entre’ em meio ao qual pode ‘existir’ uma relação entre sujeito e objeto” Heidegger apud STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 80-81.

302 HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Martins fontes: São Paulo, 2008, p. 64.

303 RUSSEL, 1959, p. 185-201.

significa enunciar a realidade da coisa como ela é em si mesma. Esse é o vínculo entre a questão da verdade e a relação “sujeito-objeto”. Porém, se na origem do conhecimento a manualidade de fato antecede a relação sujeito-objeto, então necessariamente deve ser recolocada a questão da verdade. Heidegger argumenta a partir da diferenciação entre a relação predicativa e a relação veritativa.³⁰⁴

A estrutura mínima da proposição é da forma “S é P”. A relação predicativa dá-se no interior da proposição e indica que um predicado “P” é designado como sendo uma propriedade constituinte de um sujeito “S”. A relação predicativa se notabiliza por ser independente ao conteúdo objetivo do que se está enunciando; daí o caráter meramente formal.³⁰⁵ Já a relação veritativa notabiliza-se por ser a relação entre a proposição “S é P” e a coisa como objeto do enunciado (S é Pàcoisa). Com relação aos pólos da relação veritativa é importante destacar que: a) “S é P” – o todo da relação S-P tem um objeto sobre o qual é feito um enunciado; b) coisa – é o sobre-o-quê do enunciado, isto é, o que se encontra diante de nós e assim passível de ser descrito/enunciado. Logo, na relação veritativa a verdade reside na relação de toda a relação predicativa com o objeto do enunciado³⁰⁶.

A proposição como predicação é ao mesmo tempo *enunciado sobre*. É enunciado sobre objetos e, desse modo, tem estrutura predicativa. O importante é ressaltar que é exatamente na relação com o objeto que vem à tona a verdade³⁰⁷. A verdade é inerente à proposição, pois reside na sua parte enquanto enunciado. A relação enunciativa enquanto relação com o *sobre-o-quê* funda-se na permanência junto ao ente, isto é, no *ser-junto-a*³⁰⁸. Ser-junto-a já se encontra à base da enunciação e tem como possibilidade interna o modo como os homens são, isto é, o *Dasein*, a existência como seu modo fundamental de ser. Um de seus modos é a ocupação e assim acontece com o enunciado.

304 HEIDEGGER, 2008.

305 HEIDEGGER, 2008.

306 HEIDEGGER, 2008, p. 55.

307 HEIDEGGER, 2008, p. 67.

308 HEIDEGGER, 2008, p. 71.

Desse modo, o ser-junto-a revela o comportamento em relação às coisas pelo *Dasein*, enquanto um modo determinado de trato com as coisas de uso ao lidarmos com elas. Nesse horizonte, as coisas não só subsistem por si lado a lado espacialmente, mas estão em um contexto de *serventia-para*.³⁰⁹ O contexto (mundo) surge como algo anterior que já subjaz fundamentalmente a elas. Assim, o contexto, enquanto totalidade de relações conjunturais, torna o ente por si subsistente manifesto para nós nele mesmo – naquilo justamente que ele é a cada vez (faticamente)³¹⁰.

Contexto conjuntural, entorno das vivências e mundo circundante são expressões que designam o mesmo âmbito do *Dasein*. Este âmbito determina que tudo sempre está respectivamente relacionado ao todo, mostrando uma referência a ele e devendo o seu *si mesmo* a essa referencialidade. Não se trata de mais um ente por si subsistente junto às demais coisas. O mundo circundante faz com que cada coisa com a qual nos ocupamos e que de algum modo serve para o nosso uso transpareça por si mesma o todo de relações conjunturais.³¹¹ É esse o âmbito de manifestação do ente em seus contextos. Heidegger designa o termo *desvelamento* para o fenômeno de manifestação dos entes. O desvelamento é o que torna possível a realização de enunciados sobre os entes. Heidegger interpreta a manifestação dos entes como desvelamento a partir da interpretação do termo grego “*Aletheia*”³¹². Fazer vir à luz, trazer à tona é o sentido

309 HEIDEGGER, 2008.

310 HEIDEGGER, 2008, p. 74.

311 HEIDEGGER, 2008.

312 Afirma Stein que “Esses textos, que atravessam muitas obras de Heidegger, podem abrir-nos mais concretamente o sentido profundo da aletheia. A esfera ontológica em que radicam sujeito e objeto, o elemento historial que em sua direção se esconde, o acontecer fenomenológico do ser que se retrai e tantas outras expressões de Heidegger apontam para o fenômeno originário que o filósofo resume na palavra aletheia.” E, mais adiante, completa o pensador gaúcho “Talvez seja a própria compreensão da aletheia que tenha possibilitado a Heidegger distinguir nitidamente entre o conhecimento (compreensão) do ser e conhecimento (objetivação) dos entes na relação sujeito-objeto. Aquilo que se retrai, sendo contudo a abertura, escondendo-se como fundamento da relação sujeito-objeto, é a aletheia pensada em sua verdadeira essência, pois, a aletheia sustenta a presença em que se confrontam o eu e o objeto.

do termo grego e como tal significava *verdade* para os gregos. Assim, verdadeiro enquanto desvelado é o próprio ente. Logo, nem a proposição e nem o enunciado são originariamente verdadeiros, mas o ente mesmo que o é. Em relação ao ente, a proposição e o enunciado podem ser verdadeiros em um sentido derivado.³¹³ A essência da Verdade como desvelamento do ente é determinada de algum modo pelo ente mesmo³¹⁴. E na análise do instrumento à mão do *Dasein*, ficou manifesto que o ente mesmo é diverso no seu modo de ser.³¹⁵

A diversidade nos modos de ser do ente mesmo implica em diversidade da verdade do ente. Porém, assevera o filósofo que “o comportamento em relação ao diverso não exclui o intuito voltado para o mesmo pertencente à essência do *Dasein*”³¹⁶. Nesse horizonte, é lícito indagar em que sentido nos comportamos em relação ao mesmo? Como também, o que significa *o mesmo*? Aquilo em relação ao como nos comportamos e aquilo junto ao que somos é para nós o mesmo.³¹⁷ Mesmidade não é simplesmente ausência de alteração, pois não exclui alteração e tampouco diferença, não significa constância substancial e não designa a identidade formal do ente consigo mesmo³¹⁸. Anota Heidegger que “o ente por si subsistente junto ao qual somos é algo compartilhado”³¹⁹; isso significa ser o mesmo para muitos e assim se transforma em nós. Mesmidade significa compartilhamento, pois o ente é com-partilhado em nosso *ser junto a* ele.³²⁰ Partilhar entre nós o ente equivale a dizer que o distribuímos entre nós, que o repartimos,

Pensado como aletheia o ser adquire sua dimensão ocultante-desocultante que se manifesta ativadora da presença”. STEIN, 2001, p. 81-82. Ainda sobre a aletheia, conferir ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

313 HEIDEGGER, 2008, p. 80.

314 HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(2), p. 130.

315 HEIDEGGER, 2008.

316 HEIDEGGER, 2008, p. 96

317 HEIDEGGER, 2008.

318 HEIDEGGER, 2008, p. 100-101.

319 HEIDEGGER, 2008, p. 102.

320 HEIDEGGER, 2008.

e tal significa: “*entregar-se mutuamente algo para o uso e no uso. O ente é algo compartilhado no uso que fazemos ou podemos fazer dele*”³²¹. Compartilhamos os entes subsistentes, portanto, no uso que fazemos deles através das mãos.³²²

Só partilhamos entre nós o ente se o ente estiver à disposição de todos nós, isto é, se estiver pronto e acessível para o uso. Fazer uso implica que o ente esteja previamente manifesto para nós (desvelado). Isso significa que já somos uns com³²³ os outros junto a ele, ou seja, que ele é algo compartilhado no e para o nosso ser junto a. Esse *ser junto a* não é necessariamente um ocupar-se expresso (teorético) com o ente, pois partilhar o seu uso implica que ele seja algo compartilhado em um sentido mais originário³²⁴. Antes mesmo do uso precisamos todos ser compartilhadores do ente para que ele possa *se nos entregar reciprocamente*. Esse *ser junto a* ocorre quando deixamos o ente estar tal como ele é nele mesmo. Desse modo, o compartilhamento originário do ente significa um ter-parte no ente pelo *Dasein*. E o ser junto ao ente revela um deixar o ente ficar tal como ele é.³²⁵ Nas palavras de Heidegger “*o ser por si subsistente diante da mão é o modo como esse ou aquele ente é nele mesmo enquanto coisa de uso, é o seu modo de ser*”³²⁶. Logo, o nosso ser junto ao ente é algo assim como um deixar-ser o ente.³²⁷

321 HEIDEGGER, 2008, p. 105 e HEIDEGGER, 2012, p. 98.

322 HEIDEGGER, 1998; 2008.

323 HEIDEGGER, 1998, p. 143-146. Ainda sobre o existencial “ser-com”, conferir STEIN, 2011, p. 67. Conferir também a segunda parte do artigo do professor André Duarte: DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 7, n. 1, Jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012, bem como DUARTE, A. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 4, n. 1, jun. 2002. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

324 HEIDEGGER, 2008. Acerca do *vir-ao-encontro* no mundo compartilhado, HEIDEGGER, 2012, p. 104.

325 HEIDEGGER, 2008.

326 HEIDEGGER, 2008, p. 106-107.

327 HEIDEGGER, 2008.

O deixar-ser as coisas é a base do trato utilitário com elas e ele se expressa no usar e não usar as coisas. Com relação ao “não usar”, é importante ressaltar que não apenas no comportamento inerente ao fazer uso das coisas o nosso ser junto ao ente por si subsistente é um deixar-ser. No processo de ser junto ao ente por si subsistente o ente é desvelado, ou seja, é verdadeiro em sentido originário³²⁸. O caminho do argumento é: 1) desvelamento do ente³²⁹ à ente primariamente verdadeiro; 2) só posteriormente a proposição sobre ele é verdadeira; 3) esse desvelamento é algo que não perturba o ente em sua “quididade” e em seu modo de ser; 4) o ente é verdadeiro em nosso ser junto a... – ele é desvelado. É no desvelamento do ente que o ente se mostra nele mesmo como coisa de uso que se manifesta como ente que é.³³⁰ Dada essa condição: é pelo desvelamento (verdade) que deixamos o ente enquanto ele mesmo ser o que e como ele é. Em suma, o deixar-ser as coisas é condição para o *Dasein* ter parte no ente. Assim, tornar manifesto o ente para nós equivale a que se mostre como verdadeiro aquilo que deixamos *ser-aí*. Verdade é algo que origina o ente, mas não o altera.³³¹

Nesse horizonte, três aspectos precisam ser destacados: a) o ente é desvelado – manifesto como ente que é; b) nenhum processo natural ocorre no ente; c) todavia, acontece algo com ele – ele entra em uma história. Partilhamos (tomar parte) o desvelamento do ente, a sua verdade, e tal é condição para que possamos deixar o ente ser assim como ele se manifesta³³². O ente por si subsistente constitui-se como um advir possível do desvelamento. Possui dois modos de ser, a saber, os entes à mão e os entes disponíveis. O ente à mão resulta como um advir necessário do desvelamento. Essa divisão na constituição dos entes por si subsistentes revela os modos diversos do

328 HEIDEGGER, 2008, p. 109.

329 HEIDEGGER, 2012, p. 102-103.

330 HEIDEGGER, 2008.

331 HEIDEGGER, 2008.

332 HEIDEGGER, 2008. Sobre o *partilhamento dos entes*, conferir HEIDEGGER, 2011 p.109-110.

ser que se comportam também diversamente com a sua verdade³³³. O desvelamento do ente por si subsistente é o que partilhamos entre nós e tal é *o mesmo* para os homens enquanto *Dasein*. Os homens são faticamente junto com outros homens e isso significa pertencer necessariamente ao desvelamento do ente por si subsistente³³⁴.

A verdade (desvelamento) pertence à essência do *Dasein* enquanto *ser-um-com-o-outro* e desse modo o *Dasein* mostra-se como o ente cujo ser pertence à verdade. Ele está essencialmente aberto para o ente por si subsistente e isso equivale a dizer que o *Dasein* é, segundo a sua essência, *des-cobridor*³³⁵. Analisemos a proposição “o *Dasein* em sua essência des-cobre o ente por si subsistente”; na primeira parte, “o *Dasein* em sua essência”, o horizonte de sentido é *já sempre descobriu*, pois existir implica em des-cobrir.³³⁶ Com relação a “o ente por si subsistente”, ele sempre vai ao encontro do *Dasein*, na medida em que é des-coberto³³⁷. Logo, a verdade do ente por si subsistente é o ter-sido-descoberto; e essa é a condição do desvelamento do ente que possui o modo de ser do ente por si subsistente ou do que está á mão. O ter-sido-descoberto tem como condição necessária o existir do *Dasein* que é sempre des-cobridor e que se expressa no estar junto ao ente desvelado que ele mesmo não é; como também, no tornar manifesto o ente por si subsistente³³⁸. Os fatores do círculo hermenêutico, enquanto círculo do possível vir-a-ser-manifesto, são: 1) desvelamento do ente por si subsistente; 2) ter-sido-descoberto; 3) ocorrer no ser junto a; 4) *Dasein* descobridor; 5) *Dasein* manifesto em si³³⁹.

No horizonte do círculo da compreensão, devemos destacar que o ente por si subsistente tem o desvelamento enquanto o ter-sido-descoberto, enquanto que o *Dasein* tem o desvelamento como

333 HEIDEGGER, 2008, p. 117.

334 HEIDEGGER, 2008, p. 118.

335 HEIDEGGER, 2008, p. 126.

336 HEIDEGGER, 2008; 1998.

337 HEIDEGGER, 2012, p. 100.

338 HEIDEGGER, 2008, p. 127.

339 HEIDEGGER, 2008, p. 135.

abertura (descerramento).³⁴⁰ O *Dasein* é aberto a partir de si, isto é, traz o seu desvelamento desde a sua própria existência. Esta característica confirma o fato do *ser junto a* ser anterior a toda objetivação, pois o *Dasein* já é essencialmente *aberto* (ao ente por si subsistente enquanto desvelado e a si mesmo enquanto ser manifesto, descerrado).³⁴¹ Assim, o *Dasein* no *ser junto a* traz consigo o círculo da manifestação: a) o *Dasein* existe; b) assim através de seu ser deixa ser o “Da” (aí); c) ser o “Da” (aí) manifesta a descoberta do ente por si subsistente, ao mesmo passo que manifesta a sua própria abertura³⁴². Ser sempre a cada vez o “Da” significa passar as coisas adiante em meio ao mesmo círculo de manifestação. Tal aspecto revela que o *Dasein* já sempre se encontra fora, junto a... Ele é saindo de si, pois ele próprio é um sair em direção a³⁴³. Em suma, temos as seguintes relações: *Dasein* enquanto *ser descobridor junto a* ente por si subsistente *enquanto elemento pertencente à abertura de um Dasein* a ter-sido-descoberto – sendo que o termo “abertura” designa aquilo que é compartilhado pelo *Dasein*.

340 HEIDEGGER, 2008; 1998.

341 HEIDEGGER, 2008; 1998.

342 HEIDEGGER, 2008, p. 142-143.

343 HEIDEGGER, 2008, p. 146.

HEIDEGGER II

Da Virada (*die Kehre*) no
Caminho à Questão da Técnica

3.1. A TEMPORALIDADE COMO SENTIDO DO SER E A NECESSIDADE DA INVERSÃO (KEHRE) NA INTERROGAÇÃO (SER E TEMPO À TEMPO E SER)

Descrevemos na primeira parte desta dissertação a análise de “Ser e Tempo” sobre a relação do homem com o ser. Caracterizamos a mudança na concepção de homem como animal racional para homem como a existência compreendedora de ser. Ao realizar esta modificação, Heidegger delineou a relação fundamental entre o *Dasein* e o ser. Partiu da pré-compreensão de ser que o *Dasein* manifesta visando elucidar o sentido do ser em geral. Destacamos a manualidade-do-mundo como um existencial decisivo na relação entre o *Dasein* e o ser. A análise partiu da analítica existencial em direção ao sentido do ser em geral; resultando na temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido do ser.

O destaque da manualidade-do-mundo tem como justificativa o fato dela ser propriamente o passo atrás na relação sujeito-objeto, enquanto relação fundadora do conhecimento. Os instrumentos manuseados nas ocupações pelo *Dasein* são instrumentos de época, isto é, são históricos. O *Dasein* projeta a sua existência em direção a abertura de época ao manusear os instrumentos e, assim, coloca os entes à mão em sua história. Cada época histórica do ocidente teve os seus instrumentos que são as possibilidades de vivenciar o entorno da própria época pelo *Dasein*. Por exemplo, automóveis, placas de trânsito, rodovias, marcam a existência histórica do *Dasein* em uma determinada época histórica. Assim, a relação entre *Dasein* e instrumentos manifesta um caráter histórico enquanto elementos da temporalidade no sentido de ser. A metafísica ao não tematizar esse âmbito de expressão prática das vivências pensou o ser objetivamente. Isso significa que a tradição metafísica pensou o ser como presença permanente. Pensou a relação entre ser e tempo exclusivamente a partir de um dos seus momentos, o presente. Desse modo, o esquecimento da temporalidade em sua complexidade é constitutivo da metafísica. A análise da estrutura existencial do *Da-sein* no homem revela que a

estrutura constitui-se como a interação entre os três momentos da temporalidade, a saber, presente-passado-futuro.³⁴⁴

O *ser* do *Da-sein* se compõe a partir de uma tripla estrutura (*Befindlichkeit*), faticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decaída (discurso). É definido como *cuidado*, pois ao manusear os instrumentos enquanto possibilidades de vivenciar o entorno de sua época, o *Da-sein* tem na auto-compreensão de ser o índice de sua finitude.³⁴⁵ Entre a multiplicidade de possibilidades enquanto emprego de instrumentos, há sempre uma possibilidade que se faz existente enquanto possível, a saber, a finitude³⁴⁶. O *ser-para-a-morte* do *Dasein* implica que o sentido de sua existência seja o *cuidado* para não deixar de *ser*. O *cuidado* sintetiza essas três dimensões do tempo enquanto um já-ser-no-mundo, para-adiante-de-si e junto-aos-entes³⁴⁷. O *Dasein* (*cuidado*) corre para a morte, volta ao seu estar-lançado e dessa forma vive o presente. Em outras palavras, corre para o futuro, volta ao passado e assim assume o presente.³⁴⁸ O *Da-sein* corre para o futuro (para a morte), mas diante da última possibilidade volta-se ao passado, assume a culpa de não ser as suas raízes e de tampouco sabê-las, e assim assume o presente.³⁴⁹ Em seu correr para a morte o *Da-sein* retorna da sua condição futura para o seu já-ter-sido, e assim o assume

344 HEIDEGGER, 1998.

345 HEIDEGGER, 1998.

346 STEIN, 2011, p. 69.

347 Heidegger estabelece essa definição, no § 39 de “Ser e Tempo”, “como uma disposição afetiva que satisfaz estas exigências metodológicas se colocará na base da análise o fenômeno da angustia. A elaboração desta disposição afetiva fundamental e a caracterização ontológica do aberto nela enquanto tal arrancará do fenômeno da decaída e delimitará a angustia frente ao fenômeno semelhante do temor, analisado acima. A angustia, enquanto possibilidade do ser do *Dasein*, junto com o apresentar do *Dasein* mesmo nela aberto, apresenta também o fundamento fenomênico para a captação explícita da totalidade originária do ser do *Dasein*. Este ser se revelará como *cuidado*. A elaboração ontológica deste fenômeno existencial fundamental exige uma delimitação frente a certos fenômenos que a primeira vista poderiam ser identificados com o *cuidado*. Tais fenômenos são a vontade, o desejo, a inclinação e o impulso. O *cuidado* não pode ser derivado deles, posto que eles mesmos estão fundados naquele.” HEIDEGGER, 1998, p. 204-205, tradução nossa.

348 STEIN, 2011; HEIDEGGER, 1998.

349 STEIN, 2011; HEIDEGGER, 1998.

autenticamente como presente. Apenas como futuro já-ter-sido o *Da-sein* é presente³⁵⁰.

O fenômeno uniforme que se dá como futuro que já foi e se apresenta é a *temporalidade*. A temporalidade surge da condição de ser-para-a-morte do *Da-sein*³⁵¹. A última possibilidade o conduz a primeira e dessa forma o *Da-sein* assume as possibilidades do presente. A temporalidade enquanto futuro-passado-presente tem no futuro um momento decisivo. O sentido do cuidado é a temporalidade. Logo, cuidado e temporalidade coincidem no *Da-sein*. Da compreensão da temporalidade é que surgirá o sentido dos momentos do cuidado. Existência (futuro), faticidade (passado) e decaída (presente) têm seu sentido na temporalidade³⁵². A unidade dos três êxtases temporais é o elemento básico da existência, onde o futuro determina a compreensão, o passado o sentimento de situação e o presente a articulação dos entes intramundanos.³⁵³

A elaboração heideggeriana da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser, destaca que a metafísica ao pensar o ser apenas como presença constante – produziu um esquecimento decisivo no pensamento ocidental. O esquecimento do tempo significa o esquecimento do ser, uma vez que o tempo constitui o sentido do ser em geral.³⁵⁴ Heidegger interroga ao final de *Ser e Tempo* a sua própria elaboração, isto é, como é possível esclarecer o sentido do ser através do resultado da análise do ser do *Da-sein*. Busca responder à questão através da própria estrutura do ser do *Da-sein* descoberta na obra, ou seja, a partir da temporalidade como fundamento último. O filósofo

350 STEIN, 2011, p. 67-68.

351 DOS REIS, Róbson Ramos. O outro fim para o *Dasein*: o conceito de nascimento na ontologia existencial. **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

352 PÖGGELER, 2001, p. 63.

353 STEIN, 2011, p. 72. Conferir também BALOD, Flavio Costa. O cuidado e o carecer (A co-originariedade entre os existenciais de Ser e Tempo). In **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 2, Jun. 2006, p. 19-21.

354 HEIDEGGER, 1998.

chega ao seguinte diagnóstico: “*um modo originário de temporalização deve possibilitar à temporalidade extática o projeto extático do ser*”; ou seja, como se dá o acontecer da temporalidade em si mesma? Vinculada fundamentalmente à demanda pelo sentido do ser, Heidegger encerra Ser e Tempo com a seguinte questão: “*Conduz o caminho do tempo originário ao sentido do ser? Manifesta-se o tempo mesmo como o horizonte do ser?*”³⁵⁵.

O filósofo mostra que a sua indagação fundamental foi deslocada para outro âmbito. Algo ainda permanece obscuro na tarefa de elucidar o sentido do ser. A questão da transcendência ao ser, ou seja, como se ligam mutuamente compreensão do ser e sentido do ser? “Ser e Tempo” partiu de uma analítica existencial visando esclarecer o sentido do ser em geral; concluiu pelo sentido enquanto temporalidade. A repetição da interrogação ao final da obra significa indagar se é realmente este o modo correto de responder à questão do sentido do ser. O caminho escolhido é suficientemente profundo para tratar essa questão? Esse é o contexto, ou, a problemática que conduzirá Heidegger à célebre “viravolta”, “inversão”, “viragem” (*die Kehre*) de seu pensamento³⁵⁶.

Perguntar pela essência do *Dasein* é diferente de perguntar pelo fundamento da essência do *Dasein*. A pergunta pela essência do *Dasein* tem como ponto de partida as primeiras lições e encontra a sua concreção na analítica existencial do *Dasein* em “Ser e Tempo”. A indagação pelo fundamento da essência do *Dasein* pertence expressamente à temática da terceira seção de Ser e Tempo – “Tempo e ser”. “Ser e Tempo” é um livro incompleto, pois a parte publicada conta apenas com as duas primeiras seções da primeira parte. A segunda parte versaria acerca da reinterpretação de todo o

355 HEIDEGGER, 1998, p. 449-451.

356 Aduz Gadamer que: “No conceito de ‘viragem’ reside o seguinte: é o caminho que conduz o pensamento e que leva à sua viragem.” Gadamer completa, “Com certeza, precisamente em vista disso, Heidegger pôde ressaltar com frequência que a viragem significava uma inversão da direção. Em verdade, porém, Heidegger nunca buscou dizer com isso senão uma coisa: aquilo que acontece com alguém quando esse alguém segue o próprio caminho de seu pensamento e faz a experiência de que o caminho se vira”. GADAMER, 2007, p. 114.

pensamento do Ocidente a partir da problemática da temporalidade; e ainda haveria uma terceira parte cujo título seria “Tempo e Ser”. O horizonte transcendental enquanto fundamento da essência do *Dasein* é a interpretação ontológica fundamental da copertença entre *Dasein* e ser. A diferença entre a essência do *Dasein* e o fundamento da essência do *Dasein* é fundamental para compreender adequadamente o segundo desenvolvimento da pergunta pelo ser que Heidegger executa, isto é, o passo da ontologia fundamental para o pensar histórico do ser (*Ereignis*)³⁵⁷.

Há uma continuidade no trabalho filosófico de Heidegger³⁵⁸, tanto em uma interpretação vertical quanto em uma interpretação

357 “Este modelo de aproximação ao passado filosófico sofre variações sensíveis ao implantar-se a ideia de história do ser, fio condutor da hermenêutica que Heidegger praticará desde meados dos anos trinta. Em tal mudança, como em geral na ‘viragem’ (Kehre) do pensamento de Heidegger, tem um papel decisivo o arquétipo da filosofia moderna, a metafísica da subjetividade. Pois o distanciamento crítico dela, presente já no projeto e na linguagem de *Ser e Tempo*, consegue, com a ideia de história do ser, expressar sua inteira e definitiva dissolução. A filosofia da subjetividade se encontra assim, em modo de contramodelo, na gênese da ideia mesma de história do ser e resulta, a sua vez, definitivamente compreendida em sua essência quando o pensamento se instalou na vigia crítica que a história do ser a brinda”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 41, tradução nossa.

