

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

JAYME CAMARGO DA SILVA

**SOBRE A “TECNIFICAÇÃO DAS MÃOS” (*Zuhandenheit*): uma
leitura do esquecimento do ser na era da técnica**

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre
2012

JAYME CAMARGO DA SILVA

**SOBRE A “TECNIFICAÇÃO DAS MÃOS” (*Zuhandenheit*): uma
leitura do esquecimento do ser na era da técnica**

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

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre
2012

JAYME CAMARGO DA SILVA

SOBRE A “TECNIFICAÇÃO DAS MÃOS” (*Zuhandenheit*): uma leitura do esquecimento do ser na era da técnica

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

Aprovada em _____, de _____ de 2012.

BANCA EXAMINADORA:

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

Prof. Dr. Jorge Antonio Torres Machado - PUCRS

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva – FAMECOS/PUCRS

Para as mulheres da minha vida:
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

RESUMO

A presente dissertação tratará do problema filosófico do conhecimento originário. Inicialmente abordará o como temos acesso às nossas vivências no cotidiano. Em um segundo momento discutirá os efeitos da técnica (tecnologia) no processo de conhecimento envolvido nestas vivências. Tematizará essa relação “acesso às vivências – Técnica” a partir de como *manuseamos* a nossa existência neste processo. Para tal, utilizará como matriz teórica o pensamento do filósofo Martin Heidegger. Em se tratando de um trabalho em filosofia, estabelecer o paradigma significa definir o método do trabalho. Identificamos a temática com o desenvolvimento da filosofia heideggeriana. Heidegger investiga, nas *primeiras lições* até Ser e Tempo (1927), acerca do modo como o ser humano vivencia originariamente o conhecimento. Seu horizonte fundamental nesses escritos é dar um passo atrás na relação sujeito-objeto enquanto relação fundadora do conhecimento. O ponto culminante desse desenvolvimento é a questão da manualidade-do-mundo em Ser e Tempo. Tal noção é a responsável por demonstrar que no âmbito ateorético originário através do ser-em de nossa existência não há separação entre sujeito e objeto. No referido contexto, é bem verdade, não há falar em sujeito e objeto. Heidegger está trabalhando com o *Dasein* ao descrever a existência do homem no vivenciar as vivências. Um objeto predicável qualquer, antes de ser sujeito ou objeto de uma predicação é um ente à mão do *Dasein*. Isso significa ser um instrumento histórico do *Dasein* vivenciar as ocupações da época histórica em que está existindo. Logo, como ganho de Ser e Tempo, o filósofo elaborou o tempo (temporalidade – *Zeitlichkeit*) como o sentido do ser. A virada no seu pensamento significa passar a investigar a temporalidade como abertura do ser em geral. Abandona-se o ser como conceito transcendental – mesmo enquanto manual do *Dasein* – para se pesquisar 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 designaram como cada época na história do ocidente teve *acesso* à realidade. Com a vontade de poder nietzscheana o homem chega à técnica moderna. Ela se torna o princípio com o qual se dá o acesso ao conhecimento. Esta dissertação demonstrará o fenômeno da “tecnificação das mãos” como consequência da era da Técnica no modo de acesso originário ao conhecimento.

Palavras-chave: Heidegger, conhecimento, manualidade, Técnica.