358 “Por isso, ainda que o pensamento do *Ereignis* e da história do ser estejam, certamente, muito distante da fenomenologia husserliana esta autointerpretação de Heidegger tem, ao meu modo de ver, um indiscutível fundo de verdade. Neste sentido, e sem pretender, aqui e agora, precisar o alcance da presença (ou da ausência e rechaço) da fenomenologia na obra tardia de Heidegger, gostaria de nesse ensaio mostrar como um aspecto essencial do pensamento de Heidegger (inclusive do segundo Heidegger), as reflexões sobre a linguagem, obedece a um impulso fenomenológico muito claro.” RODRÍGUEZ, 1996(1), p. 95, tradução nossa. André Duarte também confirma a conexão entre a primeira e segunda fase do pensamento heideggeriano. Observa que: “Este texto está organizado em torno a duas hipóteses complementares: em primeiro lugar, a de que os traços fundamentais da concepção heideggeriana da linguagem já se encontravam delineados em *Ser e Tempo*, a despeito de ainda não estarem plenamente desenvolvidos àquela época. Sem desconsiderar as transformações por que seu pensamento passou após os anos 30, penso que não haveria uma ruptura fundamental entre o que o filósofo pôde elaborar em sua primeira obra, e as teses que somente seriam formuladas em seus textos tardios sobre o ser da linguagem, nos quais a linguagem assume uma relevância e uma centralidade sem precedentes. No entanto, seria equivocado pensar que a questão da linguagem fosse irrelevante ou de menor importância em *Ser e Tempo*, como se as teses do parágrafo 34 não fossem plenas de implicações ontológicas e éticas para aquela obra e mesmo para os textos posteriores. Pelo contrário, já então a abordagem heideggeriana da linguagem formulava as bases gerais para a crítica de toda concepção ôntica da linguagem como mero instrumento

horizontal, pois o filósofo não abandona a ontologia fundamental em geral³⁵⁹; abandona tão somente a interpretação horizontal transcendental da compreensão do ser. Isso significa que as análises obtidas na elaboração ontológica fundamental da pergunta pela essência do *Dasein* não são abandonadas; apenas é abandonada a elaboração em torno à pergunta pelo fundamento da essência do *Dasein*, a saber, o horizonte transcendental. Dessa forma, no pensar histórico do ser não há mais o horizonte transcendental³⁶⁰. Observa o filósofo que “*mas já que agora o Dasein como Dasein sustenta o aberto do ocultamento, em sentido estrito não pode falar-se de uma transcendência do Dasein; no âmbito deste delineamento deve desaparecer a ideia de transcendência em todo sentido*”³⁶¹.

As estruturas obtidas do *Dasein* foram desenvolvidas em torno à pergunta pela sua essência (existência) são abandonadas, o que não significa, porém, o seu desaparecimento. O abandono do fundamento ontológico da essência, o horizonte transcendental, não implica em seu desaparecimento; as estruturas do *Dasein* são reinterpretadas a partir de um perguntar mais originário pelo fundamento da essência na perspectiva histórica do ser.³⁶² Assim, o passo do denominado Heidegger I para o Heidegger II vai da ontologia fundamental à essência do *Dasein* com fundamento na transcendência e no horizonte, para o *pensar histórico do ser* à no qual se desvela o fundamento acontecedor

de comunicação, bem como para a crítica das concepções metafísicas ou humanistas a respeito do ser do humano, tarefas determinantes para a descoberta de um vínculo mais originário entre o ser, o ser do ser-aí e o ser da linguagem.” DUARTE, v. 7, n. 1, jun. 2005, revista online, acesso em: 30 Mai. 2012.

359 Observa Gadamer que: “Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como uno, mesmo que haja aí tantas voltas e viradas”. GADAMER, 2007, p. 107.

360 “A ideia de uma história do ser é o convite a pensar o histórico, não a partir de um processo que transcorre, senão deste enviar-se (*Sichzuschicken*) e subtrair-se (*Sichentziehen*) do ser. Daí que o conceito histórico de época reflete, desde este ponto de vista, não um determinado corte na sucessão dos fatos históricos, senão o aparecer de uma figura do mundo a partir da *epoché*, da abstração ou retraimento do ser.” RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 42, tradução nossa.

361 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 193.

362 YAÑEZ, 2004.

do *Dasein*.³⁶³ O pensar histórico do ser tem como características: a) a verdade do ser enquanto lançamento acontecedor; b) é experimentada historicamente; c) encontra-se explicitado na relação com o *Dasein* compreendedor de ser, o que significa o *Dasein* lançado e acontecido; d) a relação da verdade para o *Dasein* agora é pensada como lançamento (*Dasein* entregue/jogado ao acontecer do ser como temporalidade).³⁶⁴ Entre a ontologia fundamental e o pensar histórico do ser está à viravolta (*Kehre*) do pensamento heideggeriano; importante ressaltar que ela significa apenas o trânsito da primeira ao segundo. Dessa forma, a viravolta deve ser vista apenas como o abandono do fundamento ontológico fundamental, ou seja, do horizonte transcendental; ao mesmo passo que é o apreender o fundamento acontecedor³⁶⁵.

A inversão do pensamento manifesta-se na inversão do título (Ser e Tempo à Tempo e Ser). Heidegger trabalhou, nas primeiras lições até “Ser e Tempo”, a essência do *Dasein* (vida fáctica); “Tempo e ser”³⁶⁶ deveria ter sido a 3ª seção de Ser e Tempo, porém resultou publicado posteriormente. Neste escrito, as estruturas essenciais da existência são reinterpretadas, originariamente, ao experimentar-se o estado projetado do *Dasein* em sua origem³⁶⁷. Origem que é temporalizada desde o lançamento acontecedor do *Dasein*. Nesse horizonte, a *Kehre* não pode ser vista como um regresso aos delineamentos iniciais, já que o exposto desde as primeiras lições sobre a essência do *Dasein* não foi abandonado. Em suma, as estruturas essenciais do *Dasein* na ontologia fundamental são interpretadas a partir de transcendência e horizonte – hermenêutica do *Dasein* que interpreta a historicidade da vida (fáctica)³⁶⁸. Por outro lado, o pensar histórico do ser situa-se

363 YAÑEZ, 2004.

364 YAÑEZ, 2004.

365 YAÑEZ, 2004, p. 194.

366 Sobre “Tempo e ser”, conferir PÖGGELER, 2001, p. 66.

367 HEIDEGGER, Martin. Tempo e Ser. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(3), p. 209-215 e LOPARIC, v. 9, n. 2, dez. 2007, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

368 Ramón Rodríguez aponta sobre o *Dasein* que “Su ser-ya resulta permanentemente assumido em las posibilidades que proyecta en un doble sentido: primero, porque

na copertença entre lançamento acontecedor e projeto acontecido – tematizando a historicidade da verdade do ser mesmo. Heidegger ressaltou em escritos posteriores³⁶⁹ que a inversão de forma alguma significava uma mudança no ponto de vista que “Ser e Tempo” fora concebido. Muito pelo contrário, significava atingir a dimensão que “Ser e Tempo” entrevia, mas não pudera penetrar devido à influência da metafísica (relação *transcendental* entre compreensão do ser e sentido do ser, ou seja, entre homem e ser).

A esfera ateorética das vivências é determinante para toda a filosofia de Heidegger. O modo de *acesso préteorético* determina tanto a ontologia fundamental como o pensar histórico do ser. Este acesso é um modo interpretativo que pertence ao *Dasein* em sua dimensão de acesso analítico. Portanto, a analítica do *Dasein* não desaparece no pensar histórico do ser, senão que se mantém de forma transformada. Heidegger costumava ressaltar que os mestres-pensadores orientavam as suas investigações para uma grande questão ao longo de sua jornada. E o seu pensamento foi orientado pela questão do ser (*Seinsfrage*)³⁷⁰. Assim, a pergunta pelo ser é o fio condutor de todo o caminho filosófico heideggeriano. Caminho que se iniciou com a pergunta hermenêutico-fenomenológica pelo ser do *Dasein* e evoluiu como pergunta pelo acontecer da temporalidade em si mesma, isto é, como pergunta pelo fundamento acontecedor do *Dasein*. A pergunta pelo ser foi desenvolvida no caminho do seu pensamento, no qual os acentos

el terreno de lo posible es como se comprende – y se asume – la facticidad dada. El pasado, ese ‘haber ya sido’ que no podemos desalojar del *factum* de la existência, no puede ser entendido como el conjunto de acontecimientos de nuestra vida anteriores a un ahora, y que, como tales, ya han pasado, sino como algo que está presente en la própria pryeción de lo posible, que vive en ella. Ese vivir en la apertura hacia lo posible (futuro) es la forma del ser del pasado: ontológicamente ‘haber ya sido’ y ‘tener que ser’ son lo mismo. De esta forma, la existência humana, en el hecho mismo de verterse hacia el futuro, assume su pasado, se hereda a sí mesma y, mediante esta constante autotransmisión, gesta su próprio ser, realiza su vida”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 39.

369 Sobretudo na “*Carta sobre o humanismo*”.

370 “Y todo esto, a su vez, como el resultado de la elaboración, lenta y cuyos avances sustanciales no resulta fácil percibir, de lo que para Heidegger há sido, de principio a fin de su vida intelectual, el único tema del pensamento, la cuestión del ser.” RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 37.

e relações de seu desenvolvimento obtêm um sentido completo só em relação com a pergunta guia.

Heidegger afirma em “Ser e Tempo” que a essência do homem é a sua existência. Depois da inversão essa proposição significa: o homem é a presença e a manifestação do próprio ser, da verdade do ser, pois a compreensão do ser não é uma produção da subjetividade, mas a abertura do homem à verdade do ser³⁷¹. Isto é, não é o homem que projeta o ser, mas ele quem é lançado pelo ser em sua verdade. É o ser que se doa ao homem e não o homem que o produz. O homem é entre os entes o lugar onde a verdade do ser revela-se³⁷². O filósofo assevera que a relação do homem ao ser não se fundamenta na existência, como ele pensava à época de “Ser e Tempo”; pelo contrário, a existência fundamenta-se na verdade do ser. A partir desta perspectiva, Heidegger não falará mais em “ontologia fundamental” após 1929, pois toda a ontologia pensa o ente em seu ser e não propriamente a verdade do ser – que é o fundamento de todos. A linguagem de Heidegger a partir de então manifesta a necessidade de abandonar o elemento transcendental em favor da dimensão historial. Contudo, o próprio filósofo reconheceu expressamente a íntima ligação entre as duas fases do caminho de seu pensamento. O trânsito do pensar heideggeriano em direção à história do ser foi progressivamente elaborado como a história do esquecimento do ser na metafísica ocidental³⁷³.

Desde esta óptica, o pensamento humano não pode ser mais que a resposta a uma apelação que provém do retraimento do ser. As formas em que o ser aparece nas filosofias (por exemplo, a vontade de poder) não são doutrinas que o pensamento pudera livremente pensar, representando mais ou menos fielmente uma realidade constituída. É um corresponder a um destinar em virtude do qual a realidade se constitui. Mas a figura determinada do ser que resulta desse destino

371 “A abertura (Erschlossenheit) da existência humana segue sendo o ‘fenômeno originário da verdade’ a condição de toda desvelação, sem que apareça ainda nenhum âmbito mais originário em que o próprio *Dasein* se encontre radicado.” RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 41.

372 STEIN, 2011, p. 84.

373 STEIN, 2011, p. 91-92.

e a realidade constituída a partir dele não advém propriamente, não são mais que através do pensar. O pensar da filosofia pertence ao fato fundamental do destinar, mas o destinar do ser necessita do homem e do pensamento para sua configuração e manifestação epocal. Daí que a metafísica seja ela mesma ‘história acontecida do ser’, inclusive história do ser mesmo, no modo de sua ausência ou retraimento. Somente nela pode ler-se o sentido do ser imperante em cada caso. A partir desta estrutura teórica Heidegger elabora sua interpretação das filosofias do passado, sua peculiar rememoração – *An-denken*.³⁷⁴

O fundamento heideggeriano após a *Kehre* passa a ser a própria verdade do ser e não mais a constituição ontológica do *Da-sein*. Tal aspecto significa uma alteração no sentido da tarefa da filosofia. A radicalidade da mudança é verificada no fato de que a partir de então Heidegger não chamará de filosofia a nova perspectiva aberta ao pensamento. Na conferência de 1964, intitulada “*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*” (que analisaremos no próximo tópico desta investigação), fica delineada essa implicação da inversão. Heidegger expõe que *filosofia* significa o mesmo que metafísica, a qual pensa o ser do ente buscando revelar o fundamento do ente. Mostra que a filosofia é um pensar “*fundante*” e o ser neste pensamento manifesta-se apenas enquanto “*fundamento*” do ente, ou seja, de sua presença. O essencial do pensamento metafísico é que partindo do ente como algo presente busca pensar o fundamento desta presença, que é o ser revelado como “*presença do presente*”³⁷⁵. Segundo Heidegger, esse modo de pensamento chegou ao fim, ou seja, o fim da filosofia

374 RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 44, tradução nossa.

375 Afirma Heidegger em seu *livro-interpretação* de Nietzsche que: “Nesse caso, é sem dúvida necessário que seja mantido o intuito filosófico principal da interpretação. Precisemos ainda uma vez mais qual é esse intuito. A pergunta se coloca em relação ao que o ente é. Denominamos essa “pergunta central” legada da filosofia ocidental a pergunta diretriz. Mas ela é apenas *apen última* pergunta. A derradeira, e isso significa a *primeira*, é: o que é o ser mesmo? Denominamos essa pergunta a ser desdobrada e fundada em primeiríssimo lugar a pergunta fundamental da filosofia porque nela a filosofia indaga pela primeira vez o fundamento do ente *como fundamento* e ao mesmo tempo se fundamenta.” HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. vol I. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007, p. 62.

enquanto fim da metafísica indica não o desaparecimento da filosofia, porém a sua plenitude, a sua concentração nas últimas possibilidades.

A filosofia enquanto metafísica teve como princípios na modernidade as formulações de Descartes³⁷⁶ e Kant³⁷⁷. Na busca em responder ao problema do conhecimento, ambos pensaram as suas teorias sobre a realidade não mais como uma análise da substância, tal como na filosofia aristotélica. O “cogito cartesiano” e o “eu transcendental” kantiano deslocam o eixo do conhecimento para a análise da subjetividade. Esse é o significado da revolução copernicana promovida pela filosofia crítica de Kant, na medida em que se substitui a análise dos objetos da realidade pela análise das condições de possibilidade dos objetos da realidade³⁷⁸. Fica expressa a relação “sujeito-objeto” como o ponto de partida, tanto das formulações modernas (preponderância do sujeito constituinte), quanto na formulação antiga (relevância do pólo objetivo). A referência ao fim da filosofia enquanto pensamento do fundamento implica na superação da relação “S-O” como fundadora do conhecimento.

376 “Os traços essenciais da hermenêutica heideggeriana da filosofia moderna são bem conhecidos. O que põe em marcha o movimento que conduz à tese moderna da subjetividade é a transformação da verdade em certeza. A aspiração cartesiana de um fundamento absolutamente inconvertível de verdade (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*), distante de ser uma inocente busca do conhecimento, é um desejo grávido de consequências decisivas. Antes de tudo transforma o fato mesmo do pensamento: este se converte em um puro representar (*Vorstellen*), cuja essência não consiste, como a palavra espanhola dá a entender, em produzir cópias ou imagens da coisas, senão em trazer ante si, pôr diante o pensado, para passá-lo pelo crivo da certeza, para pô-lo como seguro, para assentá-lo incomovidamente. A certeza é o epicentro do pensar, que passa a ser um cálculo que inspeciona a orbe do pensável e contabiliza o posto em garantia. Um tal cálculo necessita inevitavelmente dispor de um ‘método’, isto é, de um proceder preciso e fixo que assegure permanentemente como é cada representação e que coeficiente de verdade contém”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 46, tradução nossa.

377 LOPARIC, Zeljko. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

378 STEIN, Ernildo. **Uma breve introdução à filosofia**. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 147-154.

Estabelecemos, portanto, as seguintes relações: 1) a descrição fenomenológica das vivências originárias ateoréticas de ser pelo *Dasein*; 2) tem a manualidade-do-mundo como a concreção existencial do acontecer prático das vivências originárias; 3) o sentido do ser é expresso nos instrumentos manuseados enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*); 4) se o tempo é o sentido do ser, então o caminho da investigação deve guiar-se não mais a partir da relação transcendental entre homem e ser, porém, a partir do tempo como a abertura de épocas históricas do ser; 5) a superação da relação transcendental significa o fim da filosofia enquanto pensamento do fundamento. Importante destacar a re-interpretação da história da filosofia que Heidegger passa a fazer. História da filosofia enquanto história da metafísica e suas respostas ao problema do conhecimento. Ora, se Heidegger conclui pelo sentido do ser enquanto temporalidade, então ele sabia que deveria interpretar como cada princípio da história da metafísica significou uma abertura de época na história do ocidente. Desse modo o filósofo re-interpretou as *ideias (nous)* em Platão, a *substância (ousia)* em Aristóteles, o *cogito ergo sum* em Descartes, o eu transcendental kantiano, bem como a vontade de poder em Nietzsche³⁷⁹. Já no §9 de “Ser e Tempo” Heidegger pontuou a inúmeras vezes mal-compreendida “*Destruktion*”³⁸⁰ da metafísica. Esta significava exatamente à re-interpretação fenomenológica da metafísica a partir do horizonte aberto pela temporalidade.

379 STEIN, 2011, p. 11; 62. Nesse sentido, expõe Ramón Rodriguez que “este ser o selo impresso a partir de um destinar que desaparece é o fio condutor de toda a hermenêutica das formas epocais de ser que Heidegger tematizou (substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade de poder, etc.)”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 43.

380 HEIDEGGER, 1998, p. 45-50.

3.2. O FIM DA FILOSOFIA E A TAREFA DO PENSAMENTO³⁸¹

Os escritos de Heidegger pós 1930 estão no horizonte da “*Verwindung*”³⁸² (superação) da metafísica³⁸³. A superação enquanto acabamento da metafísica não significa o seu desaparecimento, porém a sua re-interpretação fenomenológica a partir da temporalidade. São diversos os textos e conferências que retratam esse novo estado de coisas após a *Kehre* heideggeriana. Como o problema discutido nesta dissertação é o conhecimento e a superação de sua base epistemológica na relação “sujeito-objeto”, comentaremos o ensaio de 1964, “*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*”, como referência para ilustrar o caminho da filosofia heideggeriana, como também o nosso caminho no presente escrito. Nesse texto, ficam delineadas implícita e explicitamente algumas teses do filósofo que defendemos até aqui, tais como: a) manualidade-do-mundo como origem do conhecimento dos entes; implicando em b) superação da separação entre sujeito-objeto no conhecimento originário; c) a temporalidade como sentido do ser em geral; d) *Kehre* como inversão na interrogação, porém, demarcando

381 HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(1). Doravante chamaremos “FFTP”.

382 Rememorar o ser como aquilo que já sempre nos despedimos é o horizonte do ultrapassamento (*Verwindung*) do pensamento metafísico. *Verwindung* como “distorção” da metafísica, significa a não repetição da metafísica tal como ela é, mas o rememorar a abertura destinal que algo como a “doutrina das ideias” (Platão) pôde apresentar. Ao pensar desse modo, Heidegger denomina como o pensar da “*Lichtung*” - clareira ou abertura do ser constitutiva de cada época. Heidegger descreve a *Verwindung* da metafísica cujas características são aceitação e aprofundamento, como a condição de possibilidade de um “*Ereignis*” fora da metafísica. *Ereignis* é o evento mesmo do ser, isto é, o acontecer ou dar-se do ser enquanto abertura histórica de acesso a um determinado mundo constitutivo de cada época. Há um liame forte, portanto, entre as noções de *Verwindung* e *Ereignis*, forças motrizes do pensamento heideggeriano. A referida destruição da história da ontologia (Ser e Tempo), fica resignificada nesse contexto. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2 ed. São Paulo: Martins fontes, 2007, p. 27-30.

383 Para um maior aprofundamento do tema da superação da metafísica e a relação de épocas do ser, conferir LYRA, Edgar. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 5, n. 1, jun. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003001010004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 maio 2012.

a continuidade do caminho a partir da temporalidade; implicando em e) investigação da temporalidade como *tarefa do pensamento* que se concentra nas últimas possibilidades da filosofia (metafísica).

Heidegger no primeiro parágrafo de “FFTP” expõe que as questões são caminhos para a obtenção de suas respostas. Assim, caso tal propriedade verifique-se na questão do pensamento, então, o pensamento mesmo se verá transformado e não mais se reduzirá a uma simples descrição de um estado de coisas³⁸⁴. Isto é, o filósofo sinaliza para o fato que nas linhas a seguir irá elaborar a relação entre o acabamento da filosofia enquanto pensamento que exclusivamente descreve a constituição objetiva da realidade (Metafísica), para um novo pensamento que necessariamente deverá ocupar-se de outra tarefa.

O filósofo situa o escrito no horizonte do questionamento levantado em “Ser e Tempo”, que sabemos tratar-se do *sentido do ser*. Dada à conclusão da ontologia fundamental que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido do ser, a questão do pensamento será desenvolvida como uma crítica imanente a esta tese, que se constituirá com a mudança da questão (de) *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Temporalidade que, com relação ao conhecimento dos entes, tem na manualidade-do-mundo o existencial que concretiza a compreensão prática das vivências do *Dasein*. Ao concluir pela temporalidade como o sentido do ser, Heidegger estava ciente que deveria superar a tarefa de seu próprio pensamento. Dessa forma, não mais orientado para a fundamentação da Metafísica (ser), passando então ao próprio tempo como “objeto” de questionamento. Pode se ler nesse movimento uma mudança do pensamento como explicitação do fundamento para um pensamento como possibilidade da fundação. Fundação enquanto abertura de cada época histórica do ser no ocidente (história da metafísica).

Duas são as questões norteadoras desta empresa heideggeriana: a) em que medida entrou a filosofia, na época atual, em seu estágio

384 “Pensar é isso, sempre pensar o não-pensado no pensar, no sentido filosófico.” STEIN, 2002, p. 64.

final?; e b) que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da filosofia?

I

Ao tratar da resposta à primeira pergunta, Heidegger parte do princípio de que a filosofia é Metafísica; ou seja, o fim da filosofia indica o fim da Metafísica. Em seguida passa a descrever as propriedades da filosofia enquanto Metafísica, visando assim esclarecer o que segundo ele chegou ao seu acabamento.³⁸⁵

Heidegger está operando com o conceito dogmático de Metafísica, que a descreve como um conhecimento do ente como ente (ente em si mesmo), como também, um conhecimento da região suprema do ente – que determina o ente na totalidade³⁸⁶. Logo, há um dualismo na constituição de sua definição. O motivo para isso se refere à estrutura do conteúdo da Metafísica e dá-se a partir da interpretação cristã do mundo – segundo a qual todo ente não-divino é algo criado: o Universo. O homem ocupa um lugar importante nessa cosmologia, na medida em que é o único ente dotado de alma, que deverá salvá-la no horizonte de sua existência eterna. Dessa forma, segundo a visão cristã do mundo e da existência, a totalidade dos entes subdivide-se em Deus, natureza e homem³⁸⁷.

A Metafísica pensa o conjunto dos entes e o faz sob o horizonte da relação que há entre ente e ser. Estes itens representam a clássica divisão de *Christian Wolff*³⁸⁸ acerca das metafísicas especiais (*metaphysicas specialis*), a saber, teologia racional, cosmologia racional e psicologia racional. O ente na totalidade, de outra banda, é o objeto da ontologia, que é a disciplina designada como *metaphysica generalis*.

385 HEIDEGGER, 1989(1).

386 Sobre o ponto do “ente na totalidade” conferir HEIDEGGER, 2007, p. 276-277 e p. 370-371.

387 STEIN, 2003, p 35.

388 O conceito dogmático de Metafísica também era presente às filosofias de Leibniz e Baumgarten.

A concepção de Verdade como adequação entre o juízo e as coisas - que marca a história da Metafísica ocidental - toma o ser das coisas (entes) como o fundamento das representações. A Metafísica pensa o ente em si mesmo a partir das representações fundadoras da realidade.³⁸⁹

Observa Heidegger que “o fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é”.³⁹⁰ Importante à referência ao “tornar-se, passar e permanecer” dos entes como tais, pois Heidegger está operando nessa proposição com os verbos modalizados nos três “ecstases” da temporalidade, ou seja, futuro, passado e presente. Ao pressupor o tempo na modalização dos verbos, indica a questão da temporalidade ligada *essencialmente* com a questão do fundamento. Heidegger faz referência ao fundamento enquanto o ponto de partida da Metafísica, observando no texto que - “as questões são caminhos para sua resposta”³⁹¹. O autor faz a passagem do vínculo desde a questão do fundamento até à temporalidade.³⁹²

Ao partir do ser dos objetos como fundamento da realidade, Heidegger nota que a Metafísica conduz “o ente ao seu apresentar-se adequado”³⁹³. Merece destaque nessa proposição a referência ao “presentar-se” - que revela a tese heideggeriana de que a Metafísica é *metafísica da presença*, na medida em que os objetos são um tipo de ente que está simplesmente presente. Não dispondo, assim, dos outros modos de apresentação da temporalidade, ou seja, o passado e o futuro. Esta concepção encontra-se co-relacionada com a interpretação heideggeriana do conceito grego de “*Ousia*”³⁹⁴ enquanto *presença constante*³⁹⁵. Já o termo “adequado”, ainda em referência àquela proposição, tem como horizonte a clássica concepção de “verdade como adequação”.