ABSTRACT

The present dissertation will concern about the philosophical problem of originary knowledge. At first, it will raise questions about 'how do we have access to our experiences on everyday life'. Later, it will discuss the effects of techniques in the process of knowledge concerned on these experiences. It will thematize the relationship between 'access to the experiences' – technique' from the way that we handle our existence in this process. To achieve such an investigation, it will purpose the Martin Heidegger's thought as a theoretical basis. Since we work on philosophy, we will have to present this philosophical paradigm, i.e., defining our method – the development of heideggerian philosophy. Heidegger thinks about this way on which the human being lives originally the knowledge, since on his first lectures until *Being and Time* (1927). His objective on these writings is coming back on this relationship subject-object as a relationship which underlies every knowledge. The issue of 'readiness-of-hand' on *Being and time* is the culmination of this development. This notion claims that there is no such a distinction between subject and object in the a-theoretical and originary scope of *Being-In*. On this context, there is no subject or object. Heidegger is working on *Dasein* by describing the existence of man that lives the experiences. Any predicable object is ready-to-hand to *Dasein*, before the possibility to being an object or a subject. It means that this object is a historical equipment (*Zeug*) of *Dasein* on living the manners of his historical age. The turing point on his thought is to investigate the temporality as openness to *Being* generally. We let go the idea of *Being* as a transcendental idea – even as a ready-to-hand of *Dasein* - to reach the time as an historical openness. Heidegger initiates to understand the history of the Western Civilization from the openness of age on which each metaphysical idea became possible. Ideas, substantia, cogito, ego transcendental and will to power are the ideas that define each age on its 'access to reality'. The nietzschean's will to power, the men come to modern technique. The technique becomes the north to where every knowledge walks to. This dissertation will present the phenomena of 'technification of hands' as a consequence of this technical age on its originary access to knowledge.

Key- Words: Heidegger, knowledge, ready-to-hand, technique.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: QUESTÃO DE MÉTODO E PLANO DA INVESTIGAÇÃO.....	01
2. HEIDEGGER I – “SER E TEMPO” E O SENTIDO DO SER ENQUANTO MANUALIDADE-DO-MUNDO (ZUHANDENHEIT).....	10
2.1. Horizonte teórico de Ser e Tempo.....	10
2.1.1. <i>Da-sein</i> : um ente especial via (pré)compreensão do ser.....	14
2.2. O <i>Da-sein</i> e sua constituição existencial.....	22
2.2.1 Os existenciais como indicações formais.....	25
2.3. O Ser-em como ocupação do <i>Da-sein</i> e a mundanidade do mundo em geral.....	29
2.3.1 O Ser-em como ocupação do <i>Da-sein</i>	29
2.3.2 Mundanidade do mundo – a obra mundo.....	36
2.3.3 remissão e instrumento sinal.....	40
2.4. Mãos à obra do mundo: sobre a manualidade-do-mundo (<i>Zuhandenheit</i>).....	46
2. 4. 1. Da verdade da proposição à verdade da mão.....	49
3. HEIDEGGER II – DA VIRADA (<i>DIE KEHRE</i>) NO CAMINHO À QUESTÃO DA TÉCNICA.....	56
3.1. A temporalidade como sentido do ser e a necessidade da inversão (<i>Kehre</i>) na interrogação (Ser e tempo → Tempo e ser)	56
3.2. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.....	64
I.....	66
II.	70
3.3. A questão da Técnica.....	78
3.3.1 <i>Techne</i>	78
3.3.2 Técnica como abertura de época (história e metafísica).....	86
3.3.3 A essência da técnica.....	95
3.3.3.1 <i>Ge-stell</i> como sentido.....	95
4. SOBRE A “TECNIFICAÇÃO DAS MÃOS”: O ESQUECIMENTO DO SER NA ERA DA TÉCNICA (CONSIDERAÇÕES FINAIS).....	105
REFERÊNCIAS.....	116

1. 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 o método com o qual se está operando os conceitos utilizados significa esclarecer qual o horizonte que confere sentido para tais conceitos. Portanto, o método é por excelência o tema da filosofia, sendo verificável esse movimento a partir de Descartes. Heidegger estrutura 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, colocado 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; visto que coloca a pergunta pelo ser, isto é, de algum modo já se relaciona com o ser ao lhe colocar 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 tema por excelência da epistemologia)⁵, porém é uma característica de um determinado modo de ser, a saber, o (do) homem. As vivências desse ente especial são *ateoréticas* no sentido de não mediadas pela consciência. Ora, o pensamento não se ocupa com a vivência, na medida em que está ocupado em sintetizar os objetos da realidade

¹STEIN, 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.

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

³HEIDEGGER, 1998, p. 58.

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

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

da vivência. O modo de acesso hermenêutico fenomenológico opera uma recolocação das perguntas filosóficas. Tais perguntas são herdadas da tradição, entretanto, as respostas não o são, pois essas passaram por alto pelo âmbito ateorético das vivências do *entorno* da vida dos homens.

Heidegger falará do homem como *Dasein*, termo alemão que expressa o fato do existir no vivenciar concreto 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 tem como 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 como tal são o método de acesso à vida fáctica⁷. Voltar a filosofia à significatividade das vivências da vida (e não mais a objetualidade da realidade) significa realizar uma redução fenomenológica hermenêutica⁸. Eis o primeiro passo do método fenomenológico hermenêutico.

O método da investigação filosófica enquanto fenomenologia hermenêutica deixa ver algo. Assim, aos 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* se acham 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

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 fática’ 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.

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

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

⁹YAÑEZ, 2004, p. 139.

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 teoricamente pela tradição filosófica; significa, porém, exatamente o ponto de partida ateorético, desenvolvido a partir do conhecimento pré-teorético originário envolvido.

O 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 interpela. Ora, falar se origina no grego antigo e lá se expressava com o termo “*Legein*” (logos) e significava *mostrar-se*¹¹. Heidegger observa que no “*Legein*” se obtém 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 princípios¹². Desde os gregos a apreensão dos princípios se denominou “*Categoriein*” (categorias). O mostrar-se que ocorre mediante o logos¹³ é, pois, um mostrar-se das categorias¹⁴. 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 teoricamente, 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 ontologia¹⁵. 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 nele a vida mesma se interpreta em suas estruturas categoriais, daí melhor denominá-lo como *re-construção*¹⁶.

A construção redutiva se faz acompanhar pelo terceiro momento do método de acesso,

¹⁰YAÑEZ, 2004, p. 152-154.

¹¹HEIDEGGER, 1998, p. 55-57.

¹²HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011 p. 126-127.

¹³HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: forense universitária, 2003, §72, p. 348-381.

¹⁴YAÑEZ, 2004, p.177.

¹⁵Sobre 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.

¹⁶YAÑEZ, 2004, p. 158-159.

a *destruição*¹⁷. Essa não é nenhum momento trazido de fora, visto que se justapõe aos dois momentos já delineados. No método fenomenológico o avançar da articulação se dá com a ajuda de uma destruição crítica das objetivações, que sempre estão prontas para colocar-se nos fenômenos. A destruição crítica das objetivações significa uma reconstrução crítica dos conceitos tradicionais¹⁸. Toda a reflexão filosófica tem conceitos como ferramentas e como tais são herdados. Assim, expressamente ou não já estão determinados teoricamente. Tratar com conceitos é já uma objetivação e conduz a uma pressuposição filosófica. Tal modo de ver os conceitos se enquadra no âmbito teórico e manifesta a hegemonia do teórico. Essa se estabelece ao considerar os conceitos como ferramentas da filosofia. Daí a tradição filosófica acordar que todo o conceituar é, de início, objetivar; e neste sentido os conceitos são vistos como meras objetivações. 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 tematizar a vida em termos filosófico-originários estão já carregados teoricamente (sujeito, consciência, eu, pessoa), então devem ser reconstruídos criticamente. Luminosas as palavras do filósofo:

Pertence necessariamente à interpretação conceitual do ser e de suas estruturas, isto é, a construção redutiva 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.¹⁹

Portanto, a tarefa concreta da destruição pode ser expressa em duas proposições: a) se colocar 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 sintetizar as proposições “a e b”, apontando que o papel necessário da destruição se coloca em seu acessar a esfera originária da vida. A tradição filosófica, em sua pretensão de acessar a vida, só conseguiu realizar em termos objetivos e não em termos de *execução*. A compreensão

¹⁷“Como todo conocedor de Heidegger sabe, la idea de una ‘destrucción de la historia de la ontología’, de un 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 ciertamente de Husserl -, de forma que el sentido originario del §6 – ‘el cometido de una destrucción de la historia de la ontología’ – es un momento del §7 – ‘el método fenomenológico de la investigación’-; así lo vemos explícitamente expresado en el curso Los problemas fundamentales de la fenomenología, del semestre de invierno de 1927”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 38.

¹⁸PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Piaget, 2001, p. 162. Sobre a fenomenologia como crítica histórica, HEIDEGGER, 2012, p. 83.