389 HEIDEGGER, 1989(1).

390 HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

391 HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

392 HEIDEGGER, 1989(1).

393 HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

394 STEIN, 2011, p. 60.

395 STEIN, 2001, p. 108-109.

Heidegger observa que “o fundamento se manifesta como sendo presença”³⁹⁶. Os conceitos universais são a condição de possibilidade dos entes em particular. O fundamento dá-se como causa da colonização cognitiva da realidade, ou, em termos kantianos, como a possibilidade transcendental da objetividade dos objetos. Este pensamento que parte do ente como fundamento, ao representar o ente em sua presença, o apresenta assim como fundado desde o próprio fundamento. A representação que se dá a partir da presença do ente o assegura, legítima e o “a-presenta” como fundado desde o fundamento.³⁹⁷

Após a caracterização da concepção de filosofia como Metafísica, Heidegger passa a elucidar o que pretende ao mencionar o “fim da filosofia”. Ressalva, em um primeiro momento, a tendência equivocada de compreender “fim” em sentido negativo, como pura cessação de um processo. Revela que a sua intenção ao referir o fim da filosofia está em descrevê-la enquanto o *acabamento da metafísica*.³⁹⁸ Partindo do antigo significado da palavra “fim” (*Ende*), a qual significava o mesmo que “lugar” (*Ort*), expõe que “o fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião”³⁹⁹.

Esta proposição heideggeriana aponta à tarefa do pensamento que o filósofo alude como a questão. Isto é, 1) a filosofia enquanto Metafísica chegou ao seu fim (acabamento); 2) então deve haver uma reflexão que parta do conjunto da história da Metafísica, não mais do pensamento como fundação através do ser do ente como fundamento; 3) esta reflexão *pensará* a abertura histórica de época enquanto possibilidade da fundação. Sendo referida pelo filósofo como a “extrema possibilidade” da Metafísica na época de seu acabamento. Eis a *tarefa do pensamento* heideggeriana anunciada no título do escrito⁴⁰⁰.

396 HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

397 HEIDEGGER, 1989(1).

398 HEIDEGGER, 2007, p. 374-375.

399 HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

400 HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

Heidegger faz um diagnóstico que pode ser resumido na proposição “metafísica é platonismo”⁴⁰¹. Referência ao dualismo do pensamento metafísico, que se inicia com o filósofo das *ideias* e se estende até Nietzsche, que realiza a sua inversão (segundo a leitura heideggeriana). Aliás, sabe-se que Heidegger considerou a Vontade de Poder nietzscheana como o último princípio metafísico do ocidente, tese a qual também encontra razões na afirmação do próprio Nietzsche, que ao enunciar a sua filosofia como o platonismo invertido – o tornou ainda comprometido e dependente do (fundamento) que pretendia criticar (superar)⁴⁰². A filosofia enquanto Metafísica, dessa forma, chegou a suas últimas possibilidades, entrou em seu “estágio terminal”, nos termos do próprio Heidegger. Qualquer tentativa de ressurgimento de um *pensamento filosófico* seria uma variação desta marca platônica, que atingiu a sua possibilidade suprema⁴⁰³.

Heidegger justifica o fim da filosofia como acabamento na concentração de suas possibilidades supremas. O filósofo destaca que o “*desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela filosofia*”⁴⁰⁴ revela o acabamento da Metafísica. Vamos à explicação. A filosofia enquanto Metafísica, a partir de sua concepção aristotélica, foi pensada enquanto ciência do ser enquanto ser, ou seja, a sua tarefa era a de determinar às regiões essenciais dos entes, que seriam os *princípios* de investigação das ciências particulares. Heidegger aponta que no desenvolvimento das ciências repousa a causa de sua independência e autonomia em relação à filosofia. E, dadas tais condições, revela-se o acabamento da Metafísica.⁴⁰⁵ O filósofo expõe que “*a filosofia transforma-se em ciência empírica do homem*” e que este fenômeno acontece em toda a parte, bem como que tem como critério

401 Para um maior aprofundamento desse ponto, conferir o capítulo “A inversão nietzschiana do platonismo” - HEIDEGGER, 2007, p. 178-187.

402 STEIN, 2011, p. 111;121.

403 HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

404 HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

405 HEIDEGGER, 1989(1).

“os padrões da exploração científica de cada esfera do ente”.⁴⁰⁶ A ciência passa a ser, assim, a determinação fundamental da humanidade em sua *práxis* social. A ciência em sua feição moderna pode ser vista na cibernética, que é um modo de apresentação da *técnica* enquanto instrumento da organização e planificação total do trabalho e mundo humano⁴⁰⁷.

Segundo Heidegger, o fenômeno do acabamento da filosofia na era da ciência marcará a interpretação científica do mundo. Ou seja, as ciências interpretarão o que outrora fora interpretado pela filosofia em um sentido ontológico, sob um ponto de vista da técnica, segundo os critérios da ciência.⁴⁰⁸ Heidegger, ao referir que “a verdade científica é identificada com a eficiência de seus efeitos”, tem em vista o fato de que o acabamento da filosofia na técnica-científica representa o domínio imperativo do elemento racional enquanto pensamento que apenas *representa e calcula*.⁴⁰⁹ A ascensão do mundo técnico-científico desvela o fim da filosofia e isso pode ser interpretada como o “começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu”. Heidegger, então, expõe a sua hipótese em forma de questão:

existe para o pensamento, além desta última possibilidade que caracterizamos (a dissolução da filosofia nas ciências tecnicizadas), uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?⁴¹⁰

O filósofo resume alguns itens importantes na hipótese em questão. Primeiro, reafirma que o acabamento da Metafísica na (era)

406 HEIDEGGER, 1989(1).

407 HEIDEGGER, 1989(1), p. 72-73.

408 HEIDEGGER, 1989(1).

409 HEIDEGGER, 1989(1).

410 HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

técnica-científica é a última possibilidade do pensamento enquanto filosofia, portanto o fim da filosofia; segundo, ao questionar a existência de uma primeira possibilidade para o pensamento, compromete-se com a tese de que o pensamento enquanto filosofia (Metafísica) teve origem nesta primeira possibilidade; em terceiro lugar, ressalva que em se tratando de filosofia, o pensamento não tinha a *condição de possibilidade* de assumi-lo propriamente, isto é, este pensamento deverá necessariamente ter um *a priori* diferente em relação à história da metafísica⁴¹¹.

No último parágrafo da primeira parte do texto, Heidegger assume a hipótese acima analisada. Se for o caso que a filosofia enquanto Metafísica não é capaz de experimentar esta alternativa do pensamento (e que tampouco o é capaz enquanto *Scientia*), então, estará oculta a toda História da Filosofia, uma *tarefa (questão)* ainda não experimentada, não acessada, logo, não desenvolvida. O filósofo inicia a segunda parte do escrito indagando exatamente qual será esta tarefa⁴¹².

II

“*Que tarefa está ainda reservada para o pensamento no fim da filosofia?*”, eis a *questão* heideggeriana. O filósofo relembra a premissa, mais uma vez, que tal pensamento não é nem Metafísica e nem ciência. Expõe que o começo da filosofia não apenas marca a origem de um determinado modo de pensar (Metafísica), mas que este começo também é a causa de ter-se tornado inacessível à filosofia a não esclarecida *tarefa do pensamento*.⁴¹³ Heidegger menciona que a consequência de não ser acessível à filosofia como Metafísica, é que dado tal começo, a *tarefa* do pensamento teria sido subtraída constante e crescentemente nas épocas subseqüentes da História da Filosofia.

411 HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

412 HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

413 HEIDEGGER, 1989(1).

Antes de passar a descrever a tarefa do pensamento, o autor registra que, se de fato a *tarefa* está oculta à Metafísica e à ciência, então a filosofia tornou-se uma história da pura decadência.⁴¹⁴ Dessa forma, Heidegger coloca que essa observação pretende-se sobrepor até mesmo aos *mestres-pensadores* da Filosofia. Esta hipótese é descartada, ao passo que para preparar o acesso à referida tarefa do pensamento, deve-se *necessariamente* voltar-se ao todo da História da Filosofia.⁴¹⁵ Ora, os mestres-pensadores são aqueles cujo pensamento foi decisivo à totalidade da história da filosofia. Ainda acerca da efetivação da tarefa do pensamento, Heidegger destaca que deverá questionar sobre a historicidade daquilo que confere à Filosofia uma possível história⁴¹⁶.

O filósofo assevera que o pensamento ao qual está se referindo permanece aquém da grandeza dos filósofos. E que assim é “*menos importante que a Filosofia*”. Justifica esta menor importância, no fato de que em nossa era industrial, a técnica e a ciência são os modelos determinantes, verdadeiras influências no cotidiano da época.⁴¹⁷ Enumera como outra razão, ainda em relação à menor importância do *pensamento* em questão, que a sua tarefa tem a propriedade de ser apenas *preparatória*, ao invés de possuir uma constituição *fundadora*.⁴¹⁸ Isto é, aquilo que referimos no começo como um pensamento da *possibilidade da fundação*, em substituição a um pensamento da representação do fundamento como fundação. Ser preparatória é a determinação fundamental da tarefa do pensamento como abertura histórica de época.⁴¹⁹ Nas palavras do filósofo “*despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade...*”. O pensamento como fundação é o pensamento da Metafísica e seus desdobramentos na ciência e na técnica, que determinam a época de seu acabamento⁴²⁰.

414 HEIDEGGER, 1989(1).

415 HEIDEGGER, 1989(1).

416 HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

417 HEIDEGGER, 1989(1).

418 HEIDEGGER, 1989(1).

419 HEIDEGGER, 1989(1).

420 HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

Heidegger pontua que o pensamento deverá aprender como penetrar no que até então lhe esteve reservado e *aberto*, uma vez que a História da Filosofia (enquanto História da Metafísica) nunca teve (a) condição de acesso.⁴²¹ Merece destaque o termo “aberto”, nessa proposição, pois está realçando duas instâncias referentes à questão do pensamento: a primeira que, dado o não-acesso à referida tarefa – ela continuou disponível ao pensamento que lhe possuísse como horizonte de questionamento; segundo, enquanto espécie de um *como hermenêutico*⁴²² desta proposição, a *abertura* dá-se como referência a abertura histórica de época. Está aberto ao pensamento, portanto, aquilo que poderíamos referir como o *pensamento da abertura*. O filósofo conclui esta passagem, expondo que no processo de aprendizado do pensamento está em *preparo* à transformação do próprio pensamento⁴²³.

Heidegger indica a importância do que pode significar essa transformação do pensamento, ao expressar que “*aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo*”⁴²⁴. Heidegger destaca também como propriedade da civilização técnica, a contínua substituição do novo pelo mais novo. Verifica-se nessa propriedade em questão, o reflexo (do triunfo) do ideal moderno de progresso constante.⁴²⁵ A noção de progresso é imperativa na constituição do mundo técnico. Tal noção é vazia “em si mesma”, ou seja, a noção de progresso se autolegitima, na medida em que o progresso tem como *causa final e eficiente* apenas assegurar mais progresso. Neste horizonte, Nietzsche

421 HEIDEGGER, 1989(1).

422 Sobre o como hermenêutico, conferir STEIN, E. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

423 HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

424 HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

425 VATTIMO, 2007.

descreveu o esvaziamento niilista do mundo técnico concebido como vontade de poder⁴²⁶.

A tarefa do pensamento, segundo o filósofo, é determinar aquilo que interessa ao pensamento, ou seja, aquilo que para o pensamento ainda é controverso. Heidegger designa a palavra alemã “*Sache*” para contextualizar a *questão*.⁴²⁷ Isto é, seguindo a indicação que a própria História da Filosofia oferece, visualiza-se que desde a filosofia moderna há uma convocação a pensar *a questão mesma* do pensamento. Heidegger exemplifica, a partir de Hegel e Husserl, o que significa a *questão mesma* – enquanto horizonte do pensamento da filosofia, a partir de sua abordagem moderna.⁴²⁸

Em relação a Hegel, analisando a “ciência da lógica”, Heidegger ressalva que a tônica deve recair sobre o “mesmo” – “*Selbst*”, em língua alemã.⁴²⁹ O filósofo interpreta que o que não for constitutivo à *questão mesma* da filosofia não é a sua tarefa; isto é, às relações inadequadas à Filosofia são relativas à tarefa do pensamento, uma vez que configuradoras do fim da Filosofia.⁴³⁰ Aponta Heidegger que

Ambos jamais constituem o verdadeiro todo da Filosofia. O todo se mostra, primeiramente e apenas, em seu tornar-se. Tal ocorre no processo de exposição detalhada da questão. Na exposição, tema e método tornam-se idênticos. Esta identidade chama-se em Hegel: o pensamento pensado. Com ele a questão ‘mesma’ da Filosofia torna-se manifesta. Esta questão é, contudo, determinada historialmente: a subjetividade⁴³¹.

426 VATTIMO, 2007, p. 3-8.

427 HEIDEGGER, 1989(1).

428 HEIDEGGER, 1989(1).

429 HEIDEGGER, 1989(1).

430 HEIDEGGER, 1989(1).

431 HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

A análise da subjetividade registra seu começo na certeza indubitável do *ego cogito* cartesiano. Descartes assume como seu princípio o *subjectum*, que funciona como o fundamento seguro (*fundamentum inconcussum*) às representações. Explicita a subjetividade da consciência como aquilo que para os gregos constituía-se como o “*hypokeímenon*”.⁴³² Heidegger é levado a concluir que a *substância* do que seja propriamente uma questão filosófica passa a ser a subjetividade, isto é, a *questão mesma* (*Selbst*) do pensamento – transforma-se na análise do pensamento em si mesmo.⁴³³ Nesse contexto, Heidegger cita Hegel: “O verdadeiro (*da Filosofia*) não deve ser concebido e expresso como *substância*, mas do mesmo modo como *sujeito*”⁴³⁴. Imediatamente, complementa Heidegger:

isto significa: o ser do ente, a presença do que se apresenta, é somente então manifesto, e com isto presença plena, quando esta como tal se torna presente para si mesma na ideia absoluta. (...) O tornar para si mesmo do ser acontece na dialética especulativa. Apenas o movimento do pensamento, o método, é a questão mesma. O chamado à ‘questão mesma’ exige o método adequado da Filosofia. Todavia, o que é a questão da Filosofia se aceita já por decidido previamente. A questão da Filosofia como metafísica é o ser do ente, sua presença, na forma da substancialidade e subjetividade⁴³⁵

Em relação a Husserl, o filósofo comentará uma passagem do tratado *A Filosofia como Ciência Rigorosa*, buscando demonstrar outra “instância” moderna acerca do que seja a *questão mesma* como atividade da Filosofia. Heidegger destaca mais uma vez que o chamado a tal questão possui um sentido defensivo. Neste caso, o chamado diz

432 HEIDEGGER, 1989(1).

433 HEIDEGGER, 1989(1).

434 Hegel apud HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

435 HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

respeito à necessária precaução contra a psicologia naturalística, a qual se pretendia como o método adequado para a análise da consciência.⁴³⁶ Grifa Heidegger que:

pois este método encontra já, de antemão, o acesso aos fenômenos da consciência intencional. O Chamado à ‘questão mesma’ dirige-se, ao mesmo tempo, contra o historicismo que se perde nos debates sobre os pontos de vista da Filosofia e na divisão dos tipos de visão de mundo filosóficos⁴³⁷.

Delineadas essas duas objeções, que constituem o *princípio* (ponto de partida) da *Filosofia como Ciência Rigorosa*, Heidegger utiliza uma citação do próprio texto de Husserl, para demonstrar a passagem que acontece da questão mesma da Filosofia à indicação do método como sendo o “conteúdo” desta questão; Husserl refere que: “*não é das filosofias que deve partir o impulso para a pesquisa, mas das questões e dos problemas*”.⁴³⁸

Heidegger, então, indaga: “*qual é a questão da pesquisa filosófica?*”; ao que responde: trata-se da *subjetividade da consciência*. Apontando para a tradição Metafísica, na História da Filosofia, Heidegger percebe a continuidade na questão, a partir de certa identidade em determinadas reflexões de Hegel e Husserl, no que se refere ao tema das investigações.⁴³⁹ Heidegger comenta que as *Meditações Cartesianas* não têm como tema algo accidental à obra de Husserl, na medida em que o tema acompanhou o fenomenólogo desde os anos subsequentes às *Investigações Lógicas*.⁴⁴⁰ Heidegger passa a destacar que o referido tema, que revela a identidade acima apontada, enquanto “*chamado à questão mesma*”, significa a busca de legitimação do método adequado

436 HEIDEGGER, 1989(1).

437 HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

438 HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

439 HEIDEGGER, 1989(1).

440 HEIDEGGER, 1989(1).

à Filosofia, ou seja, “o modo de proceder da Filosofia através do qual primeiramente a questão mesma chega a tornar-se um dado comprovável”.⁴⁴¹

Visando explicitar o método como a questão fundamental da Filosofia, Heidegger passa a comentar uma passagem do texto de Husserl: “Ideias para uma Fenomenologia Pura”. O primado do método, assim, pode ser explicitado do enunciado-chave de Husserl, que expõe acerca do “princípio de todos os princípios”.⁴⁴² Disserta Husserl que

toda intuição que originariamente dá (é) uma fonte de direito para o conhecimento; tudo que se nos oferece originariamente na ‘Intuição’ (por assim dizer em sua realidade viva) (deve) ser simplesmente recebido como aquilo que se dá, porém, também somente no interior dos limites nos quais se dá (...).⁴⁴³

Pode-se depreender da interpretação heideggeriana que a expressão “primado do método” significa que no princípio deve estar à garantia e a legitimidade do método. Ora, mas princípio de que? Da questão da Filosofia, ou seja, da Filosofia em si mesma; e, como referido antes, Heidegger aponta que a questão da Filosofia (Metafísica) é o *ser do ente* – isto é, a sua *presença*.⁴⁴⁴ Desde Descartes, a determinação moderna terá na subjetividade da consciência o fundamento seguro, portanto, absoluto. Dessa forma, a questão da filosofia será a subjetividade absoluta.⁴⁴⁵ Ocorre uma redução da análise do *ser do ente* à esfera da subjetividade absoluta e tal redução é denominada de transcendental. Verifica-se, assim, uma redução do

441 HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

442 HEIDEGGER, 1989(1).

443 Husserl apud HEIDEGGER, 1989(1), p.76.

444 HEIDEGGER, 1989(1).

445 HEIDEGGER, 1989(1).

ente às propriedades de sua apreensão como fenômeno da consciência propriamente, ou seja, como simples experiência de consciência⁴⁴⁶.

A constituição objetiva dos objetos (ser do ente) dada a partir da subjetividade transcendental, a estrutura como *o único ente absoluto*. A condição de ser deste ente absoluto é a questão mais própria da Filosofia. Assim, o seu modo e estrutura de funcionamento revelarão o método da *ciência universal* – verificado na constituição do ser do ente em geral.⁴⁴⁷ O primado do método em relação à análise da substância revela o método *como a questão da filosofia* e também como uma “questão em si mesma”. Expõe o filósofo que o método está *dentro* da própria questão; isto é, o método (o princípio de todos os princípios) tem a legitimidade enquanto questão mais própria da filosofia, a partir da subjetividade transcendental – que já é pressuposta como tal⁴⁴⁸.

O filósofo, então, elabora a relação entre o que se tentou apurar como sendo *a questão mesma* da filosofia, e o horizonte para se determinar à tarefa do pensamento no fim da filosofia. Conclui que a questão da Filosofia já está previamente decidida e trata-se da subjetividade; que em Hegel a questão chega a si mesma enquanto *pensamento pensado* (autoconsciência), tornando-se presente em si mesma (identidade entre tema e conteúdo).⁴⁴⁹ E que em Husserl, o método assume o seu *lugar originário* e definitivo – assumindo a *constituição da presença* que lhe é própria.⁴⁵⁰ Heidegger faz uma última ressalva em relação ao que fora apurado nas análises. Expõe que há uma *identidade na diferença* quanto às filosofias de Hegel e Husserl. Ou seja, a questão mesma da filosofia perfaz-se como a identidade entre os autores das *fenomenologias da subjetividade*; embora a diferença no desdobramento do método de cada um dos filósofos. Em suma, o

446 HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

447 HEIDEGGER, 1989(1).

448 HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

449 HEIDEGGER, 1989(1).

450 HEIDEGGER, 1989(1).

método é a *identidade* enquanto questão, como também a *diferença* na constituição⁴⁵¹.

Heidegger enuncia o “*apelo à questão mesma da Filosofia*”, e assim faz algumas observações sobre o termo “apelo” na proposição. São elas: 1) Para o apelo, o que está em discussão é a *exposição* da questão mesma e não apenas “a questão mesma” *em si*; isto é, a essência não está na questão mesma, mas em sua *exposição*; 2) é através da exposição que a questão se torna presente; 3) há uma elucidação do apelo que não nos auxilia em nada, enquanto nos satisfizemos apenas com a sua elucidação; 4) ao invés da elucidação do apelo, deveríamos indagar acerca do que ainda está impensado no “apelo à questão mesma”. Logo, a exposição do impensado da questão mesma da filosofia parece ser a indicação da “*tarefa do pensamento*” (de Heidegger)⁴⁵².

Observa Heidegger que:

Mas o que é que permanece impensado, tanto na questão da Filosofia como em seu método? A dialética especulativa é um modo como a questão da Filosofia chega a aparecer a partir de si mesma para si mesma, tornando-se assim presença. Um tal aparecer acontece necessariamente em uma certa clareza. Somente através dela pode mostrar-se aquilo que aparece, isto é, brilha. A clareza, por sua vez, porém, repousa numa dimensão de abertura e de liberdade que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A clareza acontece no aberto e aí luta com a sombra. Em toda parte, onde um ente se apresenta em face de um outro que se apresenta ou apenas se demora ao seu encontro; mas também ali, onde, como em Hegel, um ente se reflete no outro especulativamente, ali também já impera abertura, já está em jogo o livre espaço⁴⁵³.

451 HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

452 HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

453 HEIDEGGER, 1989(1), p. 76-77.

Ao elaborar a tarefa do pensamento, faz-se importante esclarecer alguns aspectos desta empresa heideggeriana. Partindo do fim da Metafísica e, portanto, da tentativa de sua superação, Heidegger não poderia aceitar a sua terminologia, gramática, sintaxe e lógica própria.⁴⁵⁴ O *pensamento* torna-se fragmentário e dessa forma deve ser estabelecido o vínculo entre os termos *claridade* e *abertura*. O conceito heideggeriano de “*Ereignis*” serve de fundamento para este vínculo. *Ereignis* significa o “evento do ser”, isto é, o evento em que “a coisa se dá como algo” – *algo enquanto algo*.⁴⁵⁵ O *Ereignis* lança o projeto que é o homem, acontecendo ele próprio neste projeto; institui, dessa forma, uma abertura em que o homem entra em relação consigo próprio e com os entes, os ordena em um mundo, os faz ser, ou seja, os faz aparecer na presença.⁴⁵⁶ O discurso sobre o evento limitar-se-á a substituir uma concepção do ser como “presença estável” por uma concepção do ser entendido como movimento e devir.⁴⁵⁷

Heidegger escolhe a palavra *Ereignis* dada a sua raiz etimológica que permite conceber a relação entre o homem e o ser como apropriação recíproca (*eigen* = próprio). O ser como evento, no sentido de iluminar as aberturas históricas em que o *Dasein* e os entes podem entrar em relação – implica necessariamente a eventualidade no sentido de apropriar-se do ser do homem, ao remeter-se a ele.⁴⁵⁸ O ser, que já não é pensado metafisicamente como presença, deve entender-se como *iluminação* (clareira); tal iluminação acontece apenas no homem e pelo homem, o qual, todavia, não dispõe dela, porque é a iluminação que dispõe do homem. O ser não é outro que o seu modo de dar-se histórico aos homens de uma determinada época, os quais estão determinados por este dar-se na sua própria essência, entendida como projeto que os constitui⁴⁵⁹.

454 HEIDEGGER, 1989(1).

455 VATTIMO, 2007.

456 VATTIMO, 2007.

457 VATTIMO, 2007, p. 178-179.

458 VATTIMO, 2007.

459 VATTIMO, 2007, p. 179-203.

O filósofo destaca que a clareira enquanto tarefa do pensamento deve ser entendida como um fenômeno originário (questão originária), que revela a livre dimensão do que está (em) aberto. Heidegger refere que, até mesmo as formas puras da intuição kantiana, o espaço e o tempo (estático), possuem “lugar” nessa mais originária condição de possibilidade que decorre da clareira. Toda a História da Filosofia e sua investigação acerca das “coisas mesmas” já sempre dependem da possibilidade que decorre da iluminação do ser.⁴⁶⁰ Nesse sentido referimos anteriormente a re-interpretação fenomenológica dos princípios metafísicos na história do ocidente.