¹⁹HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000, p. 48.

executante da vida fáctica depende de a cada vez ser descoberto e irrompido o teórico e sua hegemonia²⁰. Assim, segundo Heidegger, mediante a destruição crítica é destacado o compreender como sentido de execução. Pode-se caracterizar a *destruição* como uma reconstrução de um estado de interpretação da vida que a sustenta inicialmente e que já não pode ser inteiramente erradicado, pois é um elemento da experiência fáctica da vida. Ora, a experiência concreta da vida humana se revela como *histórica*. Portanto, o modo da vida mesma se mostra 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. 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.²¹

História deve ser entendida em relação com o modo de realizar-se a vida mesma. A possibilidade da *destruição* depende do caráter histórico fundamental da vida fáctica (concreta). Essa se realiza originariamente de forma histórica. Desse modo, a destruição tem como tarefa principal a penetração metódica que ocorre como crítica histórica. Neste sentido o filósofo designará a investigação filosófica (fenomenologia hermenêutica) como conhecimento histórico, pois põe em destaque o caráter histórico da vida. Portanto, no método fenomenológico hermenêutico, a história é um elemento determinante significativamente para o problema das categorias. Senão vejamos o caminho do argumento: 1) pergunta pelo ser → 2) pergunta pelo ser da vida (fáctica) → 3) pergunta pelas categorias²². Logo, a destruição como pôr em destaque o histórico constituinte ligado diretamente com a problemática categorial. “A história aqui não é entendida como ciência historiográfica, senão como *conviver vivo, como estar familiarizado da vida consigo mesma e com seu cumprimento. (...)*”

²⁰“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.

²¹Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p.174.

²²“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 estranho a própria vida, como se topassem com essas vindas de fora; ao contrário, é precisamente um modo todo próprio, onde a vida vem a si mesma”. HEIDEGGER, 2011 p. 101.

A história é algo que somos nós mesmos.”²³

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. Essa, o vivenciar originário enquanto vivenciar o entornante, não possui nenhum *eu* destacado, senão que o *eu* vive no vivenciado. Eis uma importante diferença entre Heidegger e Husserl,²⁴ na medida em que na fenomenologia heideggeriana o *eu* de entrada não tem suas vivências à vista, senão que as vive; ou seja, no modo de acesso hermenêutico as vivências permanecem vivências vividas.

Heidegger se refere à fenomenologia somente ao seu princípio fundamental ou máxima de investigação, a saber, *às coisas mesmas*. Esse princípio é tomado de um modo radical pelo filósofo, isto é, em um modo ateorético. Nosso autor se mantém na fenomenologia não quando o termo nomeia uma figura reflexiva ou transcendental, senão apenas enquanto princípio de todos os princípios. Assim, a fenomenologia reflexiva/transcendental não pode descobrir a esfera originária ateorética da vida, na medida em que seu tema é a vida da consciência (âmbito teórico). Já 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. Assim, *Hermenêutica* significa o modo préteorético em que é interpretada a fenomenologia. *Hermenêutica* em grego antigo é “*Hermeneuein*” e significava *fazer saber/comunicar*.²⁵ 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 ateorético. E assim se mostra como um *logos* hermenêutico²⁶.

Em suma, o modo concreto de entender o acesso é determinado pelos adjetivos HERMENÊUTICO e FENOMENOLÓGICO²⁷. E tal indica 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. Podemos tirar de “a”, “b” e “c” que em Heidegger a um processo unitário entre o modo de tratamento do fenômeno e o método de acesso, ou seja, no trato com o fenômeno da vida esta se faz acessível. Portanto, na estrutura

²³YANEZ, 2004, p. 174.

²⁴Sobre a diferença entre Husserl e Heidegger em PÖGGELER, 2001, p. 70-79.

²⁵HEIDEGGER, 1998, p. 60.

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

²⁷“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.

do modo de tratamento do fenômeno se encontra o método de acesso, a saber, redução, reconstrução e destruição. Essa é a forma de tratar o fenômeno da vida que faz com que ela seja expressamente tematizada em si mesma.