Heidegger delinea mais um contorno na relação que descreve entre Filosofia e clareira. Filosofia é Metafísica e Metafísica é platonismo, como destacamos. O pensamento de Platão é determinado, dirá Heidegger, pelo *eídos/idéa* como a essência do ser dos entes. Tais vocábulos gregos significam a aparência na qual se mostra o ente como tal. A aparência perfaz-se como um modo de presença.⁴⁶¹ Platão jamais reconhecera, entretanto, alguma aparência sem luz. Heidegger conclui a passagem expressando que não há claridade, luz e, portanto, aparência, sem que haja originariamente a clareira. Ressalva, contudo, que a clareira do ser como questão originária permanece impensada em si mesma pelo pensamento da filosofia⁴⁶².

Heidegger recorre a Parmênides como o pensamento decisivo para a história da filosofia, sendo o primeiro pensador a meditar sobre o ser do ente; e, assim, tangenciado a questão da clareira, no fragmento abaixo enunciado: *“tu, porém, debes aprender tudo: tanto o coração inconcusso do desvelamento em sua esfericidade perfeita como a opinião dos mortais a que falta a confiança no desvelado”* (fragmento I, 28 ss.)⁴⁶³.

Heidegger destaca que o termo *“Aletheia”* significava “desvelamento” no mundo grego antigo. E a clareira do aberto o

460 HEIDEGGER, 1989(1), p.77-78.

461 HEIDEGGER, 1989(1).

462 HEIDEGGER, 1989(1), p. 78.

463 Parmênides apud HEIDEGGER, 1989(1), p. 78.

que primeiramente possibilita o desvelamento. A abertura é o que possibilita o aparecer dos entes, isto é, a possibilidade da própria presença apresentar-se. A *Aletheia* assegura a possibilidade do comum-pertencer entre ser e pensar, ou seja, a possibilidade da concordância entre presença e apreensão.⁴⁶⁴

Diz Heidegger:

De onde recebeu a determinação platônica da presença como idéia sua legitimação? De que ponto de vista é legítima a explicitação aristotélica da presença como enérgeia? Estas questões, das quais a Filosofia tão estranhamente se abstém, nem mesmo podem ser colocadas por nós, enquanto não tivermos experimentado o que Parmênides deveu experimentar: a *Aletheia*, o desvelamento. (...) A *Aletheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da Filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente.⁴⁶⁵

Heidegger ressalva que o pensamento da Filosofia enquanto Metafísica não foi uma falha, tampouco, um equívoco. A Metafísica não poderia ter operado com um método e uma trama conceitual diferente da que estabeleceu. Nem teria como se desorientar da objetividade dos objetos enquanto critério para a definição do (ser) verdadeiro.⁴⁶⁶ Esta é a *tarefa do pensamento*, que não pensa metafisicamente e resulta no abandono do ser como fundamento. Reflete-se, aqui, a tese heideggeriana de que toda a relação de fundação dá-se sempre no interior de uma *época do ser*, mas as épocas como tais são *abertas* e não *fundadas* pelo ser⁴⁶⁷.

464 HEIDEGGER, 1989(1).

465 HEIDEGGER, 1989(1), p. 79.

466 HEIDEGGER, 1989(1).

467 HEIDEGGER, 1989(1), p. 79.

Sabe-se que, desde Ser e Tempo, a noção de Verdade que Heidegger trabalha é diferente da concepção de “verdade como adequação”⁴⁶⁸. A *Aletheia* enquanto desvelamento do ser é a determinação essencial da noção de verdade ontológica em Heidegger. No §44 de Ser e Tempo, a *Aletheia* articula a relação entre o *Dasein* e o des-cobrimto dos entes. Na tarefa do pensamento ela deve ser pensada como abertura histórica na qual o *Dasein* de uma época tem a sua possibilidade mais originária. Deve ser pensada, é lícito ressaltar, enquanto tal, ou seja, como a filosofia não conseguiu fazê-la. A filosofia experimentou e pensou apenas aquilo que a *Aletheia* como clareira assegura, a saber, o apresentar-se dos entes; não experimentou, portanto, aquilo que como tal ela é. Esta deve ser a tarefa do pensamento, pensar a clareira como desvelamento (*Aletheia*) que se oculta na presença dos entes.⁴⁶⁹ Heidegger sugere, inclusive, que o título para a tarefa do pensamento deveria ser “Clareira e Presença” (clareira - *ser*, presença - *tempo*)⁴⁷⁰.

3.3. A QUESTÃO DA TÉCNICA

3.3.1. TECHNE

Faz-se necessário recuperar o caminho percorrido. Nosso princípio deu-se na pergunta pelo ser. A pré-compreensão como abertura do ser pelo *Dasein* e a conseqüente compreensão prática, remeteram-nos ao manuseio ocupado enquanto concreção das vivências do mundo entornado. Vivências que são praticadas a partir de instrumentos históricos (epocais). Logo, o tempo (temporalidade – *Zeitlichkeit*) enquanto sentido do ser tem na finitude a sua manifestação

468 STEIN, Ernildo. Considerações em torno dos aspectos “pragmáticos” do conceito de verdade na obra de Martin Heidegger até 1930. In **Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre Vol. 14, 1990, p. 84-87.

469 Heidegger apud STEIN, 2002, p. 79.

470 HEIDEGGER, 1989(1), p. 80.

no *Dasein*⁴⁷¹. A manifestação nos entes que não são *Dasein* acontece no doar aos entes um projeto que os faz existir na historicidade de cada *Dasein* concreto. Ora, o *Dasein* é sempre histórico, já apontara o próprio Heidegger em “Ser e Tempo”. Dessa forma, se o tempo é o sentido do ser, então o tempo passou a nortear a investigação. A tarefa do pensamento tem o tempo como seu tema e revela “o fim da filosofia” enquanto superação da relação “sujeito-objeto”; como base do sentido, da verdade e da realidade⁴⁷². A re-interpretação epocal da história do ocidente, a partir de seus princípios de base da *realidade* de cada época, levou-nos à técnica como racionalidade única a partir de sua estruturação moderna.

Retornaremos, agora, ao nosso decisivo começo como herdeiros da tradição grega⁴⁷³. Ou seja, em sua origem a técnica foi *techne*⁴⁷⁴ e Heidegger a interpretou como um possível modo de descobrir a vida, isto é, de vivenciar as vivências como modo de se relacionar com o ser. O ponto é a influência de Aristóteles na descrição heideggeriana dos passos metódicos do aceso à vida⁴⁷⁵. Método não apenas como um

471 DOS REIS, v. 6, n. 1, Jun. 2004, revista online, acesso em: 30 Mai. 2012.

472 “Isso nos leva a observar a relação que existe entre *poiesis*, *techne*, *episteme* e *verdade* no sentido de desocultamento – *aletheia*”. LEOPOLDO e SILVA, Franklin. Martin Heidegger e a Técnica. In **Scientia e studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 370.

473 HEIDEGGER, 2002, p. 16. Nesse contexto, importante também as palavras de Loparic: “Heidegger I ainda não fazia diferença entre o primeiro começo e a origem do pensamento do ser. Distinção essencial, que permitirá a Heidegger II discriminar a retomada do *começo* grego do pensamento do ser e o retorno à *origem* desse pensamento. Feita essa discriminação, a exposição à origem não significa mais necessariamente a submissão à força da filosofia grega. Mais importante ainda é que se torna possível pensar essa exposição sem recorrer às metáforas da força e da submissão. Em vez de se valer dessas imagens, tiradas da metafísica nietzschiana da vontade de poder, o segundo Heidegger passará a falar em correspondência ao chamado ou à incitação da origem. Dessa maneira, ele chegará a conceber um pensamento do ser “mais inicial” (*anfänglicher*) que o grego. Isso lhe permitirá espreitar a possibilidade de um “outro começo” do pensamento da presença, diferente do grego e capaz de nos libertar da herança do primeiro começo: o da metafísica das forças em geral e, por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica, da técnica”. LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. In **Cadernos de História e filosofia da ciência**, série III, v. 6, nº 2, 1996, p. 118-119.

474 Heidegger apud STEIN, 2005, p. 194.

475 Neste tópico do presente escrito, sempre que estivermos nos referindo a Aristóteles, será a partir da interpretação heideggeriana de seus escritos. Desse modo, observa

meio técnico, assim, não sendo aplicado indiferentemente a qualquer objeto. O método é determinado a partir do objeto. E, nesse caso, deve ser dirigido pelo próprio fenômeno vida, logo, a vida mesma determina o seu modo de acesso. Investigar como a vida é acessível filosoficamente significa investigar como a vida é descoberta de modo expresso.⁴⁷⁶

O caráter de estar descoberto da vida remete a uma determinada forma na qual a vida é verdadeira. A interpretação heideggeriana de Aristóteles expõe que há diversos modos nos quais o ente é descoberto. Fazer à vida acessível filosoficamente (descobri-la) é um desses modos em particular. E, se tais modos de descobrir a vida dependem do objeto, então o modo próprio de descobrir a vida depende da determinação de seu ser.⁴⁷⁷ Segundo Aristóteles, a vida tem seu ser no movimento, daí o acesso à vida estar em relação com o seu ser cinético (*Kinésis*). Importante ressaltar que, Heidegger interpretou Aristóteles a partir da fenomenologia hermenêutica, logo, interpretou os fenômenos investigados pelo *estagirita* no âmbito pré-teorético/prático⁴⁷⁸.

A visibilidade na qual a vida é acessível é um modo de desencobrimento, isto é, um modo de verdade. Mostra-se como um saber da vida. Que se possa obter um acesso temático à vida significa mover-se em um determinado modo de descobrimento.⁴⁷⁹ Aristóteles operava com duas definições para a vida, a saber, “*Zoê*” – o ter a vida natural; e “*Bios*” – a “existência humana”⁴⁸⁰ (“vida prática na polis”). Na investigação pelo ser da vida, o movimento fulgura

Ramón Rodríguez que “Contra a tradição filosófica que identificou – com boa base aristotélica, indiscutivelmente – o logos apofântico com o enunciado predicativo e feito dele o patrimônio da lógica, Heidegger tratou de recuperar, como genuinamente aristotélico, o significado da linguagem apofântica como aquele falar que deixa ver, que mostra algo no que é, em si mesmo, e este ato primordial da linguagem se penetra perfeitamente com o conceito fenomenológico de fenômeno (‘o que se mostra em si mesmo’)”. RODRÍGUEZ, 1996(1), p. 100-101.

476 YAÑEZ, 2004.

477 YAÑEZ, 2004.

478 YAÑEZ, 2004, p. 161.

479 YAÑEZ, 2004.

480 INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 199.

como determinante⁴⁸¹. Aristóteles situa na essência do ser humano a tendência cinética ao descobrir. O saber da vida constitui um saber determinado, que não necessariamente deve ser visto como teórico, mas que pode ser interpretado de forma pré-teorética.⁴⁸² Assim sendo: 1) a vida do ser humano não é qualquer tipo de vida; 2) a vida do ser humano essencialmente inclui a busca dos princípios de descobrimento; 3) Desse modo, dá-se a remissão ao caráter de ser da vida enquanto movimento. Portanto, o movimento é o ser da vida em determinada forma⁴⁸³.

Aristóteles dispôs, também, que o movimento da vida humana enquanto essência do ser humano é possível apenas mediante o *logos*. Caracteriza o *logos* enquanto movimento na busca dos princípios como um “ver mais”. Esclarece Heidegger que: “[o] grego vê ao *logos* como uma determinada forma do movimento”. E, se o descobrir não deve ser visto necessariamente de forma teórica, então, o *logos* também não. Daí não ter que entendê-lo como sinônimo de teoria ou determinação. Segundo Heidegger, o *logos* deve ser apreendido hermeneuticamente. Ele advertia já no §7 de “Ser e Tempo” – “o *logos da fenomenologia do Dasein tem o caráter do descobrir*”⁴⁸⁴. Hermenêutica enquanto método de interpretação é o modo adequado para fazer acessível à vida. Daí a possibilidade de entender o *logos* da vida como interpretação.⁴⁸⁵

O movimento da vida no “*logos*” não é uma fórmula geral, pois há uma multiplicidade de comportamentos humanos tidos nele (a vida dá-se em uma multiplicidade de comportamentos). Existem dois modos fundamentais nos quais esta multiplicidade de comportamentos humanos são tidos no *logos*, ou seja, esses

481 “Toda a vida”, diz Heidegger, “*não é apenas organismo*. Ela é ao mesmo tempo um processo *igualmente essencial* e, portanto, *movimento*” (Heidegger, 1983, p. 385). Ou seja, apenas com o conceito de organismo não se alcança o fenômeno da vida. Para tal é preciso considerar o problema do movimento, em suma, o problema da temporalidade e historicidade da vida. DOS REIS, v, 11, n. 3, 2010, p. 230.

482 YAÑEZ, 2004.

483 YAÑEZ, 2004, p. 161-162.

484 HEIDEGGER, 1998, p. 58-59.

485 YAÑEZ, 2004.

comportamentos dão-se de dois modos fundamentais: a) movimento que constata – desenvolvimento do saber: relaciona-se com os entes cujos princípios não podem ser de outra maneira, isto é, descobrimento dos princípios que *não* podem ser de outra forma (entes à que tem princípios absolutos); b) movimento que considera – desenvolvimento do deliberar: relaciona-se com os entes cujos princípios podem ser de outra maneira, isto é, descobrimento dos princípios que podem ser de outra forma (entes à que tem princípios mutáveis).⁴⁸⁶ Portanto, há uma diferença entre os entes que tem princípios absolutos em relação aos entes que tem princípios mutáveis, verificável desde a multiplicidade de comportamentos humanos. Isso significa que há diversos modos do descobrir⁴⁸⁷.

A descoberta dos princípios que não podem ser de outra forma são os modos de descobrir que pertencem a parte constatadora, a saber, EPISTEME e SOPHIA. A descoberta dos princípios que podem ser de outra forma são os modos de descobrir que pertencem a parte consideradora, a saber, PHRONESIS e TECHNE⁴⁸⁸. O NOUS mostra-se como o possibilitador dos princípios. Os quatro modos do descobrir a vida dão-se ao viver. São os diversos modos de concretizar as vivências. Tomado o conjunto dos cinco princípios, constituem-se como os modos pelos quais a alma tem e toma em guarda o ente enquanto descoberto/desvelado – valendo tanto para a afirmação como para a negação⁴⁸⁹. Nas palavras de Heidegger:

Estabeleçamos, pois, que são os cinco modos, e isto vale tanto para a afirmação como pra a negação, pelos quais a alma tem e toma em custódia o ente enquanto desvelado: TECHNE – o proceder técnico-productivo; EPISTEME – a determinação que observa, discute e demonstra; PHRONESIS – a circunspeção própria da

486 YAÑEZ, 2004.

487 YAÑEZ, 2004, p. 164.

488 *Techné* como um modo de descobrimento, conferir HEIDEGGER, 2002, p. 36.

489 YAÑEZ, 2004, p. 164.

solicitude; SOPHIA – a compreensão propriamente intuitiva e NOUS – o inteligir puro⁴⁹⁰.

Heidegger tem como fio condutor o acesso à vida, isto posto, traduz os termos gregos como os modos de descobrir ao viver. O sentido que confere aos termos gregos propõe uma substituição do sentido desgastado dos termos clássicos⁴⁹¹. O sentido desgastado era: TECHNE – arte; EPISTEME – ciência; PHRONESIS – prudência; SOPHIA – sabedoria e NOUS – entendimento⁴⁹². Heidegger orienta-se pelo sentido que os termos gregos detinham originalmente⁴⁹³. Logo, os modos do descobrir não são uma doutrina que se aceite dogmaticamente, o que proporciona a possibilidade de apropriação dos problemas filosóficos contemporâneos.

Surgem algumas indagações que devemos responder. De que modo o descobrir proporciona um acesso adequado à vida humana? A vida humana pertence aos princípios que não podem ser de outra maneira, ou pertence aos princípios que podem ser de outra forma? Qual desses movimentos ajusta-se com o princípio da vida? Podemos resumir estas três demandas perguntando – como se obtém o “ver mais” na vida, segundo o Aristóteles de Heidegger? Sendo que, o “ver mais”, segundo a leitura heideggeriana, significa a busca dos princípios.⁴⁹⁴

O determinante do *hypokeimenon* (“o vivenciar”, segundo a interpretação heideggeriana) é que seus princípios sejam imutáveis. Neste modo de logos, o objeto é o eterno. Saber, em sentido estrito, é

490 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 165.

491 “Vale a pena observar como essas possibilidades provenientes da filosofia grega (não para essa mesma e para os gregos) tem atuação tácita em nossa consciência de vida mista através da conceitualidade grega; em que sentido temos de aprender dos gregos: não adotar aquilo que eles fizeram, mas propriamente compreender!”. HEIDEGGER, 2011 p. 135.

492 YAÑEZ, 2004, p. 165.

493 Ainda sobre a interpretação heideggeriana dos termos gregos, conferir “Heidegger e os gregos”, in *Hermenêutica em retrospectiva*. GADAMER, 2007, p. 49-56.

494 YAÑEZ, 2004.

saber daquilo que não pode ser de outra maneira, é saber do eterno – do que por estar fora do tempo não sofre o seu desgaste. Dessa forma, o “ver mais” se dirige aos princípios do que não pode ser de outra forma, ao eterno. Neste sentido, a EPISTEME constitui o primeiro modo de saber, ao constatar o que é.⁴⁹⁵ A EPISTEME, em si, tem a possibilidade de ser ensinável e aprendível. Estas possibilidades a constituem como um comportamento transmissível como um ensino, como uma doutrina. Porém, essa condição faz com que não requeira um descobrir próprio dos princípios, pois parte do “já conhecido”, isto é, pressupõe uma base.⁴⁹⁶ A EPISTEME não faz a “abertura da base”, a saber, o descobrir próprio dos princípios. Neste contexto, não é a possibilidade maior dentro do vivenciar já que não pode abrir propriamente o “princípio do vivenciar”. O movimento descobridor dos princípios mostra-se limitado na EPISTEME. Daí a necessidade de dar-se outro movimento que possa abrir os princípios no viver à vida. Este movimento é a SOPHIA, pois se mostra como a possibilidade maior ao vivenciar⁴⁹⁷.

A SOPHIA enquanto possibilidade maior no *hypokeimenon* explicita que esta não é apenas um movimento que se dirige ao que não pode ser de outro modo. No movimento da SOPHIA são abertos os princípios plenamente. Por isso o “*Sófōs*” é aquele ao qual pertence à possibilidade científica maior.⁴⁹⁸ Então, qual o tipo de princípio da vida? A vida enquanto vida histórica significa a vida determinada temporalmente. E, a partir desta condição, ela mostra-se finita, não podendo ser um ente que corresponda aos entes eternos. O próprio Aristóteles advertiu, na *Física*, que o eterno não está sujeito ao tempo já que está fora do tempo.⁴⁹⁹ De outra banda, a vida está sujeita ao tempo de determinada forma, a saber, ao descobrir-se como vida histórica. Neste sentido não é um ente que não pode ser de outra forma. Logo, o

495 YAÑEZ, 2004.

496 YAÑEZ, 2004.

497 YAÑEZ, 2004, p. 165.

498 YAÑEZ, 2004.

499 YAÑEZ, 2004.

princípio da vida não pode ser imutável ou inalterável; por esta razão, EPISTEME e SOPHIA não se ajustam com o mais próprio da vida mesma⁵⁰⁰.

Heidegger, partindo de sua leitura de Dilthey, questiona que o saber enquanto tal refira-se somente aos entes cujos princípios não podem ser de outra maneira⁵⁰¹. Este autor, mediante o projeto de fundamentação das ciências do espírito, questiona a herança grega em relação ao saber enquanto tal. Heidegger buscou, assim, um caminho ateorético científico categorial no sentido do ser da vida, isto é, pela problemática ontológica da vida. O filósofo rompe com a unilateralidade do tratamento filosófico desde Platão e, por conseguinte, com a tradição cartesiana.⁵⁰² A *filosofia* enquanto a possibilidade mais elevada do *hypokeimenon* chegou a ser o conhecimento teorético mais elevado, o que chegou a ser considerada na tradição filosófica uma “*communis opinio*”.⁵⁰³ Heidegger desenvolve de forma radical este outro modo de “conhecer”. Este modo é prático, o que não deve ser entendido em oposição ao teórico⁵⁰⁴. O saber prático heideggeriano é pressuposto

500 YAÑEZ, 2004, p. 165.

501 “La rehabilitación de la filosofía práctica en nuestro siglo se inicia con el programa de una “hermenéutica de la facticidad”, propuesto por el joven Heidegger, en sus lecciones en Friburgo y luego en Marburgo, a comienzos de los años veinte, cuyos textos han venido siendo publicados en los últimos años, dentro de la edición completa de las obras del filósofo. Distanciándose de la fenomenología de Husserl, Heidegger descubre a un Aristóteles bien distinto del que había conocido como joven estudiante de teología y lo hace desde el horizonte de las más candentes cuestiones de la filosofía de aquellos agitados tiempos de la postguerra, en torno al concepto de vida. Del problema de la auto-interpretación de la vida, del que se había ocupado en Dilthey, gana Heidegger el hilo conductor para bosquejar, a partir de Aristóteles, una antropología filosófica. Después de enfrentarse a Agustín y al neoplatonismo, Heidegger cree que haya que volver a Aristóteles para comprender realmente la historia cristiana de occidente y para hacer transparente la situación histórica que se vive. Se trataba, pues, de hacer hablar de nuevo, a partir del horizonte de la época, a la Antropología de Aristóteles, ganada a partir de la vida vivida fácticamente, tal como se echa de ver en la Retórica y en la Ética”. GUTIERREZ, v. 2, n. 2, dez. 2000, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

502 YAÑEZ, 2004.

503 YAÑEZ, 2004.

504 Afirma Heidegger que: “Tanto o ‘teórico’ quanto o ‘prático’, assim como a cisão entre os dois, só são concebíveis a partir da essência do ser”. HEIDEGGER, 2007, p. 138.

tanto do teórico enquanto movimento que constata, quanto do prático enquanto movimento que considera; pois é pré-teórico. O âmbito pré-teórico do saber expressa os modos fundamentais nos quais se mostra o movimento da vida⁵⁰⁵.

O modo de conhecer pré-teórico, enquanto modo fundamental em que se mostra o movimento da vida, manifesta à atitude originária compreendedora que a vida se encontra de início. O “ver mais” se expressa como uma certa modificação do ver originário compreendedor (intuição compreendedora).⁵⁰⁶ Heidegger acessa o âmbito originário da intuição compreendedora. E, assim, assume como ponto de partida a superação da separação entre teoria e práxis. O filósofo põe em dúvida o conhecimento filosófico como teoria “geral”. Isto é, a vida não pode ser algo geral (Dilthey) ou eterna (Aristóteles).⁵⁰⁷ Neste horizonte, pontua a relevância do singular e do modo fundamental do descobrir. A vida é algo que também pode ser de outro modo (diferença), logo, o seu modo de ser descoberta deve encontrar-se no âmbito do *considerar*⁵⁰⁸.

Como destacamos, Aristóteles expõe dois modos do descobrir no movimento que considera, TECHNE e PHRONESIS. Tal como na parte constatadora, encontra-se na parte consideradora uma possibilidade deficiente e uma possibilidade elevada. A TECHNE é a possibilidade deficiente, ao passo que é determinada pelo produzir. Enquanto é possível apenas no suceder, a TECHNE nunca está aí para o que produz.⁵⁰⁹ À medida que a obra é concluída já não é um objeto da TECHNE, porém, agora se acha junto à TECHNE – junto ao fazer⁵¹⁰. Enquanto movimento do descobrir, a TECHNE tem sua obra fora de

505 YAÑEZ, 2004, p. 166.

506 YAÑEZ, 2004.

507 YAÑEZ, 2004.

508 YAÑEZ, 2004, p. 167.

509 YAÑEZ, 2004.

510 STEIN, 2011, p. 157.

si, isto é, fora de seu poder⁵¹¹. Neste horizonte ela não pode abrir seu próprio princípio⁵¹².

A PHRONESIS ocorre como práxis em sentido estrito⁵¹³. Nela, a vida mesma é a obra. O modo do descobrir que pode fazer acessível à vida pertence ao movimento que considera, assim, deve ser interpretada como um “ver mais” que não é teoria. Não se forma como um saber do eterno, mas como um modo completamente diferente do saber. Mediante a PHRONESIS mostra-se como a vida deve ser apropriada.⁵¹⁴ Por esta razão, Heidegger traduz o termo grego como o saber da “*circunspecção* própria da solitudine”. O termo “circunspecção”, uma clara referência ao mundo circundante (vivência do entorno). Esse, o modo como imediata e geralmente vivemos, pois em nossa cotidianidade entornada as vivências do mundo circundante são apreendidas mediante o compreender⁵¹⁵.

Ao diferenciar *phronesis* de *techne*, Heidegger argumenta sobre este que a possibilidade de fracasso é constitutiva de sua atividade. Assim, o indivíduo que aprimora a sua *techne*, o faz por meio de tentativas e experiências, sendo que o fracasso é o motivo pelo qual ele recomeça novamente, avançando para além do mero procedimento estabelecido. A *techne*, como

511 Nesse sentido, comenta WU que “A *arche* de uma ação é o seu “em vista do quê”, o *hou heneka*, aquilo sobre o qual se deve deliberar. Mas toda deliberação é uma antecipação, e o que é antecipado é a ação mesma. Heidegger mostra que isso é de algum modo semelhante com o que acontece na *techne* – lá o *technites* antecipa o *eidos* de uma casa, por exemplo. A diferença é que o *telos* não é o próprio arquiteto, mas a casa, enquanto que na *praxis* o *telos* é a própria ação. Para Heidegger, “toda essa conexão desde a *arche* até o *telos* não é nada mais que o ser total da ação mesma” (2003, p. 102). O desvelamento dessa conexão entre *arche* e *telos* como totalidade da ação é a tarefa da *phronesis*. WU, Roberto. A ontologia da *Phronesis*. In **Revista Veritas**, v. 56, n. 1, Jan./Abr. 2011, p. 104.

512 YAÑEZ, 2004, p. 168.

513 Destaca WU que “Formulações semelhantes aparecem nos *Conceitos fundamentais de Aristóteles*. Chamamos atenção apenas que a tese heideggeriana de que *phronesis* é o caráter da *politike* deve ser interpretada a partir da formulação de Aristóteles da *Política* (1254a7-8): “a vida é ação (*praxis*), não produção (*techne*)” WU, 2011, p. 104.

514 YAÑEZ, 2004.

515 YAÑEZ, 2004, p. 168.

saber prático, constitui-se da adequação e do hábito disciplinado para transformar o ente em produto. A *phronesis*, ao contrário, não pode ser concebida em termos de tentativa e erro – segundo Heidegger, “na ação moral eu não posso experimentar comigo mesmo. A deliberação da *phronesis* é determinada pelo ou-ou” (Heidegger, 2003, p. 38). Essa forma de compreender a *phronesis* está de acordo com tese aristotélica de que o *telos* da *phronesis* é o “em vista do quê” que remete ao próprio *Dasein*, e que compreender o âmbito da ação é deliberar corretamente sobre o adequado à ocasião, o que só é possível na *mesotes*, isto é, no meio-termo. Assim Heidegger afirma que não existe o mais, e nem o de menos, ou a indiferença, mas apenas a “seriedade da decisão definida” (Heidegger, 2003, p. 38). Aparece aí a conhecida crítica aos âmbitos da impessoalidade e da decadência, que afastam a decisão apropriadora do *Dasein*. Na interpretação de Heidegger, a *phronesis* não pode ter uma *arete* visto que ela mesma é uma *arete*. Enquanto que na *techne* o indivíduo pode alcançar uma determinada excelência a respeito daquilo que ele produz e, nesse sentido, pode-se dizer que o indivíduo tem a *arete* a esse respeito, na *phronesis* o *ergon* da ação é o próprio agente. Isso significa que, ao contrário do âmbito da *techne*, não se trata de adquirir uma determinada excelência que possa produzir um determinado produto, como se ele estivesse incompleto sem essa excelência, pois, no âmbito da *praxis*, o *Dasein* é ele mesmo *arete* enquanto *phronimos*⁵¹⁶.

A vivência do mundo circundante dá-se como um ver atemático via intuição compreendedora⁵¹⁷. E, se o visto ou intuído é o entornado,

516 WU, 2011, p. 102-103.

517 Observa Gutierrez que “Heidegger, quien había dado varios seminarios sobre la *Etica a Nicómaco*, sabía de la importancia de la *phronesis* como aclaramiento práctico de la propia vida, como el buen sentido que se manifiesta en el actuar mismo. Ahora,

então o ver deve ser entendido como ver ao em torno, isto é, como circunspeção (*Umsicht*). O compreender não se refere a nenhum ver direto objetivador, mas a um ver circunspectivo onde as coisas de início aparecem como entornadas, como significativas.⁵¹⁸ O acesso filosófico adequado são os modos do descobrir, na medida em que são os modos de acesso, ou seja, de fazer expressa a vida. A vida deve manter as suas características fundamentais circunspectivas de mundo circundante, visando não converter-se em uma simples objetivação.⁵¹⁹ Deste modo, a tematização executante da vida tem como modo de acesso correspondente a PHRONESIS. O “ver mais” da PHRONESIS não é nenhum conhecimento objetivo, pois é um movimento que se acha na vida mesma e mostra a forma como deve ser apropriada⁵²⁰.

no obstante, le interesa la relevancia de la filosofía práctica para la ontología, por dos motivos encontrados, que le llevan a movilizar a Aristóteles contra Aristóteles, en una especie de “destrucción de Aristóteles” (Figal 1992, pp. 56-64): de un lado el distanciamiento crítico frente al concepto de ser y de lo divino como ente que se mantiene en el presente de una constante plenificación, sin dejar absolutamente nada por fuera de sí; y, por el otro lado, el llamado a lo propio del ser del ser humano que trata de encontrar en el análisis aristotélico de la facticidad del existir. Podría decirse que Heidegger se empeña en reemplazar el sentido teórico por el sentido “fronético” de la filosofía, buscando, al mismo tiempo, la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La “fenomenología hermenéutica”, de la que tanto se habla en las lecciones, apunta al hecho de que la fenomenología deja de ser reflexión, es decir, intencionalidad de orden superior, para convertirse en comprender proyectante-interpretador (von Herrmann 1987, vol. I). El curar o cuidar pasa a ser el sentido cabal y originario de la intencionalidad (Heidegger 1985, vol. 61). El fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad transcendental, que constituye su mundo a través de actos intencionales, sino la facticidad de un ahí, de una apertura en comprensión actuante de lo que es”. GUTIERREZ, v. 2, n. 2, dez. 2000, revista online, acesso em 30 Mai 2012.

518 YAÑEZ, 2004.

519 YAÑEZ, 2004.

520 A compreensão que possui o *modus operandi* da *phronesis* é deliberação sobre as possibilidades de ser que lhe são constituídas facticamente. Nesse sentido, a tese hermenêutica de que toda compreensão é uma auto-compreensão, expressa por Heidegger a partir da circularidade, remete ao caráter fáctico de que a compreensão não é mera intelecção de um objeto exterior, mas projeção de sentido em que o meu próprio ser, enquanto *Dasein*, está em jogo. O caráter de *Jemeinigkeit*, o fato de que o ser que está em jogo é sempre *meu* em cada compreensão, é derivada da relação que Aristóteles estabelece ao afirmar que a *phronesis* é um *autoi eidenai* ou *ta autoi agata kai sympheronta*, isto é, aquilo que é bom e conveniente para si, o que não implica em uma arbitrariedade subjetiva, mas sempre o bem no âmbito de uma comunidade – em termos heideggerianos, no ser-com-os-outros. WU, 2011, p. 106.

Aquele que age com “*Phronesis*” não é o homem que pode observar objetivamente, todavia, o que pode deliberar adequadamente; e o faz em relação a sua própria vida. Seu objeto é o “bem viver” mesmo, ao passo que no “bem viver” daquele que age com *phronesis* é vista ou aberta à vida mesma. Seu “*télos*” não é nenhum elemento trazido de fora, mas o estar adequado⁵²¹. Nas palavras de Heidegger: “[n] a *phronesis* o objeto da deliberação é a vida mesma; o *télos* tem o mesmo caráter de ser que a *phronesis*. Na *phronesis* o que produz tem o mesmo caráter de ser que o descobrir mesmo”⁵²².

3.3.2. TÉCNICA COMO ABERTURA DE ÉPOCA (HISTÓRIA E METAFÍSICA)

No fim da filosofia, a tarefa do pensamento deve ser pensar o tempo (originário). Este é o caminho e o horizonte do desenvolvimento da filosofia de Heidegger. Este movimento inicia-se com a publicação de “Tempo e Ser” e estende-se até a investigação acerca da era da técnica. Assim, o filósofo reinterpretou a história do ocidente enquanto épocas históricas⁵²³. Fundamentou a releitura fenomenológica do ocidente a partir dos princípios metafísicos que determinaram a abertura de cada época⁵²⁴.

Heidegger concebeu a técnica como prolongamento da metafísica. Identificou três fases da técnica. No primeiro estágio, o *cartesiano*, verificou-se a pretensão do homem de dominar

521 YAÑEZ, 2004, p. 168-169.

522 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 169.

523 Observa Rüdiger que, “Vendo bem, não existem verdades absolutas em termos totais: elas são relativas a cada época e assumem diferentes formas. O próprio homem não existe fora de uma época específica, a ocidental. O ocidente é um fenômeno histórico, limitado em forma e duração, que não está em marcha perpétua, de acordo com nossas ideias e esperanças.”. RÜDIGER, 2008, p. 169.

524 “Todo mi trabajo – añadía – en los cursos y seminários de los últimos treinta años sólo há sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental”. HEIDEGGER, Martin. **Escritos sobre la Universidad alemana**. Madrid: Tecnos, 1989, p. 75 apud RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 37.

legitimamente a natureza, isto é, um projeto de ciência voltado para que o natural correspondesse a um apêndice do cultural, em que os fins do homem revelaram-se como fundamento do controle da natureza.⁵²⁵ No estágio *kantiano*, a relação entre ciência, técnica e fins do homem atinge o domínio político, ou seja, a autonomia e emancipação do homem como fundamentos do controle da natureza. Dessa forma, o ideal de progresso estava comprometido com o desenvolvimento das sociedades; pretendeu-se, nesta fase do avanço técnico, a construção do ideal de felicidade a partir de valores como o bem e o verdadeiro, logo, a intervenção da técnica visando o benefício da cultura⁵²⁶.

O último dos momentos é o nietzscheano, estágio no qual a vontade de emancipação do homem é substituída pela vontade de poder. Há a substituição dos valores humanos por uma vontade voltada para si mesma. O mundo da técnica como a maximização do ideal de progresso⁵²⁷. A noção de progresso é vazia, visto que seu valor final é apenas realizar as condições em que sempre seja possível a sua nova realização, ou seja, um *novo* progresso. O progresso transforma-se em rotina cotidiana e assim há a intensificação da disposição técnica da natureza. Heidegger traduziu a definição nietzscheana do ser do ente como *vontade de poder*, a uma expressão equivalente, a saber, “vontade de vontade”⁵²⁸. Segundo Heidegger, à medida que o poder não é outro que a possibilidade de dispor de algo – possibilidade de querer – faz-se verdadeira a equivalência. A forma *vontade de vontade* destaca um decisivo aspecto da concepção nietzscheana do ser, isto é, que a vontade é um puro querer – *sem algo* querido; ou seja, a vontade está só, pois tem um fim em si mesma⁵²⁹.

525 SILVA, Juremir Machado da. De Heidegger a Baudrillard: Os Paradoxos da Técnica. In **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 13, 2000

526 SILVA, Juremir Machado da. De Heidegger a Baudrillard: Os Paradoxos da Técnica. In **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 13, 2000, p. 157-158.

527 SILVA, Juremir, 2000, p. 157-158.

528 Afirma Heidegger em seu *livro-interpretação* de Nietzsche: “pois vontade não é para ele outra coisa senão vontade de poder, e poder não é outra coisa senão a essência da vontade. Vontade de poder é, então, vontade de vontade, ou seja, querer é: querer a si mesmo”. HEIDEGGER, 2007, p. 35. Conferir também STEIN, 2011, p. 155.

529 VATTIMO, 1996, p. 92.

Heidegger expõe que, a essência da modernidade é a concepção do eu como vontade de redução da totalidade do ente a si mesmo (princípio de identidade)⁵³⁰. O acontecer do ser exclusivamente como vontade, sustentado por Nietzsche, expressa a consumação da metafísica, ao passo que conduz o ser ao total ocultamento, deixando aparecer só o ente⁵³¹. Este fenômeno corresponde à técnica moderna, à medida que dá ao mundo a forma que se designa como *organização total*.⁵³² Colore Vattimo que

Segundo Heidegger, a técnica dá o último passo no caminho de delimitação de toda a diferença residual entre realidade “verdadeira” e realidade “empírica”.

530 “Que, para Nietzsche, o impulso que rege todas as manifestações da subjetividade seja um querer ser mais, um querer crescer, nada muda na estrutura básica do pensamento moderno: a vontade de poder cumpre o papel do sujeito ou substância que define o âmbito da objetividade possível. Só que agora, ao ser da vontade – e não a consciência representativa – a essência da subjetividade, são os ‘valores’ os termos que se contrapõe a ela como objetos. Que o mundo em que nos movemos apareça sempre revestido de ‘valor’ – ou desvalor – forma parte da lógica da vontade de poder: pois esta põe os valores como ‘condições de conservação e aumento da vida em seu devir’, como algo necessário para o seu próprio desenvolvimento, e, o mesmo que a consciência, é o fundamento que os sustenta. O valor é a nova forma da objetividade e, como toda objetividade, revela uma essencial relação a um sujeito, que agora não é mais que vontade de poder. Esta universal conversão do ente em valor é uma forma extrema do esquecimento do ser, pois, como assinala Heidegger ‘todo valorar faz valer ao ente só como objeto do fazer de uma vontade’. Não há a menor possibilidade de que valores e vontade de poder se vejam radicados em um destinar que o é prévio: a vontade de poder assume integralmente o fato do desvelamento; é a condição incondicionada de todo ser algo, de todo ter sentido, de todo ‘valer’.” RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 48-49.

531 STEIN, 2011, p. 112-113. Nesse horizonte, colore Ramón Rodriguez que “Neste ponto, a grande virtude de Nietzsche é, para Heidegger, haver trazido totalmente a luz o caráter último da filosofia moderna, o pensar esse fazer da subjetividade como vontade de poder. A interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche, que contempla a metafísica da vontade de poder, não como uma ruptura com as filosofias do sujeito, senão como sua consumação, é possível porque ambas são avistadas desde o protossucesso do destinar do ser e seu consequente esquecimento nas metafísicas. É esta ideia diretriz a que permite ver a fundamental continuidade entre ambas épocas do ser – ser como objetividade, ser como vontade de poder – e o que permite que apareça pela primeira vez a vontade de imposição, de subsunção e de domínio que jaz no fundo de todo o subjetivismo moderno”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 48, tradução nossa.

532 VATTIMO, 1996.

A organização total realizada pela técnica já não está apenas na teoria, mas concretiza-se efetivamente como ordem do mundo. Abolida esta última diferença, fica também abolida a última e pálida recordação da diferença ontológica: do ser já não fica mais nada e só ficam os entes. O ser do ente é total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador⁵³³.

Esta orientação dá-se desde a fundamentação moderna da ciência, que começa com Descartes. Descartes assume como ponto de partida as consequências extraídas da concepção de ser como “ideia” (Platão) e como “*enérghēia*” (Aristóteles). Se o verdadeiro é só o que está estavelmente definido em uma forma (ideia), bem como efetivamente presente, então, o ser verdadeiro tem como propriedade essencial a certeza – propriedade fundamental do que é indubitável.⁵³⁴ Segundo Descartes, é real aquilo que é certo, o que implica que a realidade da coisa (ser) é exatamente a certeza indubitável que o *sujeito* dela possui. A noção de sujeito na filosofia moderna significa o eu do homem. É derivada do termo latino “*subjectum*”, cuja origem é a tradução do termo grego “*hipokéimenon*”⁵³⁵. Segundo Heidegger, a tradução latina acentuou o sentido de fundamento/base constitutivo dessa noção para a filosofia moderna. O fundamento absoluto e indubitável da realidade reside no *eu do homem*, visto que é constitutivo da certeza que o sujeito tem acerca dela. A identidade entre o ser das coisas e a certeza que

533 VATTIMO, 1996, p. 98-99.

534 VATTIMO, 2007.

535 Neste sentido, “Nasce com os gregos de início do período clássico, vimos, uma posição metafísica fundamental, que coloca o homem em frente ao ente e procede à definição de sua essência como o ente que interpela a totalidade dos demais na sua presença. A *physis* reúne o homem e o ser em um mesmo processo de interpelação. Desde Platão, contudo, promove-se um esforço de fechamento do que nisso há de abertura. Trata-se de uma história que três transformações inter-relacionadas: (1) a conversão do ser de energia em realidade ou atualidade; (2) a conversão da verdade de *aletheia* para certeza; e (3) a conversão da substância de *hypokeimenon* em *subjectum*”. Zimmerman apud RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 91.

o sujeito possui, determinam o modo como a ciência e a técnica constituem a imagem do mundo na modernidade⁵³⁶.

O ideal de progresso enquanto força do pensamento moderno tem como premissas a identidade forte entre o novo e o valor. O pensamento como progresso implica a constante colocação e apropriação do novo – tendo o *cogito* como origem – a partir do máximo valor possível conferido ao desenvolvimento.⁵³⁷ A crítica cultural do século XX, entretanto, explicitou a dissolução da categoria do novo, dada pela possibilidade do fim da vida humana na Terra. Esta possibilidade perfaz-se a partir da bomba atômica, que tem origem exatamente na lógica moderna de desenvolvimento e progresso.⁵³⁸ Essa é uma das razões que levará Heidegger a enunciar a polêmica proposição *a ciência não pensa*⁵³⁹. O ocaso do ocidente enquanto possibilidade da catástrofe atômica é constitutivo do espírito de nosso tempo, e seu acontecimento implicaria a experiência de fim da história. É a partir dessas implicações oriundas do máximo desenvolvimento da técnica moderna – que a filosofia de Nietzsche, por exemplo, menciona o niilismo⁵⁴⁰ implícito em toda aceitação do devir⁵⁴¹.

536 VATTIMO, 2007, p. 30.

537 VATTIMO, 2007.

538 VATTIMO, 2007.

539 Heidegger apud STEIN, 2005, p. 25.

540 STEIN, 2011, p. 119.

541 VATTIMO, 2007, p. IX a XII (introdução). Neste contexto, assevera Giacóia que “O homem moderno, senhor das ciências, das artes e da técnica, que, por intermédio dessas forças, se encontra em condições de instaurar seu pleno domínio sobre a totalidade da criação, não somente seria o mestre de seu próprio destino, mas também aquele cuja ação coletiva imprimiria à natureza um sentido humano e, desse modo, também a resgataria. E, no entanto, na medida em que se estendem e aprofundam os processos de transformação econômica, social, política e cultural que decorrem do aproveitamento industrial, em macro-escala, da ciência e da técnica moderna, a orgulhosa consciência filosófica da modernidade se encerra cada vez mais sobre si mesma, fazendo da ideologia do progresso seu autêntico credo profano. Entretanto, essa mesma litania do progresso se faz acompanhar, em surdina, por um difuso sentimento de perda da dimensão do futuro. Já em meados do século XIX, o jovem Nietzsche ironizava, com um desprezo carregado de irreverência, essa autoglorificação filisteia da moderna consciência filosófica”. GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. O último homem e a técnica moderna. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 1, n. 1, jun. 1999. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext

É este o horizonte em que Heidegger defendeu um retorno às origens do pensamento ocidental. A partir da tese de que a origem parmenídica da racionalidade ocidental gerou a ameaça destrutiva da técnica. Daí a necessidade de um retorno ao princípio e um necessário recomeço. É importante pontuar que o referido *fim da história*, dá-se como a ruptura ou dissolução da história como um processo unitário (impossibilidade da história universal).⁵⁴² Esta fragmentação histórica mostra que não é mais possível à identificação da história como um processo objetivo dentro do qual estamos. Neste contexto, outra noção fundamental é a de “historicidade”, que designa o modo determinado de se ter consciência da inserção no processo histórico.⁵⁴³ A impossibilidade da história vincula-se a impossibilidade da historicidade nos homens, ou seja, esta conjunção implica a imobilidade não-histórica da experiência contemporânea como experiência “pós-metafísica”. A imobilidade de fundo no mundo técnico implica a redução da experiência da realidade a uma experiência de meras imagens do mundo e das coisas.⁵⁴⁴ Heidegger, ao considerar a técnica em sua filosofia, salientou a não-historicidade do mundo técnico. A impossibilidade de uma história unitária implicou em diversos modos e níveis de reconstrução do passado na consciência e imaginários coletivos. A disseminação das “histórias” liga-se fundamentalmente à questão técnica, à medida que a disseminação dos meios e modos de comunicação operou uma multiplicação dos centros de história.⁵⁴⁵ A des-historicização da experiência ou caráter pós-histórico da existência atual é verificável a partir do uso dos novos meios de comunicação, que nivelam as experiências no plano da simultaneidade⁵⁴⁶.

&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

542 VATTIMO, 2007.

543 VATTIMO, 2007.

544 VATTIMO, 2007.

545 VATTIMO, 2007.

546 VATTIMO, 2007, p. X a XIV (introdução).

Heidegger inter-relaciona a questão da técnica, a crítica da metafísica e o destino do ser humano. Neste sentido, o filósofo concebe a técnica como uma racionalidade, isto é, não apenas como operatória, mas também possuindo um cunho metafísico (enquanto saber, forma de pensamento). A própria definição do homem como animal racional, característica da metafísica, encontra-se na origem da racionalidade técnica⁵⁴⁷. Segundo o autor, tecnologia é o título que se confere ao ente quando é perpassado pela essência da técnica, mas não qualquer uma: trata-se, sobretudo, da técnica que se expõe e se aperfeiçoa em nosso tempo (era atômica, era espacial, era da informação, era da máquina)⁵⁴⁸.

Observa Giacóia que:

Somente o homem conduzido à plenitude de sua essência poderia elevar-se acima de si mesmo, criar para além de si mesmo e, dessa maneira, realizar-se plenamente em sua essência metafísica como animal racional. Esse homem plenificado estaria em condições de se tornar aquilo que o homem moderno pretende ser, isto é, o senhor e possuidor da Terra. Contudo, porque o homem moderno, como “último homem”, não representa outra coisa que o congelamento e a cristalização do que foi a determinação essencial do homem existente até

547 Observa Rüdiger que, “o humanismo é, portanto, um sentido histórico formador de mundo, uma figura metafísica, que passa por sucessivas interpretações, às vezes individualista, outras coletivista; às vezes acessória e subordinada, outras exclusiva e imperial. O elemento comum é a concepção de homem como animal racional e a preocupação contida nele de liberar as possibilidades desta figura; a certeza em poder definir seu destino e a segurança em manter e fortalecer sua vida.”. RÜDIGER, 2008, p. 170.

548 RÜDIGER, 2006, p. 17. Mais adiante, destaca Rüdiger que “a pergunta técnica e a ação prática sobre o ente ocultam ou velam a questão do ser mesmo. A metafísica da presença surge com esse tipo de separação: não é nada natural no homem, mas o próprio modo de ser do ente que nós, ocidentais, chamamos homem, o animal racional”, p. 37.

agora, ele não consegue ingressar na plenitude de sua essência⁵⁴⁹.

A tecnologia maquinística é o sinal do movimento de retorno da metafísica para dentro de si mesma, de seus pressupostos históricos que ocorre na modernidade. A partir desta concepção, a tecnologia acontece enquanto uma forma de revelação da existência, um princípio de construção do mundo em dadas condições.⁵⁵⁰ Daí o caráter de ser formadora de época, um modo de ser que abre um mundo, pois é a correspondência entre um processo de posicionamento da realidade e uma forma de pensamento⁵⁵¹. Os processos técnicos devem ser avaliados em sentido histórico, mais do que em termos funcionais, se é para escaparmos à armadura tecnológica que se impôs ao nosso pensamento⁵⁵². Anota Heidegger que *“o perigo consiste nessa ameaça que atinge a essência do homem em sua relação com o próprio ser, e não em perigos casuais: aquele perigo é o perigo”*⁵⁵³.

O esquecimento do ser em um mundo tecnológico marca a superação/acabamento da metafísica coincidindo com a ascensão do pensamento tecnológico na era do imperialismo técnico planetário. Isto significa a submissão do pensamento a um conjunto de princípios que a tudo ordena de acordo com o aplicado às máquinas.⁵⁵⁴ A modernidade estruturou um mundo técnico não porque construiu máquinas a vapor e motores elétricos: estas coisas encontram-se, antes, porquanto estamos na era da técnica. A técnica dos tempos modernos define uma época, porque não é um simples meio do homem tornar-se sujeito de sua história.⁵⁵⁵ Pelo contrário,

549 GIACIOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

550 RÜDIGER, 2006.

551 RÜDIGER, 2006, p. 19.

552 RÜDIGER, 2006, p. 28.

553 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 34.

554 RÜDIGER, 2006.

555 RÜDIGER, 2006.

é um modo pré-decidiado de interpretação do mundo, que determina não apenas os meios de transporte, o fornecimento de víveres e a indústria do lazer, mas, em suas possibilidades próprias, todas as atitudes do homem. A técnica funda de antemão em seu avanço todas as capacidades de intervenção do homem⁵⁵⁶.

A técnica não depende do homem, mas da sua interpelação⁵⁵⁷ por algo de que o homem não se torna senhor. A apropriação da técnica embora emane de nós, impõe-nos um destino que não podemos dominar totalmente. A apropriação do homem pela tecnologia lhe coloca a exigência impossível de pôr sob o controle a totalidade do existente, o que significa a consumação da metafísica; metafísica tomada como a estrutura mutável, por meio da qual ocorre de maneira velada, mas decisiva, a verdade ou o sentido da existência em geral, os sucessivos e diferentes modos de ser da humanidade histórica.⁵⁵⁸ A metafísica é um evento que nos sobrevém ao estabelecermos como nossa estrutura existencial a diferença entre mediato e imediato, mundano e supramundano, mas, principalmente, entre relevante e irrelevante, significativo e insignificante⁵⁵⁹.

O âmbito da metafísica ocidental torna-se planetário, sendo que o percurso histórico deste âmbito caracteriza a nossa era como a da uniformização. Os conceitos de local e global, de nacional e internacional, não por acaso possuem cada vez menos significação.⁵⁶⁰ A metafísica da presença torna-se planetária devido a sua articulação com outro princípio de instituição do ente, não menos metafísico, que

556 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 35.