Delineada as linhas gerais do método, nos cabe mostrar o que ele estrutura nas páginas que seguem, isto é, dar uma visão do todo do presente escrito. Nosso problema filosófico em pauta é a questão do conhecimento e as circunstâncias envolvidas em 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 se dá 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 a concreção do 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 esse modo de ser, partindo de sua pré-compreensão do ser, como também a 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, 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 Anzuegg*). 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 sua estruturação enquanto 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 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 da conexão entre tais conceitos resultará expresso o fenômeno da manualidade-do-mundo, enquanto o núcleo do âmbito ateorético das vivências e do

conhecimento originário dos entes. Em seu subitem “2. 4. 1. *Da verdade da proposição à verdade da mão*”, posicionaremos o fenômeno das mãos como a superação da relação sujeito-objeto enquanto base do conhecimento; descreveremos, também, o caráter derivado de 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 → 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*”, no qual refletiremos o princípio epistemológico dos escritos do “Heidegger II”, na medida em que nele está 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 partirá do 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 a essência da técnica como não sendo técnica, bem como a sua *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, derivada do fenômeno que cunhamos o nome “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 → 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”.

2. 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 ocidental²⁸. 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 questão²⁹. Heidegger pensa a história da filosofia ocidental como metafísica onto-teo-lógica. Sua pergunta reitora – qual 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. 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 existência³⁰.

A questão metafísica acerca da entidade dos entes tem como ponto de partida a estrutura do homem como animal racional³¹. 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. 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, no qual o “DA” significa a abertura do ser em geral; e o “SEIN” significa a

²⁸HEIDEGGER, 1998, p. 34.

²⁹HEIDEGGER, 2012, p. 9.

³⁰STEIN, Ernildo. **Nas proximidades da antropologia**. Ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p 35.

³¹HEIDEGGER, 1998, p. 73. Aponta Casanova que “Através de uma desconsideração completa do caráter existencial 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-ai”. 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.

existência como modo de ser do homem. Destaca-se que o ser como existência está aberto à relação com o ser em geral. 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 se mostra como a analítica preparatória do *Dasein* que compreende ser³².

A análise da existência humana possibilita que a obra seja referida como uma analítica existencial. Denota-se nesta referência o diálogo com Kant, o qual concebeu a Crítica da Razão Pura como uma analítica transcendental³³. Muito embora a descrição da analítica existencial produza fascínio nos leitores de Ser e Tempo, é importante elucidar que o fundamento da obra de fato é esclarecer a questão do sentido do ser. Heidegger dispõe a pergunta pelo ser em sua pertença à essência do homem³⁴. Esse princípio é o fio condutor para a compreensão dos textos heideggerianos, isto é, o fundamento do programa filosófico de Heidegger em seu conjunto³⁵. Essa referência será analisada na segunda parte dessa dissertação, onde sustentaremos a continuidade na interrogação heideggeriana pós-*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 desse 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.

Destacamos acima que a metafísica ontoteológica tem como horizonte de investigação a entidade dos entes a partir da concepção de homem como animal racional³⁶. Logo, busca

³²HEIDEGGER, 1998, p. 67-68.

³³Sobre 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.

³⁴“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.

³⁵YÁÑEZ, 2004, p. 35.

³⁶“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

descrever a constituição dos objetos da realidade partindo da análise de sua relação com os sujeitos constituintes. Classicamente se nomeia essa relação como relação sujeito-objeto³⁷. Essa base epistemológica foi 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 teórica; ou seja, desenvolveu-se em um nível predicativo do que pode ser enunciado verdadeiramente nas descrições feitas acerca do conjunto do existente. Heidegger dá um passo atrás e recua à pergunta da entidade dos entes à pergunta pelo ser destes entes, a saber, investiga o âmbito préteórico não descoberto. Não descoberto enquanto não expresso pela metafísica, como também enquanto inacessível a partir da dimensão predicativa (por ser meramente semântico-formal).

Heidegger trará como horizonte de investigação o âmbito antepredicativo que se notabiliza por não ser uma derivação teórica do caráter de coisa dos entes. O âmbito antepredicativo se mostra como ateórico, pois carrega consigo o vivenciar as vivências da vida que constituem o cotidiano dos homens. 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 prático³⁸. Dessa forma, o acesso a essas vivências não é possível a partir da 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. Heidegger aponta como tal o âmbito originário da vida. E como a questão que está em jogo é a questão de um conhecimento originário, determina esse

ainda: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 63

³⁷RUSSEL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1959, p. 119-135. Neste sentido, também anota Heidegger que: “§17. Mal-entendidos. 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.