557 Heidegger apud STEIN, 2005, p. 195.

558 RÜDIGER, 2006.

559 RÜDIGER, 2006, p. 36.

560 RÜDIGER, 2006.

o filósofo denominou de *Ge-stell*⁵⁶¹. Dessa forma, *Ge-stell*⁵⁶² é a essência historial ou sentido da tecnologia que define o tempo presente⁵⁶³. A consumação da metafísica está em curso desde o final do século XIX. Nietzsche anuncia através da doutrina da vontade de poder a era da dominação incondicional da metafísica⁵⁶⁴. A técnica moderna promove a encarnação desta doutrina em todos os entes, antes de determinar o próprio modo de ser da humanidade. A metafísica conecta-se intimamente com a técnica na fase de seu acabamento, mas a técnica moderna segue um princípio de posicionamento que não se origina mais do ser, de seu questionamento e de sua proposição. O acabamento da modernidade começa com o surgimento da pretensão de que pela técnica pode-se fazer a história mundial de maneira incondicional.⁵⁶⁵

A completa organização técnica do mundo é a fundamentação metafísica para todos os planos e operações do homem atual, sendo algo que se experimenta de forma radical e incondicional e que é levado mais e mais ao pleno acabamento⁵⁶⁶.

A era da técnica perfaz-se como a era de acabamento regida pelo poder tecnológico. Nesta etapa, o pensamento tecnológico desponta como a forma fundamental de correspondência entre *Ge-stell* e a

561 Heidegger utiliza o termo alemão “*Ge-stell*”. Traduzido comumente como “dispositivo” ou “armação”. A noção de *Ge-Stell* expressa o mundo da tecnologia moderna como o conjunto de “*Stellen*”, ou seja, no sentido de “por”, como aquilo que “dis-põe”, “im-põe”, etc. Optaremos por não traduzir o termo, tal como não o fizemos com o termo *Dasein*, na medida em que denomina um importante conceito da filosofia heideggeriana, a qual estabelecemos desde a introdução como a matriz teórica de nosso trabalho. Ademais, o referido conceito será devidamente analisado e desenvolvido, não deixando qualquer lacuna com relação ao seu significado; portanto, a sua utilização no original não acarretará em prejuízo para os leitores do presente escrito.

562 HEIDEGGER, 2002, p. 23.

563 RÜDIGER, 2006, p. 39.

564 STEIN, 2011, p. 115.

565 RÜDIGER, 2006.

566 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 40.

“vontade de vontade”, que se institui como princípio dominante na era do acabamento da metafísica. Em essência, a tecnologia é um modo de pensar planetário e, portanto, algo totalmente desenraizado, que serve à *armação* de uma nova ordem humana.⁵⁶⁷ Antes da técnica a nossa posição no mundo era de adequação; na era atual, o mundo torna-se “manancial de recursos”, a partir de um posicionamento que o filósofo denomina de ordenamento provocador (*Be-Stellen*)⁵⁶⁸. Heidegger utiliza como exemplo a comparação entre os casos do velho moinho fluvial e da moderna central hidrelétrica. Segundo o filósofo, enquanto um existe por causa do rio a outra tende a fornecer-lhe a essência, torna-se razão de ser do rio, portanto, convertido em peça do sistema fluvial e energético⁵⁶⁹.

O ordenamento provocador caracteriza-se por não produzir nada que valha por si mesmo, nada que sirva em si mesmo, mas apenas o que permite que o ciclo de produção e consumo prossiga indefinidamente. *Ge-stell* ordena o que está presente como recurso. Embora o homem desponte como o responsável por este processo, o seu lugar nele é incerto.⁵⁷⁰ Heidegger observa que a máquina só começa a impor-se como chamamento do homem moderno pela *Ge-stell*. Na era da técnica, a natureza é concebida como reserva de recursos interior à *Ge-stell*⁵⁷¹. Ela retira o ser de sua proveniência essencial, ou seja, do

567 RÜDIGER, 2006.

568 RÜDIGER, 2006, p. 42.

569 RÜDIGER, 2006, p. 43.

570 RÜDIGER, 2006.

571 “Por meio dessa espécie particular do representar, o último homem transforma todo representado em objeto disponível para o domínio e a apropriação de uma subjetividade hostil, que se representa a si mesma como autarquicamente soberana. Por esse meio, o último homem sujeita a totalidade dos entes a seu modo objetivante de representar; todo ente, na medida em que pode e vem a ser, só é admitido a sê-lo na condição de objeto desse tipo de representação. Sobre tal base metafísica, os últimos homens edificam sua suprema aspiração e pretensão: transformar a realidade de tudo o que é em objeto do representar e do fazer humanos e, por esse meio, torná-la infinitamente operável e manipulável, graças ao recurso da apropriação técnico-científica. É por causa da extensão virtualmente ilimitada dessa apropriação que se reproduz a si mesma de modo indefinido, que o último homem desenvolve sua auto-compreensão como “senhor e possuidor da Terra”. Afinal, com base nessa inesgotável capacidade de fazer uso (*Gebrauch*) de todo ente com vistas à disponibilização para o

acontecer de sua verdade. O mais próprio da *Ge-stell* é a exigência de que todos os entes convertam-se em recursos. O seu aparecimento está ligado ao surgimento da *ação fundamental e essencial que ordena*.⁵⁷² Com isso, responsabiliza-se por um completo afastamento da verdade do ser e do ser da verdade, na medida em que seu processo de posição, enquanto *Ge-stell*, tende não só a calcular o ente, mas, relativamente à verdade, a padronizá-la, uniformizá-la, planejá-la sistematicamente. O ordenamento provocador não é um processo humano, embora tenha o homem nele seu papel, seu curso é predeterminado por uma espécie de destino. O homem não é o sujeito da técnica, mas aquele a quem a essência da técnica interpela.⁵⁷³ No processo técnico, portanto, há a conversão de tudo o que existe, inclusive o homem, em manancial de recursos; ocorre a transformação do ser em reserva ordenável, algo que, formando um todo, explica-se pelo que Heidegger chama de *Ge-stell*⁵⁷⁴.

Ge-stell é um processo de posicionamento do ser em que se recolhem todos os entes de modo a fazer cair no esquecimento os modos anteriores de se tornar presente, ou seja, é o sentido ou a essência da técnica moderna (tecnologia).⁵⁷⁵ O perigo imediato que a constitui é o de velar totalmente a questão acerca do ser do homem, à medida que este velamento impõe-se de modo cada vez mais concreto em todos os setores da existência. *Ge-stell* põe em risco a destruição do próprio ser humano, uma vez que seu perigo é o de se cristalizar como uma estrutura totalmente acabada.⁵⁷⁶

fazer e operar da técnica moderna, parece ter-se desenvolvido um poderio humano tão ilimitado sobre a natureza (inclusive a natureza do próprio homem), os deuses e os outros animais, que os últimos homens se convenceram a si mesmos de que se tornaram capazes de realizar o eterno sonho da espécie humana, qual seja, a conquista da felicidade". GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

572 RÜDIGER, 2006.

573 RÜDIGER, 2006.

574 RÜDIGER, 2006, p. 44.

575 RÜDIGER, 2006.

576 RÜDIGER, 2006.

A essência da técnica moderna reside em algo que não é técnico, isto é, na sua armação como novo princípio de existência e o conseqüente esquecimento da condição humana, na progressiva maquinização dos entes em geral, que acaba por determinar uma forma de vida ordenada, uniforme, calculável e automática.⁵⁷⁷ A prova disto se verifica no fato que na era tecnológica, o próprio homem torna-se elemento de reserva ou peça de reposição do processo de produção do real. *Ge-stell* instala-se na essência do ser humano ocupando um lugar que outrora pertencia apenas ao homem, ao ponto que o ser não mais se reconhece, ou tende a ser interpelado unicamente como maquinismo (de trabalho, de consumo, de auto-satisfação)⁵⁷⁸.

Os homens sucumbem a um estado último, em que tem a ilusão de que possuem sob seu controle o real, de que o verdadeiro coincide com o que se tem pleno conhecimento e de que o conhecimento diz respeito apenas ao que dominam e podem produzir artificialmente. O ser entra em eclipse dado à expansão racional das capacidades tecnológicas que se desenvolve de acordo com uma crescente insatisfação com nossas condições vitais de existência.⁵⁷⁹ A humanidade passa a depender de um circuito de retroalimentação interminável e essa circularidade entre o abuso (racional) e o consumo (irracional) é o único processo que caracteriza o destino de um mundo que deixou de ser mundo. Essa condição histórica do ser humano é verificada no aumento da sensação de vazio, de falta de sentido.⁵⁸⁰ Ou seja, no avanço silencioso do *niilismo*, na negação do existente. Os sucessivos apoderamentos sobre a existência permitidos pela tecnologia completam o esquecimento e o virtual abandono da questão do ser. A humanidade é arrastada para o campo de uma servidão incondicionada à tecnologia maquinística.⁵⁸¹

Com o processo da armação técnica ocorre uma radicalização da falta de distância entre o mundo e o ser humano, a perda de mundo

577 RÜDIGER, 2006.

578 RÜDIGER, 2006, p. 45.

579 RÜDIGER, 2006.

580 RÜDIGER, 2006.

581 RÜDIGER, 2006.

por parte de uma humanidade cada vez menos histórica. A técnica sugere que tudo é imediato: é assim que tudo cada vez mais aparece. *Ge-stell*, responsável por esse chamamento, é uma possibilidade misteriosamente surgida junto com a metafísica.⁵⁸² A submissão do ser à representação⁵⁸³, articulada pela última, prepara o estágio ou a época de sua simulação, chegada com o império da *Ge-stell*. Observa Heidegger que:

Chega-se em um estágio no qual tudo aparece de modo cada vez mais fluído e imediato, mas por isso mesmo cada vez mais privado do caráter de coisa. O espaço e o tempo parecem sempre mais curtos à subjetividade, porque se deixam manipular mais livremente graças aos expedientes maquinísticos. À perda de distância, assim, surgida é correlata a uma ausência de proximidade: as coisas, nós incluídos, são algo que se perde com a ascensão do “império da falta de distância”⁵⁸⁴.

3.3.3. A ESSÊNCIA DA TÉCNICA

3.3.3.1. *GE-STELL* COMO SENTIDO

A interpretação heideggeriana dos termos gregos mostrou que a *Techne* não é o movimento do descobrir mais próprio à vida. Ela possui a sua obra fora de si. Não tem a sua possibilidade mais

582 RÜDIGER, 2006.

583 André Duarte colore que “Ao definir o discurso como a estrutura ontológica constitutiva da abertura do ser-no-mundo com os outros, possibilitando tanto a comunicação linguística quanto a compreensão pré-linguística, articulada na escuta silenciosa, Heidegger desmonta a ficção moderna do sujeito solipsista, que capta em sua consciência significações dispersas do mundo exterior e as retransmite a outros sujeitos isolados e fechados em si mesmos, recusando, também, qualquer concepção da linguagem como mero veículo da transmissão de informações por meio de representações”. DUARTE, v. 7, n. 1, Jun. 2005, revista online, acesso em: 30 Mai. 2012.

584 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 48-49.

própria, ou seja, não pode abrir o seu próprio princípio. A questão da técnica, em essência, não é uma espécie de atividade ou conduta; é um saber do qual se investe o ser humano pela primeira vez no mundo grego antigo. Expusemos acima a técnica como prolongamento da metafísica. No caminho da história ocidental, portanto, vamos da *Techne* à técnica⁵⁸⁵. Logo, neste trajeto, a questão da técnica versa acerca da forma de interpelação do ente. Observa Heidegger na “Carta sobre o humanismo” que “*a técnica se funda na história da metafísica como um destino instaurado na história do ocidente*”⁵⁸⁶.

Verifica-se no ocidente um comprometimento com a técnica como projeto. Nesse sentido ela está conectada com o destino da história do ser a partir da era do acabamento da metafísica (manifestação da vontade de querer que calcula no mundo não histórico da metafísica acabada).⁵⁸⁷ Este aspecto se expressa através do cálculo dos meios adequados à consecução de determinado fim, na sua obtenção calculada. Na era moderna as coisas são tomadas enquanto fundos, estoque, reserva, em termos de sua eventual disponibilidade

585 “No entanto, é preciso mostrar ainda que essa compreensão da técnica, de matriz grega, continua valendo para a técnica na sua acepção moderna, isto é, na relação que mantém como a ciência experimental. Assim, ao entendimento de *techne* como *poiesis* será acrescida a compreensão da técnica como um *requerer* da natureza aquilo que será utilizado e consumido por via de um outro modo de intervenção humana. Com efeito, há uma diferença entre o moinho de vento, a ponte de madeira sobre o rio, a sementeira e a colheita destinadas à sobrevivência do camponês, o guarda florestal que percorre as trilhas entre as árvores, de um lado, e a usina hidroelétrica, a agroindústria e a indústria madeireira, de outro. No primeiro caso, dir-se-ia que há uma espécie de continuidade entre a produção natural e a interferência humana. O moinho de vento significa: deixar que aconteça o movimento do vento sobre o movimento das pás; a sementeira e a colheita significam: deixar acontecer o processo natural das estações; a ponte de madeira significa a primazia do rio a ser transposto; o guarda florestal significa o guardador das árvores. No segundo caso, o vento, o rio, a floresta, a terra significam reserva de energia a ser extraída, processada e consumida. Desse ponto de vista, árvore é madeira e carvão; rio é possibilidade de acionar turbinas; ponte é possibilidade de transportar mercadorias”. LEOPOLDO e SILVA, v. 5, n. 3, 2007, p. 370-371.

586 HEIDEGGER, Martin. **Carta obre el humanismo**. Disponível em: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm>. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 2000. Acesso em: 23 Mai. 2012.

587 RÜDIGER, 2006.

funcional e emprego em todo o tipo de empresa e exploração⁵⁸⁸. Ocorre uma planificação generalizada do existente com vistas à exploração. Assim, o cálculo matemático confere forma à técnica moderna⁵⁸⁹. A técnica, enquanto forma de pensar, é o meio através do qual o ser revela-se ao homem via fabricação de imagens, utensílios e situações. A representação do ente se matematiza conforme o mundo vai sendo visto como imagem apreendida de modo maquinístico a partir da subjetividade⁵⁹⁰.

A modernidade começa quando o subjacente converte-se em sujeito, transferindo-se das coisas que subsistiam por si mesmas para o eu que as pensa em termos de cálculo. E instaura-se quando acontece a conversão das coisas em objeto, por conta da ascensão do elemento matemático como princípio de interpelação do ente na totalidade⁵⁹¹. Abre-se o espaço de ação metafísico para que o matemático imponha-se à ciência e lhe oriente em seu caminho moderno. Este aspecto parte de Descartes, cujo projeto é estabelecer o sentido a partir do cálculo do ser do ente em geral. Isto é, o conhecimento do mundo partindo do comando da interpelação matemática do pensamento (fundamento

588 RÜDIGER, 2006, p. 93.

589 “*Originariamente, a técnica era uma projeção da pysis (“natureza”) e, em essência, portanto, muito mais um modo de ser do que de pensar, o que ainda é, a partir do momento em que passa a depender do que o filósofo chama de o matemático. Quando o matemático se impõe, à natureza ou alguma outra figura, a técnica, por essa via, assume o sentido de cálculo*”. RÜDIGER, 2006, p. 98.

590 RÜDIGER, 2006, p. 97.

591 “Para esse conjunto de questões, gostaria de sugerir, a partir do próprio texto de Heidegger, uma resposta possível: o modo de representar que caracteriza os últimos homens é aquele que rebaixa, corrompe, desvirtua e persegue o representado. Com isso, ele participa essencialmente da mesma velada hostilidade que caracteriza a técnica moderna como “*armação*” (*Gestell*). Trata-se de uma disposição representativa que persegue seu objeto, porque segue em seu encaço e o sequestra no modo próprio da objetivação disponibilizadora de todo ente para o cálculo e o planejamento da produção tecnológico-industrial; rebaixa e corrompe porque apenas permite que venha à luz da representação aquilo que é assimilável em termos de factibilidade tecnológica. “Nós inventamos a felicidade”, dizem os últimos homens. Com isso, o modo de representação típico do último homem reduz tudo que é ao mesmo plano superficial e disponível, rebaixando toda natureza - inclusive o que no próprio homem há de natureza - à condição de objeto disposto sob o domínio da factibilidade do poder humano”. GIACIOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, Jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

absoluto incondicionado).⁵⁹² Dá-se uma conversão da “*physis*” grega em “natureza” pensada como objeto de recurso. Enquanto os gregos tinham uma relação com a *physis* de deixá-la revelar-se como um deixar ser espontâneo; os modernos possuem uma relação de certeza e calculabilidade, tendo em vista à concepção do ser humano como sujeito que assujeita a natureza e da visão de todos os entes como objetos – incluindo o próprio homem⁵⁹³.

A era da técnica tem como uma de suas figuras a tecnologia, enquanto apropriação do ser humano que lhe impõe a exigência impossível de por sob controle a totalidade do existente⁵⁹⁴. A representação moderna tem como propriedades: a) essência matemática e b) corte/feitio tecnológico. Estas propriedades são a condição para que se dê a perda do sentido ontológico (ser dos entes para o homem) na modernidade. A representação moderna passa a ter cunho de imagem e um sentido tecnológico.⁵⁹⁵ Ora, se o ser dos entes é o tema por excelência da metafísica (ontologia), então a tecnologia determina uma inflexão na história da metafísica. Maquinação é o termo que designa esse fenômeno. A interpretação dos entes como maquinação técnica é o elemento mediador da essência da metafísica moderna. Neste contexto, Heidegger pontuou cinco características da modernidade: a) técnica maquinística; b) ciência experimental; c) vivência estética; d) cunho cultural da política; e) perda do sentido divino. O conjunto das cinco é causa do assenhoreamento da Terra pelo homem⁵⁹⁶.

Por meio dessa espécie particular do representar, o último homem transforma todo representado em objeto disponível para o domínio e a apropriação de uma subjetividade hostil, que se representa a

592 RÜDIGER, 2006.

593 RÜDIGER, 2006, p. 105;111.

594 RÜDIGER, 2006, p. 36.

595 RÜDIGER, 2006.

596 RÜDIGER, 2006. p. 111-112.

si mesma como autarquicamente soberana. Por esse meio, o último homem sujeita a totalidade dos entes a seu modo objetivante de representar; todo ente, na medida em que pode e vem a ser, só é admitido a sê-lo na condição de objeto desse tipo de representação. Sobre tal base metafísica, os últimos homens edificam sua suprema aspiração e pretensão: transformar a realidade de tudo o que é em objeto do representar e do fazer humanos e, por esse meio, torná-la infinitamente operável e manipulável, graças ao recurso da apropriação técnico-científica. É por causa da extensão virtualmente ilimitada dessa apropriação que se reproduz a si mesma de modo indefinido, que o último homem desenvolve sua auto-compreensão como “senhor e possuidor da Terra”. Afinal, com base nessa inesgotável capacidade de fazer uso (*Gebrauch*) de todo ente com vistas à disponibilização para o fazer e operar da técnica moderna, parece ter-se desenvolvido um poderio humano tão ilimitado sobre a natureza (inclusive a natureza do próprio homem), os deuses e os outros animais, que os últimos homens se convenceram a si mesmos de que se tornaram capazes de realizar o eterno sonho da espécie humana, qual seja, a conquista da felicidade⁵⁹⁷.

O cálculo tecnológico destrói a nossa relação originária com o ser, isto é, a questão do ser evapora-se na era do imperialismo tecnológico (efeito historial). Examinar uma época do ponto de vista metafísico serve para evidenciar os traços fundamentais desta época; ciência, por exemplo, só é moderna em função de uma mudança ocorrida em sua essência.⁵⁹⁸ A mudança dá-se pela ciência ser tomada por um novo princípio de interpelação, a saber, o matemático, que em relação à

597 GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

598 RÜDIGER, 2006.

técnica será chamado de *Ge-stell*⁵⁹⁹. A civilização maquinística pretende, via máquina, fornecer imagens tão perfeitas que, para todos os fins, podem ser experimentadas como se fossem *a coisa mesma*. Da imagem do mundo ao mundo como imagem – a realidade se torna função das imagens geradas pelo artefato informático, do programa que ele roda, em vez do objeto real que antes fundamentava a representação⁶⁰⁰.

estamos nos movendo de uma era baseada na representação para outra, baseada na simulação, em que a imagem, em vez de lidar com a realidade, a faz existir artificialmente. A imagem converte-se

599 “Esse modo tem tudo a ver com a representação moderna da verdade e, assim, com a ciência experimental. Na imagem moderna do mundo, a natureza aparece como complexo de forças passível de ser calculado. Cálculo e experiência são maneiras de fazer com que a natureza “se anuncie” como uma totalidade assim concebida. Nesse caso, não seria correto dizer que a técnica moderna deriva da ciência experimental ou que as máquinas que o homem é capaz de fabricar somente se tornaram possíveis após a concepção moderna de conhecimento científico? Não seria a técnica nesse caso mera aplicação? Heidegger alerta para o fato de que nem sempre a cronologia histórica coincide com a verdade em seu caráter essencial. Com certeza a técnica moderna é uma *manifestação* posterior à ciência experimental. Mas em um sentido não meramente cronológico de *história*, a técnica está profundamente entranhada na própria essência da ciência moderna como seu destino. Assim, o que se manifesta *posteriormente* é, na verdade, *primordial*. A técnica não deve, pois, ser vista como uma aplicação eventual da ciência; à natureza como complexo de forças passível de ser calculado corresponde a *disponibilidade* do ente para a dominação e a utilização. Dizer, pois, que a técnica já está posta no próprio núcleo essencial da ciência moderna é um passo a mais na direção da compreensão da essência da técnica, porque essa conjunção corresponde a um apelo da *época*, que o homem deve atender e através do qual visa justificar a sua posição *histórica*. O modo peculiar de desabrigoamento que está envolvido na técnica moderna corresponde ao destino que o homem deve cumprir”. LEOPOLDO e SILVA, v. 5, n. 3, 2007, p. 371-372.

600 RÜDIGER, 2006, p. 113-115. Importante as palavras de Ramón Rodriguez “mas à medida que no pensamento de Heidegger ganha terreno a hermenêutica da técnica contemporânea como consumação da modernidade, parece como que, a seus olhos, o discurso cotidiano estivera hoje de tal forma eivado de ‘metafísica’, obedeceria de tal maneira ao pensar representativo, que já não deixa ver a essência do falar. A preponderância absoluta do âmbito público (no duplo sentido de *Öffenlichkeit* e de publicidade, de espaço público e de ‘cultura da imagem’), que cada vez mais se constitui no verdadeiro campo a priori de todo o aparecer, reduz o falar cotidiano a uma reprodução de modelos prefixados e a puro instrumento de comunicação dessas representações. Não conserva já nada do manifestar originário da fala. Este diagnóstico parece estar operando na desconfiança de Heidegger para a cotidianidade no mundo técnico”. RODRÍGUEZ, 1996(1), p.103, tradução nossa.

ela mesma no material com que a experiência se articula maquinalmente. O problema não tem a ver com a cópia da realidade, mas com sua criação de um modo que não tem origem na realidade.⁶⁰¹

A conquista do mundo como imagem tecnologicamente calculada, planejada maquinalmente e construída com a ajuda de todo o tipo de maquinismo, revelam o próprio mundo convertido em imagem. Esta condição deriva do homem determinado como sujeito, em que o ser do ente é apreendido via representação do que pode ser calculado, produzido e planejado⁶⁰². Heidegger defende que:

A metafísica da presença sempre compreendeu essa presença como representação do ente, mas essa vinha ao homem junto com ele mesmo. A presença de uma coisa a partir de si mesma era entendida junto com sua apreensão pelo homem. Agora, a representação não é mais tomada como o que é dado junto com o homem, mas como o que se contrapõe a ele como objeto, se apresenta a ele como imagem e pode ser manipulada por ele como sujeito⁶⁰³.

Em suma, maquinação é a *interpretação* dos entes como representáveis e representados (Heidegger). Interpretação, neste ponto, significa os projetos de abertura para a verdade que fundam as entidades e assim permitem a elas, incluindo o homem, ressoarem com significação. A maquinação torna os entes representáveis porque é assim que eles se tornam acessíveis à intenção e ao cálculo, como também, porque só assim eles são dados previamente à produção e à execução.⁶⁰⁴ Importante ressaltar que, o maquinismo não é causa da

601 Baudrillard apud RÜDIGER, 2006, p. 117.

602 RÜDIGER, 2006, p. 119.

603 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 119.

604 RÜDIGER, 2006.

Ge-stell como forma de interpelação, mas o seu efeito; porque antes, embora houvesse fabricação, não era nada óbvio que ela devesse ser continuada. O processo podia ser dado encerrado com a satisfação da necessidade imediata ou a contemplação do trabalho concretizado⁶⁰⁵. A essência da técnica enquanto maquinação metafísica é o sentido do ser como “vontade de poder”, algo que corresponde ao império desta vontade⁶⁰⁶.

A metafísica é um contínuo por meio do qual o pensamento, por um lado, articula-se e se expressa poeticamente em gestos, palavras, imagens, coisas e utensílios; e, por outro, tenta fixar o que se articula e expressa nesses mesmos gestos, palavras, imagens, coisas e utensílios. O primeiro polo pode ser chamado de poético; o segundo, de técnico. O sentido ou a essência daquele é criativo; o desse outro, é o de impor algum tipo de controle maquinal. Ambos são perpassados por um mesmo poder, que se divide e bifurca, estabelecendo um combate em que está em jogo o próprio modo de ser humano. A essência da técnica não é algo de técnico, porque não é cálculo: técnica e cálculo são o mesmo; a essência da técnica é antes esse poder que, não podendo atuar sem limites, misteriosamente nos faz calcular e procurar ter controle sobre o movimento da existência. Que poder é esse? Esse poder é o próprio ser do ente que chamamos humano. Porém, como não se pode separar ser e pensar, é preciso lembrar que o ser não é dado, mas algo que surge do nada e, a partir de então, institui uma história. A história em que o ser nos enfia tem, por sua vez, um início e, uma vez situados nele, passamos a ser projetados em distintas épocas,

605 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 120-121.