³⁸“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, 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.

conhecimento como a *ciência originária*. A fenomenologia hermenêutica é a obtenção do âmbito originário da ciência originária. 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*³⁹.

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. 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. 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, tem-se que a noção de filosofia no primeiro Heidegger é *ciência hermenêutica préteórica*⁴⁰.

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 sentido⁴¹. Isto é, qual 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 algo imutável, como também que o mundo dos fatos puramente psíquicos caracteriza-se como afetado 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 consciência⁴². Heidegger sabia também ser a vida da consciência caracterizada pela temporalidade e pela historicidade⁴³. Dessa forma, não poderia fundar a validade objetiva das categorias na consciência, à medida que essas 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.

A tarefa heideggeriana, estabelecer o vínculo entre a essência histórica do espírito

³⁹Yañez, 2004, p. 49.

⁴⁰Yañez, 2004, p. 49.

⁴¹STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto alegre: Edipucrs, 2011, p. 172.

⁴²VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 10.

⁴³STEIN, 2011, p. 64-65.

vivente – subjetividade puramente empírica – e a validade intemporal da lógica⁴⁴. De suma importância esse horizonte, na medida em que fundamental à teoria da verdade um definitivo esclarecimento metafísico-teleológico da consciência. Ao realizar esse questionamento, Heidegger já sinaliza para o fato 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. A historicidade constitutiva da consciência impedia que o filósofo resolvesse o problema do sentido do ser através da irrealidade da pureza transcendental. Heidegger exclui a possibilidade kantiana de um sujeito puro do conhecimento, uma vez que a historicidade se vincula à efetividade da existência. A vida da consciência como historicidade implica um conceito de temporalidade imanente ao homem e irreduzível ao conceito de tempo das ciências físicas⁴⁵. Heidegger identifica através dela a temporalidade como o sentido da inquietude das estruturas constitutivas do homem⁴⁶. Elabora o vínculo entre *historicidade* do espírito vivente e a *facticidade* concreta da vida.⁴⁷

2.1.1 *Dasein*: um ente especial via (pré)compreensão do ser

As ciências têm a propriedade de se comportarem como um modo 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*⁴⁸

⁴⁴Observa 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.

⁴⁵“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.

⁴⁶“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.

⁴⁷VATTIMO, 1996, p. 15. Conferir também, PÖGGELER, 2001, p. 50.

⁴⁸Optaremos por não traduzir o termo *Dasein*, na medida em que denomina um importante conceito da filosofia

(ser-aí). O *Da-sein* possui outros modos de ser que não apenas o de realizar investigações científicas, pois o homem em seu existir acontece de diversos modos. Heidegger justifica a especialidade do *Da-sein* a partir de sua pré-compreensão do ser. Essa se revela no fato do homem *utilizar* o ser mesmo sem saber qual 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 significa⁴⁹. 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 restaria preso na pressuposição destacada.

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). Tal aspecto conduz Heidegger a afirmar que o *Dasein* é o ente que sempre está na *diferença ontológica*⁵⁰. Nas palavras de Heidegger, “*a compreensão do ser é uma determinação do ser do Dasein*”⁵¹. 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. O círculo hermenêutico é o teorema que explicita a compreensão de ser pelo *Dasein* e o seu consequente acesso aos entes. O *Dasein* pela compreensão inaugura uma circularidade que é desse modo uma circularidade hermenêutica⁵². 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 Stein⁵³.

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.

⁴⁹HEIDEGGER, 1998, p. 26; 29-31.

⁵⁰GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 92-93.

⁵¹HEIDEGGER, 1998, p. 40.

⁵²STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 50.

⁵³STEIN, 2003, p. 35.

A compreensão deve ser vista como intuição, isto é, como intuição compreendedora. Aponta Heidegger que “*todo compreender se concretiza na intuição*”⁵⁴. É a base para o desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica. Enquanto ponto de partida, a questão da (pré)compreensão do *Dasein* se revela 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 expressas. A apreensão se concretiza como compreensão, isto é, um compreender apreendedor. A apreensão é feita expressa e esse é o conceito de interpretação⁵⁵ 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*”⁵⁶. Esta passagem revela o núcleo do conhecimento fenomenológico em *Ser e Tempo*.