606 “Heidegger admite, em outras palavras, que, em 1933, ele ainda não tinha compreendido a comum-pertença entre a vontade de poder de Nietzsche e o poder que impera no começo grego da filosofia ocidental, isto é, o caráter acontecencial e destinamental da técnica”. LOPARIC, 1996, p. 118.

de acordo com o processo que jamais controlamos, por mais que seja esse nosso destino.⁶⁰⁷

Heidegger demanda acerca da essência da técnica⁶⁰⁸. Para o filósofo, “em essência” significa em seu sentido histórico e filosófico, ou seja, em sentido historial. O pensamento sobre a técnica moderna relaciona-se com o pensamento do ser via metafísica. A metafísica da representação conecta-se e apoia-se na da *Ge-stell*. A história ocidental é planetarizada pela técnica.⁶⁰⁹ A essência da técnica é caracterizada como tendo três propriedades fundamentais, a) não sendo técnica; b) não estando ao livre dispor do homem e c) sendo uma figura da verdade – via histórica do modo de ser humano.⁶¹⁰ A questão heideggeriana problematiza a essência da técnica e não a técnica em si mesma, na medida em que essa não deve ser afirmada e nem negada, tampouco vista de forma neutra. A essência da técnica estabelece implicitamente a relação entre o ser e o homem. Portanto, Heidegger pretende compreender o pensamento tecnológico e o mundo que ele articula, a partir de sua essência historial e proveniente da metafísica⁶¹¹.

Há uma concepção humanista e instrumental da técnica. Heidegger novamente recorre a Aristóteles para caracterizar o que sejam um “meio” e um “fim”, a partir da concepção da técnica como um instrumental. Expõe que o meio determina um resultado e o que produz efeito é uma causa.⁶¹² Segundo Aristóteles, são quatro as causas: *materialis* – a matéria que se produz algo; *formalis* – a forma que lapida a matéria; *finalis* – a finalidade; e a *efficiens* – a que produz o efeito. Na última das causas dá-se à noção instrumental.⁶¹³ Dada tal relação, a técnica revela-se como responsável pela produção ou pelo

607 RÜDIGER, 2006, p. 127-128.

608 HEIDEGGER, 2002, p. 11.

609 RÜDIGER, 2006.

610 RÜDIGER, 2006.

611 RÜDIGER, 2006, p. 130-132.

612 HEIDEGGER, 2002.

613 HEIDEGGER, 2002.

“fazer-viger” de algo. Produzir algo é des-velar, des-cobrir, ou seja, tornar algo que está encoberto como algo revelado. Para Heidegger, a essência da técnica enquanto um produzir não é apenas um meio, mas um modo de “trazer-a-tona” - de desvelar⁶¹⁴.

Heidegger ao analisar a noção instrumental da técnica, expõe que a técnica vinculada ao projeto de ciência da modernidade, faz descoberto um modo diferente da produção, a saber, a “provocação”⁶¹⁵. Isto significa a extração máxima da energia da natureza ao menor custo. A interpelação como provocação revela o homem como autor da ação de arrancar da natureza a energia escondida que altera o meio original⁶¹⁶. O homem enquanto sujeito dessa provocação, porém, ao mesmo passo que interpela - é interpelado. Isto significa que o homem também se transforma ao provocar a natureza com a transformação. O “trazer-a-tona” pela técnica, assim, ultrapassa a condição humana.⁶¹⁷

A interpelação técnica dá-se como submissão da natureza à razão humana. Dessa forma, a técnica controla, submete e inspeciona a natureza. Na modernidade, a maximização deste processo de submissão da natureza ao racional significou a vitória do homem sobre o meio.⁶¹⁸ Se a técnica é instrumento, então a sua essência verifica-se no controle da natureza sem que o homem escape. Controle que não é algo técnico, mas um modo de “trazer-a-tona”, de revelação, que está além da condição dos atos humanos. A essência da técnica está,

614 HEIDEGGER, 2002, p. 13-16.

615 STEIN, 2011, p. 161. Sobre a relação entre ciência e técnica, conferir o artigo do professor André Duarte, sobretudo em sua primeira parte: DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

616 Explícita Heidegger que: “A exploração se dá e acontece em um múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída; o extraído vê-se transformado; o transformado, o estocado, distribuído; o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos os momentos do desencobrimento.” Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 139.

617 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

618 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

portanto, no controle pela razão.⁶¹⁹ Daí se extrai que a técnica não pode ser considerada como uma fatalidade ou enquanto um processo inevitável⁶²⁰.

A concepção humanista e instrumental da técnica esconde a verdade histórica. O sentido da técnica moderna não é um prolongamento do possuído pela técnica artesanal antiga (não é um meio para um fim).⁶²¹ Os gregos tinham na *TECHNE* o processo através do qual algo surge do nada. Tratava-se de um momento de revelação do ser (*Aletheia*)⁶²². Ambas são processos de revelação, porém são fundamentalmente diferentes historialmente, porquanto possuem princípios diferentes. Na técnica moderna há a revelação a partir do total abandono da questão do ser, devido a sua associação com o avanço da *Ge-stell*; emana de um apelo que remete para além do humano. Já a técnica antiga não permitia pensar o automatismo, emanava de um apelo poético; vigia a diferença na relação⁶²³. O abandono da questão do ser acontece na técnica moderna, pela multiplicação uniformizada de um único e mesmo processo de revelação, baseado no cálculo do ente e na reconstrução do mundo em sua totalidade.⁶²⁴ Heidegger opõe-se a tese de que a técnica é uma força autônoma que tem em si algo maquinístico.

o emprego de máquinas e a fabricação de máquinas não são de modo algum a própria técnica, mas apenas o instrumento mais adequado para a instauração de sua essência dentro do meio objetivo de suas matérias primas⁶²⁵.

619 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

620 Heidegger apud STEIN, 2005, p. 196-200.

621 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

622 HEIDEGGER, 2002, p. 18.

623 HEIDEGGER, 2002, p. 18.

624 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

625 RÜDIGER, 2006, p. 136.

A *Ge-stell* que a técnica é em sua essência ocorre através da atividade humana, não sendo uma *vontade* consciente. A técnica antiga é uma forma de aparição poética da *physis*, enquanto que a técnica moderna é uma forma de exploração funcional do mundo em sua totalidade, a partir da pretensão de fabricar a própria natureza.⁶²⁶ A técnica passa a ser moderna (muda de sentido), quando intervém nela um novo modo de interpelação – *Ge-stell*. Nesse sentido, “Heidegger sugere, às vezes, que a história ocidental forma um contínuo, passível de periodização em termos de épocas do destino do ser, que leva da palavra poética ao sistema maquinístico”.⁶²⁷

Na era da técnica, a relação entre ser e homem dá-se através da *Ge-stell*. Verifica-se a correspondência recíproca caracterizada pela calculabilidade, o comando e a eventual reconstrução de todo e qualquer ente de acordo com estes princípios.⁶²⁸ *Ge-stell* relaciona-se com a natureza não mais como objetividade, entretanto, como manancial de recursos. Anota Heidegger que: “*não há mais substâncias, mas apenas subsistentes, no sentido de reservas*”⁶²⁹. Na era da técnica, a concepção de mundo em que esta se deixa entender é como sistema de informações passível de cálculo. A experiência que lhe fornecia os *dados sensíveis* é substituída pelos símbolos matemáticos obtidos via computador⁶³⁰.

626 EIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

627 RÜDIGER, 2006, p. 138.

628 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

629 Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 140. Ainda neste sentido, complementa o filósofo que “quando nas pesquisas e investigações o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica, que o desafia a explorar a natureza tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade”. Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 140.

630 “Heidegger tende sempre a pensar, com duvidosa justiça, a representação e sua consequente ob-jetividade como a abertura de um horizonte de sentido que prepara as coisas para o seu crescente por a disposição da subjetividade, até culminar no puro usar e tirar dos produtos da técnica contemporânea”. RODRÍGUEZ, 1996(1), p. 97, tradução nossa.

O operacionalismo técnico, como o *apriori* kantiano, resolve, anulando-os, o sujeito e o objeto, porque o sujeito se reduz às práticas de conhecimento que manipulam tecnicamente, e o objeto às reações da matéria – em si mesma ignorada – dessa manipulação. Porém, se sujeito e objeto, espírito e matéria adquirem significado unicamente por essa via, o universo tecnológico se configura como um universo responsável por todas as possíveis significações, mas sem transcendência, porque além dele nenhuma outra é mais acessível.⁶³¹

Ge-stell enquanto chamamento não apenas promoveu à técnica, mas introduziu na atividade humana os conceitos de processo, regularidade, asseguramento, padronização e disponibilidade. Ela opera sobre a metafísica moderna ajudando-a a assumir o caráter de vontade de poder.⁶³² Enquanto essência da técnica moderna é a verdade da metafísica da subjetividade. Deste modo, é armação de certa forma de existência e de revelação de um vir-a-ser do humano⁶³³.

É sobre essa base metafísica desse representar persecutório que se funda a compulsão à disponibilização tecnológica de todo ente. Esta, por sua vez, é a forma da vontade coletiva de poder que se torna figura do mundo com o último homem. Trata-se de uma compulsão que leva ao desgaste (*Vernutzung*) de todo ente e à infinita reposição desse consumo, tornado possível pela inesgotabilidade da técnica moderna. Esta é, pois, a figuração metafísica da vontade de poder no mundo moderno. E, contudo, do ápice de seu poder de objetivação e reprodução tecnológica, o último homem se revela como vontade de poder impotente. Impotente

631 Galimberti apud RÜDIGER, 2006, p. 141.

632 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

633 RÜDIGER, 2006, p. 142.

porque, completamente ofuscado pela cintilação das fachadas e superfícies de seu próprio poderio, ele não se compenetra de que toda compulsão, como impulso coercitivo, não é mais, enquanto tal, nem controlável, nem disponível. Por conseguinte, a compulsão ao consumo e ao desgaste de todo ente é uma potência que se furta ao controle do último homem e, no limite, o subjuga e domina. Pior do que a cegueira é o ofuscamento. Este julga e crê poder ver, e ver da única maneira possível (nesse caso, ver a modo do delírio de onipotência tecnológica); mas é justamente esse delírio de onipotência que constitui a prisão e a condenação às fachadas e superfícies que, por fim, obliteram toda possibilidade de ver clara e sobriamente. Como contemporâneos dos últimos homens, somos decididamente pródigos em fachadas e conveniências. Com efeito, propalamos solidariedade de fachada com a mesma naturalidade com que mantemos amores e relacionamentos de fachada; timbramos por persistir apenas em opiniões e atitudes politicamente corretos, do mesmo modo como consumimos cultos e instituições, mercadejamos com a experiência do sagrado, deflagramos guerras e celebramos acordos, conferências e tratados de paz, de fachada. Porque os últimos homens não estão à altura de sua própria essência; porque não representam senão a perpetuação da determinação do homem existente até aqui, incapaz de realizar a travessia que o conduza para além de si mesmo, por essa razão, os últimos homens se surpreendem capturados nas malhas de uma compulsão à disponibilidade técnica sobre todo ente que, no fundo, é consumo, rebaixamento e desgaste de tudo o que existe.⁶³⁴

634 GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

A metafísica ocidental possui uma essência humanista, na medida em que define a essência do homem sem investigar o problema da verdade, isto é, faz uma interpretação do ente sem problematizar a questão do ser e de sua história. A metafísica toma como princípio a concepção de homem como animal racional. O termo animal vem do latim “*animalis*” e significava alma – “*anima*”, na visão cristã de mundo. O termo “racional” é derivado do latim “*ratio*” e designa cálculo, raciocínio abstrato. Fica clara a questão da técnica enquanto metafísica prolongada.⁶³⁵ Esta concepção do ser humano revela-se como um princípio de ordenamento da civilização ocidental. Heidegger, por outro lado, concebeu a essência do homem como histórica. Junto a esta concepção, o filósofo qualificou o ser humano como o ser que emprega o pensamento para criar e fazer perguntas. Desta forma, o humano existe lançado em mundos que o interpelam historicamente, o que conduziu o filósofo a expressar o ser humano como o “pastor do ser”, como o veículo dessas interpelações.⁶³⁶ Portanto, a humanidade do homem calcada no próprio mistério do existir. Com relação ao mistério da existência, a metafísica buscou oferecer soluções para essa, através da completa determinação do humano pelo pensamento⁶³⁷.

A apropriação do desencobrir divide o ser humano entre o pensamento poético (da presença) – produtor; e o pensamento tecnológico (*Ge-stell*) – explorador/armador. *Ge-stell* enquanto chamado que se superpõe ao ser, veiculada pela técnica, fornece uma ligação entre: a) concepção platônica do processo de fabricação dependente da ideia como matriz do real; e b) concepção moderna segundo a qual o sujeito representa o mundo tecnicamente e o produz materialmente.⁶³⁸ A técnica revela a essência ou o sentido da metafísica como projeto de domínio ou controle total do ser através de sua fixação no ente. O pensamento metafísico (lógico e racional) transferiu sua força

635 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

636 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

637 RÜDIGER, 2006, p. 145-146.

638 HEIDEGGER, 2002; RÜDIGER, 2006.

e princípios para o pensamento tecnológico, fazendo-o alimentar as cosmovisões e também as atividades cotidianas⁶³⁹. O espaço de realização tecnológica do ser humano se expressa na representação fixa do ser e do devir, que se vincula à apropriação da técnica tradicional pela força exploradora de *Ge-stell*⁶⁴⁰.

Heidegger advertiu que a essência da técnica é ambígua como toda a atividade humana, na medida em que fecha e revela⁶⁴¹. O filósofo quer dizer que, *Ge-stell*, ao mesmo passo que provoca o acabamento e realização da metafísica, é também veículo de revelação da nova apropriação do ser – *Ereignis*⁶⁴². Portanto, *Ge-Stell* não significa apenas o acabamento da metafísica⁶⁴³ e do humanismo, mas também o primeiro indício do acontecimento da verdade do ser (*Ereignis*). Ao se utilizar de um hino de Hölderlin, Heidegger mostra que “*ali onde está o perigo, cresce também a salvação*”⁶⁴⁴ – pois o *Ereignis* é o acontecer do ser não mais sob qualificações metafísicas⁶⁴⁵. Importante pontuar acerca do verso de Hölderlin, que nele Heidegger expõe o recurso da ambivalência como velamento e desvelamento do ser.

639 RÜDIGER, 2006, p. 150-151.

640 Observa Heidegger que “Também as concepções de homem e de mundo transformam-se na ciência moderna, a partir de um processo recíproco: pondo-se a si mesmo como sujeito, como o centro de referência do ente na totalidade, o homem concebe o mundo como uma imagem estabelecida diante de si e para si. Nesse momento, aquilo que é, para ser algo que é, está sempre à disposição e colocado no âmbito do conhecimento do homem, como estando-representado. Esta relação sujeito-objeto, em *Ser e tempo*, significa justamente o “saltar por cima” do fenômeno ser-no-mundo”. Heidegger apud FANTON, Marcos. Ser-no-mundo, ciência e técnica: uma leitura d'A pergunta pela técnica a partir de Ser e Tempo. In **Revista Intuitio**, Porto Alegre, v 1, n° 2, nov. 2008, p. 254.

641 HEIDEGGER, 2002, p. 35.

642 “*Ereignis* (o evento apropriador) não é conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. A apresentação do ser é função da apropriação do ente que chamamos homem pelo que, em uma vez, pôs em correspondência ser e pensar, ser e tempo: tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*” Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 161.

643 A técnica (*Ge-Stell*) é, para Heidegger, seguramente o ponto culminante, mais elevado e completo desenvolvimento da metafísica.

644 HEIDEGGER, 2002, p. 31.

645 Acerca deste aspecto, para um maior aprofundamento, conferir a obra de STEIN, E. **Pensar é Pensar a Diferença: Filosofia e Conhecimento Empírico**. Ijuí: Unijuí, 2002, sobretudo p. 55-61.

Sobre a “Tecnificação das Mãos”:
O Esquecimento do Ser
Na Era da Técnica (Considerações Finais)

Ao longo do escrito, o problema filosófico em pauta foi o conhecimento. Fundamentalmente, a superação de sua base epistemológica na relação “Sujeito-Objeto”. Dar um passo atrás no âmbito teórico da relação “S-O”, significou descrever um conhecimento mais originário. Este conhecimento manifestou-se como o âmbito ateorético em que as vivências originárias do *Dasein* acontecem. Este é o horizonte de atuação do método fenomenológico hermenêutico. Assim, na primeira parte (Heidegger I – “Ser e Tempo” e o sentido do ser enquanto manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*)) descrevemos a constituição do âmbito ateorético/prático. O seu núcleo de sentido destacado na questão da manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*), que o percurso conceitual manifestou como concreção da compreensão de ser nas vivências; bem como a referida superação da relação “S-O” como conhecimento originário.

A conclusão heideggeriana da temporalidade como sentido do ser em geral, remeteu a investigação para a sua questão como a questão reitora. Desse modo, na segunda parte (Heidegger II – da Virada (*die Kehre*) no caminho à questão da técnica), evidenciamos a *inversão* do caminho e a partir disso expusemos o fim da filosofia como acabamento da metafísica (abandono da relação “S-O” como base epistemológica). Destacamos, ainda, a tarefa do pensamento como análise da temporalidade enquanto sentido do ser, o que constituiu o tempo como abertura de épocas; na esteira da superação da metafísica da presença, que se caracteriza pela constituição objetiva das realidades epocais no Ocidente. Heidegger expôs a técnica como o princípio determinante de época a partir da modernidade. A partir desta condição, a técnica revelou-se como o meio pelo qual se abrem as vivências, na época que acontece sob o manto de sua determinação. Esta é a relação que pretendemos desenvolver enquanto nossas considerações finais. Isto é, delinear os efeitos da técnica no processo de manuseio da existência em seu âmbito ateorético originário de manifestação.

Concordamos com os autores que sustentam a continuidade na interrogação heideggeriana pós-*Kehre*, assim, não partiremos de

outro que não a questão da técnica. A razão para tal deriva do fato de que a investigação do Heidegger tardio eliminou toda relação transcendental como seu *a priori*. Desse modo, após termos feito uma reconstrução histórica da filosofia de Heidegger em seu conjunto, para que tal reconstrução seja fiel ao desenvolvimento das teses do próprio filósofo, devemos partir dos efeitos da técnica em sua relação com a pergunta pelo ser, e a partir da colocação desta relação delinear a condição que ela estabelece acerca da tese sobre as mãos (Heidegger I).

Recomeçemos pela *Techné*. Em seu tópico (3.3.2.1) expusemos que ela era considerada pelos gregos como um dos modos de des(en)cobrir a vida. Isso significava propiciar um modo de vivenciar a vida. Entretanto, devido à condição de ter a sua obra fora de si, não se revelava como o modo próprio ao *Dasein* humano de descobrir a vida. Ora, a vida do homem tem em si mesma a sua obra ao vivenciar a multiplicidade de acontecimentos que lhe atravessam. Como decorrência dessa condição originária da *techné*, a técnica moderna (guardadas as devidas diferenças frente a sua origem) implica no esquecimento do ser, a partir da quebra da compreensão de ser pelo homem. A técnica enquanto modo de interpelação provocadora dos entes torna obsoleta as vivências ateoréticas do *Dasein*. No que se refere à compreensão, manifesta-se como o acontecer prático do homem, tendo a sua concretude histórica (fáctica) no manuseio ocupado de instrumentos. A “tecnificação das mãos” é o nome que designamos para este fenômeno de esquecimento do ser verificado na era da técnica. E este fenômeno deriva fundamentalmente da relação de quebra que se estabeleceu entre técnica e compreensão *finita* do ser. Nossos argumentos finais descreverão esta condição.

A ontologia hermenêutica de Heidegger revelou o *Dasein* como totalidade hermenêutica. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo do homem é articulado por características “existenciais”. O círculo da compreensão manifestou o *Dasein* no seu estar já sempre familiarizado com uma totalidade de significados, ou seja, com certo contexto referencial. Isso significa que as coisas dão-se ao *Dasein* somente no

interior de um projeto histórico, isto é, dão-se como instrumentos históricos. O manuseio ocupado de instrumentos pelo *Dasein* mostrou como ocorre a concreção de suas vivências. Dessa forma, as coisas só são na medida em que pertencem a este projeto, em que tem sentido neste contexto.

A familiaridade preliminar com o mundo identifica-se com a própria existência do *Dasein* e faz-se manifesta em sua pré-compreensão de ser. Segundo o horizonte aberto via pré-compreensão, qualquer ato de conhecimento nada mais é que uma articulação, uma interpretação dessa familiaridade preliminar com o mundo. A estrutura hermenêutica da existência não é completa, tendo em vista que o mundo que o *Dasein* já está sempre familiarizado não é uma tela transcendental. O mundo é dado ao *Dasein* em uma “projetividade” (lançamento) histórico-cultural profundamente ligada a sua finitude.

A totalidade das estruturas do *Dasein* denota a fundamental conexão entre o *Dasein* e o seu constitutivo ser-para-a-morte. O problema da totalidade das estruturas existenciais do *Dasein* mostrou-se a partir de sua antecipação para a morte, ao passo que o *Dasein* só pode ser uma totalidade antecipando a sua morte.⁶⁴⁶ A morte enquanto única possibilidade que o *Dasein* não pode escapar perfaz-se como pura possibilidade, na medida em que é o fator que manifesta todas as demais possibilidades. Segundo Vattimo, “o *Dasein* só se funda como uma totalidade hermenêutica na medida em que vive continuamente a possibilidade de não existir mais. A fundação do *Dasein* coincide com o seu desfundamento”⁶⁴⁷.

Portanto, a totalidade hermenêutica enquanto possibilidade de não existir mais, expressa o *Dasein* em sua condição na qual a fundação coincide com o desfundamento. O vínculo entre fundação e desfundamento que é conferido no Heidegger I através da noção de ser-para-a-morte, no Heidegger tardio dar-se-á através do *Ereignis*, isto é, do evento do ser.⁶⁴⁸ A inversão na forma de colocar a pergunta (Ser e

646 VATTIMO, 2007.

647 VATTIMO, 2007, p. 113.

648 VATTIMO, 2007.

Tempo à Tempo e Ser) não exclui as razões do referido vínculo, a saber, a coisa só vem ao ser com aspecto de um projeto total que, enquanto a faz aparecer a consuma na rede de referências.⁶⁴⁹ Nesse sentido, “*Em Ser e Tempo a totalidade hermenêutica se fundava apenas em relação à possibilidade de não existir mais; aqui, cada coisa aparece como tal, no que é, só se consumando numa referência circular a todas as outras, que não tem o caráter de inserção dialética numa totalidade de fundação, mas o do turbilhão*”⁶⁵⁰. Essa é a causa do niilismo na constituição hermenêutica do *Dasein*, visto que expressa a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva de sua condição.

Na ontologia heideggeriana não há identidade entre ser e fundamento. Ou seja, entre ser e fundamento verifica-se o princípio da diferença, que é ontológica. Expusemos que toda a relação de fundação acontece já sempre no interior de uma época do ser, porém as épocas como tais são *abertas* e não fundadas pelo ser. Neste contexto, o próprio filósofo advertiu que se devia abandonar o ser como fundamento.⁶⁵¹ Isso significa um pensamento não orientado mais para a objetividade, ou seja, um pensamento metafísico dominado pelo *esquecimento do ser*. De outra banda, um pensamento como rememoração do ser, isto é, da finitude, portanto temporal, histórico.⁶⁵² Como destacamos, Heidegger confere o termo alemão “*An-denken*” para este pensamento. A sua tarefa é o re-percurso da história do ocidente a partir dos grandes momentos da história da metafísica. A sua consequência a realização da forma definitiva do pensamento do ser.⁶⁵³ *An-denken*, em Ser e Tempo, aparece como a decisão antecipadora da morte, que estrutura a base da existência autêntica verificada no exercício da finitude. Ora, a história da metafísica marca o apelo ao *princípio de razão* como causa de qualquer fenômeno, visando à ordenação

649 VATTIMO, 2007.

650 VATTIMO, 2007, p. 114.

651 VATTIMO, 2007.

652 VATTIMO, 2007.

653 VATTIMO, 2007.

racional do mundo. Heidegger realiza a inversão para saltar no abismo (*Ab-grund*) que já sempre estamos radicados enquanto mortais.⁶⁵⁴ Desse modo, pensar do ponto de vista da missão, destino, dom do ser, ou seja, *An-denken*, enquanto um confiar-se rememorando o vínculo libertador que nos coloca dentro da tradição do pensamento. E o que liberta é propriamente o salto no abismo da mortalidade⁶⁵⁵. Assim, qual a relação que vige entre técnica e finitude?

O mundo armado pelo *Ge-stell* vai *progressivamente* acabando com o ser-no-mundo do homem. A estrutura existencial dos modos de acontecer do *Dasein* é substituída por vivências técnicas. Sequer poderia combinar-se com a devida precisão os termos “vivência e técnica”, caso se pretenda utilizá-los em dado contexto. As vivências enquanto acontecer prático do homem, expresso concretamente na manualidade significativa dos instrumentos do mundo, não são verificadas na interpelação técnica da realidade. O próprio conceito de realidade (conjunto dos entes) termina esvaziado pela técnica. O homem deixa de se relacionar com as coisas e acomoda-se exclusivamente com experiências de imagens das coisas. O tratamento do mundo como informação leva a sua desmaterialização. A realidade transforma-se em realidade virtual. Como último estágio da metafísica, a técnica desloca o esquecimento do ser da tela transcendental da razão moderna à tela virtual dos computadores. E, assim, denota-se o acabamento da metafísica na era da técnica.