Aduz o filósofo que “*o ver para surge de um estar orientado em torno aos entes de um já estar familiarizado com o ente*”⁵⁷. 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. Se o *ver para* interpretador surge do estar orientado compreendedor, então a análise deve se dar sobre este último; visando esclarecer a passagem ao ver para, isto é, a denominada intensificação do compreender. 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*⁵⁸ 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 nele⁵⁹. Por exemplo, ao sair da cantina, ir para a 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

⁵⁴Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 147.

⁵⁵HEIDEGGER, 1998, p. §31.

⁵⁶HEIDEGGER, 1998, p. 172.

⁵⁷Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 149.

⁵⁸“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.

⁵⁹HEIDEGGER, 1998, p. 113.

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.

Anota Heidegger que “*vivendo em um entorno sempre e todas as partes me significa, tudo é mundano – munda*”.⁶⁰ Essa proposição heideggeriana revela que o que o filósofo chama de o entorno das vivências nas lições até 1927, data da publicação de *Ser e Tempo*, corresponderá à noção de mundo circundante (*Umwelt*)⁶¹. Ao analisarmos a mundanidade do mundo essa noção será melhor explicitada. 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. Em primeiro lugar não conhecemos as coisas por suas características, mas de início podemos tratar (operar) com elas. A familiaridade se constitui como a característica fundamental do trato. Voltando ao exemplo anterior, ao lermos o livro sobre a mesa da biblioteca, tratamos com coisas e não as percebemos; elas já nos são familiares e não 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. Em outro momento podemos separar estes itens e contemplar teoricamente como objetos do conhecimento.

Importante destacar que ao contemplar teoricamente as coisas do entorno já não são familiares e em certa medida nos são estranhas, distantes. O ver teórico cognoscitivo rompe com a familiaridade do trato. Esse rompimento implica em um processo desvividor⁶², o qual será expresso na última parte dessa dissertação enquanto uma consequência da era da Técnica. Ainda acerca da relação entre a familiaridade da compreensão e o seu fazer-se expressa na interpretação, destaca-se que a familiaridade enquanto caráter ateorético fundamental do compreender não se perde na interpretação. A interpretação é o modo no qual a compreensão se mantém determinante como tal. A familiaridade é interpretada e não simplesmente conduzida a um ter conhecimento⁶³.

O “ter-se a si mesmo” enquanto outra característica da compreensão revela que a

⁶⁰HEIDEGGER, 1998, p. 114-115.

⁶¹HEIDEGGER, 1998, p. 91-94. Conferir também: PÖGGELER, 2001, p. 56.

⁶²Sobre o “processo desvividor”, conferir YAÑEZ, 2004, p. 139-140.

⁶³YAÑEZ, 2004, p. 149-150. Conferir ainda HEIDEGGER, 2012, p. 70-71.

familiaridade com as coisas do entorno é sempre vivida por nós mesmos⁶⁴. O “si mesmo” e o “mundar” se mostram 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”⁶⁵. 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”. Como 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 teórico-cognoscitivo, como uma necessidade dialética, tampouco como autoconsciência⁶⁶. 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).⁶⁷

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) isto que é ganhado ou perdido é uma certa familiaridade do *Da-sein* consigo mesmo. Há diversos níveis dessa familiaridade mesmo que de início o *Da-sein* esteja familiarizado consigo mesmo. No item 3, “ganhado” refere-se a um nível originário que pode estar ocultado, perdido. Se o acento da familiaridade se encontra no si mesmo do *Da-sein*, então a vida é ganha. Se não é assim, então pode se falar de um perder-se. O ganhar ou perder da vida não deve ser confundido com viver e não viver. 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. Tal 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 uma familiaridade com seu mundo. Em suma, compreender pode ser expresso na fórmula → 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 teçam algumas

⁶⁴HEIDEGGER, 1998, p. 68.

⁶⁵Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 150-151.

⁶⁶YAÑEZ, 2004, p. 151.