O manuseio dos instrumentos pelo *Dasein* enquanto possibilidade das vivências acontece, desde sempre, a partir do cuidado (*Sorge*) como o sentido de ser. Cuidado para não deixar de ser, na medida em que a abertura à existência se prolonga no tempo até a morte. O *Dasein* cuida da existência ao se relacionar com os entes. Esta é a relação entre a manualidade-do-mundo e a finitude do *Dasein*. As suas possibilidades são sempre finitas. Na disposição técnica do mundo desaparece a relação de cuidado. A técnica não cuida, pois que o seu acontecer não

654 VATTIMO, 2007.

655 STEIN, 2011, p. 177.

se dá historicamente. Concretude histórica da existência é um fator que só se verifica na humanidade. Erroneamente, o homem acredita controlar a técnica. Somados estes dois aspectos, des-historicização da experiência e engano sobre o controle⁶⁵⁶, podemos corresponder a determinadas experiências da era da técnica.

Por exemplo, o avião nos permite acordar de manhã cedo em Paris e jantar a noite em Porto Alegre. Entretanto, quando um avião cai, normalmente, todos os passageiros morrem. Nesse caso, é evidente o engano acerca do controle. Com relação à experiência não histórica do mundo técnico, fica demarcada no instrumento manuseado que não tem *per si* a *manualidade* enquanto cuidado. Este aspecto revela que na mediação técnica do mundo, o ente não é mais projetado historicamente pelo *Dasein*, ou seja, o *Dasein* não o coloca em sua história. A experiência não histórica é a experiência da totalidade sem considerar a finitude, logo, é *totalizante*. Ora, há outra característica que mais propriamente defina a essência de voar em um avião? Voamos a 1000 km de altura e a 1000 km por hora, ou seja, é uma experiência totalizante. Ainda que pensássemos o avião simplesmente como uma ferramenta a ser utilizada, no sentido das vivências ateoréticas do *Dasein*, teríamos como consequência o pré-domínio do instrumento ante o manual do ser-no-mundo do homem. Desse modo, a técnica não cuida, pois seu modo de relação não é histórico. A existência autêntica do *Dasein* é verificada apenas quando ele assume as suas possibilidades como possibilidades finitas, ou seja, quando se faz concreto o vínculo entre o *Dasein* e a sua constante possibilidade de ser-para-a-morte. Nesse sentido, é correto afirmar que a técnica enquanto época não possibilita o acontecer da existência autêntica do ser-no-mundo do homem. Esse é um modo de esquecimento do ser a partir da tecnificação das mãos.

O segundo momento do método fenomenológico nos revelou a re-construção ou construção interpretativa da vida como o seu momento. Ao desenvolvermos a noção de compreensão, destacamos

656 VATTIMO, 2007.

que a re-construção enquanto elevação do compreender destaca a sua estrutura. A relação que se verifica entre re-construção e compreensão é que a primeira surge e se desenvolve a partir da segunda, ou seja, mostra-se como fundada em um dos dominantes da compreensão⁶⁵⁷. E como delineado, eles são a familiaridade e o ter-se-a-si-mesmo. Dessa forma, a re-construção concretiza-se referindo em primeiro lugar a familiaridade compreendedora ou ao autoter-se compreendedor. Se a interpretação de início dirige-se a familiaridade, então é re-construída ou interpretada uma vida ruinante ou (de)caída.⁶⁵⁸ Se a interpretação dirige-se ao autoter-se, então se expressa à vida contraruinante. Em cada situação o mundo nos é familiar e nele nos temos de alguma forma. Somente na transformação do compreender pode aparecer uma determinada *tendência* que orienta uma maior importância a um ou outro dominante.⁶⁵⁹

O trato compreendedor não se dá somente no modo ruinante, pois que é o modo cotidiano originário em que se mostra a vivência compreendedora do entorno. Ele é constituído pela familiaridade com as coisas do entorno e pelo autoter-se; ao tornar opaco um dos dominantes é que se pode falar de ruína/impropriedade, contraruína/propriedade.⁶⁶⁰ Na vida ruinante o autoter-se é opacado em favor da familiaridade com as coisas do entorno. Este modo de vivenciar a vida possui três características, a saber, a) tentadora; b) tranquilizante; c) alienadora⁶⁶¹.

Tentadora, porque esta interpretação concretiza-se ingenuamente: é um fazer-se fácil a coisa. *Tranquilizante*, porque se mantém nas situações de sua ruína/caída. *Alienadora*, porque no absorver-se em seu mundo ocupado a vida (fáctica) faz-se mais e mais estranha a si mesma⁶⁶². Por outro lado, o movimento contraruinante

657 YAÑEZ, 2004.

658 YAÑEZ, 2004.

659 YAÑEZ, 2004.

660 YAÑEZ, 2004.

661 HEIDEGGER, 1998, p. 199-200.

662 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 155.

da vida é o modo como à vida pode ser reconstruída com base no autoter-se. A familiaridade não desaparece, porém, é conferida com um menor peso. Heidegger, em *Ser e Tempo*, coloca a denominação de propriedade/autenticidade ao modo contraruinante de vivenciar a vida.⁶⁶³

O filósofo afirma acerca dos modos como a vida pode ser reconstruída que *“O compreender pode estabelecer-se primariamente na abertura de mundo, isto é, o Dasein pode chegar a compreender-se imediata e regularmente a partir de seu mundo. Ou, bem pelo contrário, o compreender se lança primariamente no ‘por-mor-de’, isto é, o Dasein existe como si mesmo”*⁶⁶⁴. A vida ser reconstruída significa ser feita expressa interpretativamente. Fazer expresso não é um conhecimento teórico e nem uma modificação excludente do compreender, ou seja, não é uma segunda vivência e tampouco possui caráter reflexivo. A interpretação enquanto compreensão desenvolvida contém o caráter préteórico deste compreender.⁶⁶⁵ Trata-se de um momento combinado a vivência do entorno que torna opaco um dominante da estrutura fundamental da vivência compreendedora do entorno. A reconstrução interpretativa da vida não é nenhum momento trazido de fora, mas se trata de um “como” fundamental da vida mesma.

Em suma, 1) o compreender mostra-se como o primeiro nível da investigação fenomenológica. Nível que estabelece um nexo entre a familiaridade com as coisas do entorno e o “ter-se-a-si-mesmo”. O peso não recai em algum dos dominantes o que permite falar em certa “neutralidade” do compreender. 2) A interpretação é um desenvolvimento do compreender, pois nela o compreender é reconstruído. A reconstrução mostra uma determinada tendência dos dominantes, tendência que dirige a interpretação em certa direção.⁶⁶⁶ 3) Se a vida é interpretada em primeiro lugar desde seu mundo familiar (objetos), então o seu autoter-se é distanciado. Neste caso ocorre

663 YAÑEZ, 2004.

664 HEIDEGGER, 1998, p. 169.

665 YAÑEZ, 2004.

666 YAÑEZ, 2004.

um parcial estar perdido (nunca total) da vida, isto é, nas palavras de Heidegger “*um autoseparar-se do caminho*”⁶⁶⁷. Se assim acontece, então a vida é reconstruída, mas como ruína, impropriamente. 4) Se o peso recai primeiramente no ter-se-a-si-mesmo, então acontece um contramovimento que faz expresso o ter-se-a-si-mesmo da vida. Nesse caso a vida é interpretada propriamente.⁶⁶⁸ 5) A ruína e a contraruína são modos diferentes do desenvolvimento do compreender; em si mesmo a compreensão não pode ser ruínante nem contraruínante, na medida em que é o nível fundador da interpretação. É nesse contexto que a reconstrução reductiva ocorre como um movimento desocultador, revelando assim o caráter cinético (movimento) da vida.⁶⁶⁹ Chegamos novamente à técnica.

A técnica como modo de interpelação do ente, ocupa o espaço das vivências compreendedoras do mundo entornado do homem de outrora. A compreensão verificada a partir do manuseio ocupado de instrumentos transforma-se em armação de imagens fabricadas por meio do maquinismo tecnológico. Temos no computador o símbolo da época tecnológica. Assim, o não acontecer das vivências práticas determina a destruição do caráter cinético da vida. O homem substitui os seus múltiplos modos existenciais de vivenciar as possibilidades da vida, todos originariamente tendo o ritmo como movimento, pela imobilidade da condição técnica de domínio e subsunção de todos os entes calculados e dispostos via máquina.

Assim, namoramos, vamos ao banco, viajamos, lemos os livros por meio do computador, isto é, sem precisarmos nos movimentar, sem existir historicamente em nossa própria vida. Muito se disse que o computador nos aproximaria dos outros seres humanos, na medida em que, por exemplo, poderíamos utilizar o tempo gasto na fila do banco para facilitar encontros intersubjetivos. Entretanto, depois de efetuarmos virtualmente a transação bancária que necessitamos,

667 Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 156.

668 YAÑEZ, 2004.

669 YAÑEZ, 2004.

terminamos permanecendo estáticos (caídos) em frente à tela, nos relacionando uns com os outros pela virtualidade das redes sociais.

Indagar pela origem da vida concreta significou realizar uma pergunta não dirigida a um determinado objeto, pois que é dirigida a características fundamentais da vida, a saber, mundo e autossuficiência da vida mesma. A vida encontra-se originariamente em seu ser-em-si. É constituída por uma particular estrutura intencional em forma de referência ao mundo. Em grego antigo, mundo era o “*Kosmos*”, bem sabia Heidegger. Assim, o caráter cosmológico da vida manifesta a intencionalidade vivida mundanamente. A condição autárquica da cosmologia da vida manifesta o modo como à vida é acessível por meio da ciência préteórica originária.⁶⁷⁰ Na vida pré-filosófica cotidiana, por exemplo, ao ler um livro ou beber uma taça de vinho, só é percebido o conteúdo empírico da vivência. Este aspecto, segundo Heidegger, revela que há certa indiferença com a forma de experimentar. A vivência não pode ser objetivada, pois assim se perde o caráter executante /operativo da vivência.⁶⁷¹

Desse modo, temos sobre a vida que: 1) Tendência – é o estar absorvido no mundo no comportamento cotidiano; 2) Olhamos os objetos constituintes das vivências, mas não olhamos a vida autárquica e cosmológica como tal, isto é, não olhamos o nosso ver; 3) a obviedade da vida que de entrada nos encontramos se expressa ao pressupormos como óbvia a nossa vida como tal; 4) tendência é um indicador de um terceiro caráter da vida – o movimento, enquanto interpretação da vida como um determinado movimento.⁶⁷²

A vida como tal acontece de forma autárquica, cosmológica e cinética. E tais propriedades mostram-se de pronto em uma indiferença. Este é um modo de mobilidade da vida, uma tendência – a tendência ruínante.⁶⁷³ Ruína é a determinação de mobilidade fundamental da vida. O caráter da obviedade da vida manifesta-se na

670 YAÑEZ, 2004.

671 YAÑEZ, 2004.

672 YAÑEZ, 2004.

673 YAÑEZ, 2004.

conformação com o objetual. O óbvio, pois, só estabelece relação com os objetos, com o “quê” da vivência. Logo, a vida ruinante é unilateral, pois não pode ver o lado correlativo da vivência, ou seja, o “como” (vivenciar como tal).⁶⁷⁴

A vida ruinante⁶⁷⁵ não sabe nada da vida como tal. Ela deixa a vida e a vivência desacertadas em sua tendência. É neste sentido que a vida ruinante contém as três destacadas características da vida, autárquica, cosmológica e cinética. É desorientadora como um vazio. Daí a sua possibilidade de ser preenchida, ou seja, seu vazio é sua possibilidade de mobilidade – é sua direção.⁶⁷⁶ Esta direção não se volta para algum objeto (não é objetiva), pois se perfaz como movimento, como a permanência de um caminho, isto é, um “como” do comportamento. Eis o contramovimento. A vida enquanto cinética abre a possibilidade de um movimento, isto é, um contramovimento. E tal indica uma direção, portanto, permite a possibilidade de um acerto da vida.⁶⁷⁷

A técnica posiciona o homem exclusivamente em uma espécie de interpretação meramente ruinante da vida. As referidas características deste fenômeno, tentadora, tranquilizante e alienadora, refletem o imperialismo maquinístico do cotidiano tecnológico. Nele, através da fabricação de imagens virtuais, o homem maximiza a interpretação de si mesmo apenas como mais uma dessas figuras virtuais. Neste horizonte, maximiza a interpretação da sua vida a partir da armação de um mundo não real, ou seja, maquinico-virtual. Tal é o *processo desvividor* causado pela técnica. Portanto, a essência da técnica (*Ge-stell*) fulmina com a possibilidade do movimento enquanto acertar-se do homem com a própria vida; o contramovimento da vida contraruinante desaparece, visto que não se verifica a possibilidade

674 YAÑEZ, 2004.

675 Sobre a vida ruinante, conferir HEIDEGGER, 2011 p. 147-149 e 157-168 e YAÑEZ, 2004.

676 YAÑEZ, 2004.

677 YAÑEZ, 2004.

de um rompimento da ruína.⁶⁷⁸ A condição de imobilidade do mundo técnico manifesta o ser-no-mundo do homem como não tendo concretamente a si mesmo; assim, a quebra da manualidade prática é verificada enquanto fenômeno da tecnificação das mãos.

A técnica e sua interpelação provocadora da natureza estabelecem o processo do desaparecimento do homem. Colocada a primeira vez por Kant, a pergunta pelo ser do homem torna-se esvaziada pela condição técnica da época atual. Entretanto, é importante ressaltar que a descrição da essência do homem como maquinística já está presente na filosofia de Descartes, ou seja, não se trata de algo que derive apenas do século XX ou XXI como poderíamos ser levados a crer. Há um vínculo forte entre a biopolítica contemporânea e a ideia de pós-humano.⁶⁷⁹ Nesse contexto, o ciborgue (pós- humano) surge como o objetivo silencioso das políticas centrais do nosso futuro, aparecendo como campo de confronto e intervenções de ficções literárias, crenças religiosas, estratégias militares, práticas de pesquisa, intervenções médicas, investimentos de capital, experimentação política, etc.⁶⁸⁰ Os defensores da cibercultura pensam o homem como um sistema de informações genético ou neuronal, sempre determinado pela matematização maquinística. Já é fato consumado a ligação entre humano e máquina no mundo globalizado⁶⁸¹.

A direção do progresso na sociedade tecnológica, se de fato há, ocorre em direção ao ser-artificial e acarreta o nosso virtual encerramento numa espécie de organismo maquinístico de extensão planetária. O sujeito humano é convertido em organismo cibernético, na medida em que o projeto em causa é o de suplantar o homem, mediante a sua própria transcendência maquinística. O conceito metafísico de humanidade vem sendo substituído pelo conceito

678 YAÑEZ, 2004.

679 RÜDIGER, 2008.

680 RÜDIGER, 2008.

681 RÜDIGER, Francisco. O pós-humanos: episteme, senha e sentido. In **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto alegre: Edipucrs, 2008, p. 161-176.

científico de espécie.⁶⁸² Neste curso, a ultrapassagem decisiva em relação àquela noção se dá com sua substituição pelo conceito de unidade de informação (genética). O corpo humano, por exemplo, se aparelha de recursos artificiais e meios protéticos concebidos cientificamente, como substâncias sintéticas e regenerativas, marcapassos eletrônicos, pele e órgãos artificiais, captadores visuais e auditivos, pernas mecânicas computadorizadas etc. Esta condição estrutura o homem como uma engrenagem simultaneamente técnica e antropológica.⁶⁸³ As fábricas de produção do humano (ciborgues), são alimentadas pelo ideal de eternidade enquanto tentativa do homem de fugir da condição de mortal. Ora, como já demonstramos, a nossa relação com o ser é manifesta essencialmente em nosso ser-para-a-morte. Desse modo, verifica-se a destruição da relação com o ser enquanto a destruição do habitat propriamente humano⁶⁸⁴. Nossos exemplos cotidianos são inúmeros, o jogo de futebol nas praças e parques de outrora é convertido em jogar no vídeo-game; outrora, ao escrevermos uma carta, nosso cuidado era redobrado para escrever corretamente, já a tecla “*back space*” de nossos sofisticados computadores faz com que automatizemos cada vez mais o nosso movimento da escrita. O desaparecimento do homem como efeito da era da técnica, portanto, é também um modo de acontecimento do fenômeno da tecnificação das mãos.

Outra das implicações da técnica, concebida como aquilo que promove o vir-a-tons contemporaneamente, dá-se no aforisma de Nietzsche, “*o deserto cresce, ai daquele que abriga desertos*”⁶⁸⁵. Heidegger ao comentar a passagem nietzscheana explicita que “o deserto cresce” não é um acontecimento em que tudo desaparece, onde reina a destruição. O deserto que o filósofo fala é produto do esquecimento do ser enquanto inacessível ao pensamento calculador. Calcular, fazer ciência, contemplar a natureza como um fundo inesgotável de reservas

682 RÜDIGER, 2008.

683 RÜDIGER, 2008.

684 RÜDIGER, 2008, p. 161-176.

685 STEIN, 2002, p. 63-68.

para ser transformado, é onde Heidegger situa o deserto⁶⁸⁶; tal fato representa a multiplicação dos entes visando alcançar “*o mais alto nível de vida do homem; ou a organização de um monótono estado de felicidade de todos os homens, que simplesmente é a satisfação de necessidades*”⁶⁸⁷. A desertificação representa o império em que se multiplicam os entes que encobrem o ser. É por isso que a inversão do pensamento do filósofo versa acerca das circunstâncias do homem no planeta. Pensar o esquecimento do ser na era da técnica, diz Heidegger, é o apelo para que se preserve no próprio modo de acontecer do ser humano, não apenas o limite, mas um modo de ser que tende a encobrir a sua condição de finitude, pela infinita multiplicação dos entes. Este pensamento, portanto, não é um pensar que pretende avaliar as perdas e os prejuízos do infinito calcular da ciência e da técnica. O que se celebra, efetivamente, é o ameaçador que consiste em que ainda não se pense o que dá o que pensar, isto é, a desertificação como multiplicação dos entes.

Verificou-se o processo de destruição da possibilidade das mãos, enquanto a dissolução do mundo prático descrito na ontologia fundamental de “Ser e Tempo”. A armação tecnológica na disposição do meio implica a perda da experiência originária da vivência histórica dos entes pelo homem. Para a metafísica, o ser humano fala porque pensa, para Heidegger, todavia, o ser humano pensa porque fala; e essa forma de pensar liga-se ao uso da mão. A técnica ao fulminar com o modo prático de ser-no-mundo, acaba com a significatividade característica do homem em sua relação com os entes. Nas palavras do filósofo:

Nós procuramos aqui aprender a pensar. Talvez o pensar também seja apenas algo semelhante a construir uma moldura. De qualquer modo é uma obra (-da mão). Com a mão ocorre um modo próprio de destinar. A mão, segundo a representação

686 STEIN, 2011, p. 162.

687 STEIN, 2002, p. 65.

comum, faz parte do organismo de nosso corpo. Mas, a essência da mão nunca pode ser determinada como um órgão de apreensão corporal ou ser a partir dele esclarecido. Órgãos de apreensão possui, por exemplo, o macaco, mas ele não possui mão. A mão se distingue infinitamente, isto é, através de um abismo de essência, de todos os órgãos de apreensão: munhecas, garras, presas. Só um ser que fala, isto é, que pensa, pode ter uma mão e, no uso dessa mão, realizar obras da mão (...). Todos os gestos da mão, em toda parte, atravessam a linguagem e, da maneira mais pura, o ser humano fala enquanto faz silêncio. Contudo, somente à medida que o homem fala, ele pensa; e não de modo inverso, como a metafísica ainda opina. Cada movimento da mão, em cada uma de suas obras, se sustenta através de algo que se expressa no elemento do pensar. Qualquer obra da mão se apoia no pensar. É por isso que o pensar mesmo é a mais simples e a mais difícil profissão (manu-fatura) do ser humano, caso em alguma época ele ainda queira ser realizado⁶⁸⁸.

A “tecnificação das mãos” implica o não acontecimento do fenômeno originário de mundo. Acarreta o esquecimento do ser, a partir da era moderna, pois ao não operar mais na compreensão do ser, o homem deixa de estabelecer a relação de conhecimento originário dos entes como instrumentos e, deste modo, conhecer verdadeiramente aquilo que existe.

688 Heidegger apud STEIN, 2002, p. 12.

Zuhandenheit

para alimentar: hashi ou garfo
para matar: revólver ou flecha no arco
para desenhar: traço ou entalho
para guardar: ânfora ou tarro
para soar: violino ou chocalho
para cortar: serra ou machado
em todas as culturas de todos os povos de todos os tempos
o regular tamanho da mão em seus movimentos:
mais universal que a Razão e seu cogito, ergo sum
nos trabalhos da mão, nosso Mínimo Músculo Comum.
(Marcus Fabiano Gonçalves, “O Resmundo das Calavras”.)

REFERÊNCIAS

BALOD, Flavio Costa. O cuidado e o carecer - A co-originariedade entre os existenciais de Ser e Tempo. In **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 2, Jun. 2006, p. 17-27.

BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, sem data.

CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 7, n. 1, Jun. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 4, n. 1, jun. 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai 2012.

DOS REIS, Róbson Ramos dos. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. In **Revista Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 11, n. 3, Set.-Dez. 2010, p. 225-243.

..... A dissolução da ideia da lógica. In **Revista Natureza humana**. [online]. São Paulo, v. 5, n. 2, 2003, p. 423-440.

..... Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - parte II. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 12, n. 2, 2010 . Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 Mai. 2012.

..... O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 Mai. 2012.

FANTON, Marcos. Ser-no-mundo, ciência e técnica: uma leitura d'a pergunta pela técnica a partir de Ser e Tempo. In **Revista Intuitio**, Porto Alegre, v 1, n. 2, Nov. 2008, p. 249-256.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. O último homem e a técnica moderna. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 1, n. 1, jun. 1999. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 Mai. 2012.

GUTIERREZ, Carlos. Ética y hermenéutica. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 2, n. 2, dez. 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302000000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

HEBECHE, Luiz. **Remissão e Sinal**: ensaio sobre ser e tempo. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/remissao.pdf> Acesso em: 23 Mai. 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanismo**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Disponível em: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm> Acesso em: 23 Mai. 2012.

..... O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(1), p. 71-81.

..... Sobre a essência da verdade In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(2), p. 121-135.

..... Tempo e Ser. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(3), 205-219.

..... **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011.

..... **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

..... **Ensaio e conferências**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

----- . **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000.

----- . **Nietzsche**. Volume I. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007.

----- . **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

----- . **Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

----- . **Ser y Tiempo**. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. Martin Heidegger e a Técnica. In **Scientia e studia**. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 369-374.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. In **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série III, v. 6, n^o 2, 1996, p. 107-138.

LOPARIC, Zeljko. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. In **Natureza humana**. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: 30 Mai. 2012.

LOPARIC, Zeljko. Origem em Heidegger e Winnicott. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 9, n. 2, dez. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

LYRA, Edgar. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. In **Natureza humana**, São Paulo, v. 5, n. 1, jun. 2003. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: 30 Mai. 2012.

MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano: o desenvolvimento das indicações formais**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PUCRS, 2011.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Piaget, 2001.

RODRÍGUEZ, Ramón. El lenguaje como fenomenologia. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaio sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(1), p. 94-110.

----- . Filosofia y Conciencia histórica. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaio sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(2), p. 11-36.

----- . Historia del ser y filosofia de la subjetividad. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaio sobre Heidegger. Madrid: Editorial Trotta, 1996(3), p. 37-51.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto alegre: Edipucrs, 2008.

----- . O pós-humano: episteme, senha e sentido. In **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto alegre: Edipucrs, 2008, p. 161-176.

----- . **Martin Heidegger e a questão da técnica**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

RUSSEL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1959.

SILVA, Jayme Camargo da. Notas Introdutórias sobre a manualidade-do-mundo em Ser e Tempo (*Zuhandenheit*) In **Revista Sessões do Imaginário**, Porto Alegre, v. 14, n. 21, Ago. 2009, p. 26-29.

SILVA, Juremir Machado da. De Heidegger a Baudrillard: Os Paradoxos da Técnica. In **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 13, 2000, p. 155-162.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

_____. **Antropologia Filosófica: questões epistemológicas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

_____. **Compreensão e finitude** – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. **Nas proximidades da antropologia**. Ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Unijuí, 2003.

_____. **Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger**. Ijuí: Unijuí, 2011.

_____. **Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: Unijuí, 2002.

_____. A filosofia como sintoma. In **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2008(1), p. 15-25.

----- . Compreensão e Racionalidade nas ciências humanas, in **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2008(2), p. 59-69.

----- . Paradigma e Racionalidade: das Teorias da Consciência ao Mundo Prático. In **Racionalidade e Existência**. O Ambiente hermenêutico e a ciências humanas. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2008(3), p.121-126.

----- . Considerações em torno dos aspectos “pragmáticos” do conceito de verdade na obra de Martin Heidegger até 1930. In **Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre Vol. 14, 1990.

----- . **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

----- . **Uma breve introdução à filosofia**. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

----- . **O fim da modernidade** - Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. **Fenomenología de La Vida Fáctica**. México D.F.: Plaza y Valdes Editores, 2004.

ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

WU, Roberto. A ontologia da *Phronesis*. In **Revista Veritas**, v. 56, n. 1, Jan.-Abr. 2011, p. 95-110.