⁶⁷Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 151.

considerações. O compreender mediante a familiaridade e o ter-se a si mesmo confirma o fato que Heidegger não está partindo da percepção – como na tradição metafísica⁶⁸; tampouco de um pôr entre parênteses – como no caso da redução husserliana⁶⁹. 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. A concepção de mundo em Husserl é uma concepção perceptiva a qual o autoriza a suspender a crença no mundo⁷⁰. O olhar suspendedor da fenomenologia reflexiva husserliana não permitiu que ele pudesse vislumbrar 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 suspendedor, senão que é 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 na interpretação de nexos de sentido. A interpretação não forma o compreender, na medida em que o compreender se desenvolve, se transforma na interpretação. 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”⁷¹. 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.

Temos sobre a interpretação que: 1) a interpretação é interpretação de nexos de sentido; a partir disto se dá, 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*. É importante destacar que a reconstrução interpretativa desvela as tendências dominantes da situação, as quais não devem ser

⁶⁸“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.

⁶⁹YÁÑEZ, 2004, p. 152.

⁷⁰RODRÍGUEZ, Ramón. El lenguaje como fenomenologia. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaio sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(1), p. 95-97.

⁷¹HEIDEGGER, 1998, p. 174-175.

entendidas em termos objetivos, ou seja, não se trata de nenhuma realidade objetiva. Tal condição se verifica na medida em que as tendências dominantes da situação devem ser vistas sempre de acordo com a significatividade.⁷² Essa é a razão pela qual Heidegger fala em 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”. Tais propriedades são caracterizadas como dominantes das situações do *Dasein*, pois o determinam a cada vez em sua correspondente situação⁷³.

O ser do *Dasein* como existência revela que não se pode pretender definir a sua *essência* a partir de um conteúdo quiddativo⁷⁴. Em cada movimento existencial está em jogo o próprio ser do *Dasein*, o que conduz Heidegger a dizer que o termo *Dasein* se constitui como pura expressão de ser. É denominada compreensão existencial (*Existenzielle*) a compreensão de si mesmo que o *Dasein* tem. O comportamento ôntico-ontológico imanente ao *Dasein*, se manifesta no fato que em sua própria existência, o *Dasein* tem a incumbência concreta de existir junto aos demais entes (“incumbência ôntica do *Dasein*”). Heidegger justifica o *Dasein* como o *a priori* da analítica existencial, pois não é possível voltar para trás 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.

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

⁷²YAÑEZ, 2004, p. 154.

⁷³Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 153.

⁷⁴Fundamentais 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.

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*.⁷⁵

Heidegger demonstra que há uma primazia ôntico-ontológica do *Dasein* que poderia nos conduzir a pensar que esse 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*. 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 ao modo mais próprio de ser do *Dasein* não só ter uma compreensão deste ser, mas também se mover constantemente em um estado interpretativo em relação ao seu ser. Há uma imediata interpretação pré-ontológica do próprio ser pelo *Dasein*. Entretanto, Heidegger ressalva que de modo algum tal concepção pré-ontológica do ser resta implicada como o adequado horizonte para a interpretação da constituição mais própria do ser em geral. 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)⁷⁶. Portanto, há um reflexo ontológico da compreensão do mundo sobre a interpretação que o *Dasein* faz de si mesmo.

A pergunta pelo ser implica como primeira exigência uma análise do ser do *Dasein*⁷⁷. Assim, a questão de obter a correta forma de acesso ao *Dasein* se torna 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 se mostrar em si mesmo e desde si mesmo. Isto significa que o *Dasein* deverá se mostrar como é imediata e regularmente em sua cotidianidade média (*Alltaglichkeit*). Isto é, descrever o *Dasein* como ele se dá imediatamente na vida cotidiana, previamente a qualquer teoria ou filosofia. Descrivê-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 média⁷⁸.

⁷⁵HEIDEGGER, 1998, p. 37.

⁷⁶HEIDEGGER, 1998, p. 39-40.

⁷⁷STEIN, 2011, p. 59.

⁷⁸HEIDEGGER, 1998, p. 69.

2.2. O *Da-sein* e sua constituição existencial

Os existenciais (*Existenzialen*)⁷⁹ 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 existência efetiva encontra-se perante um complexo de possibilidades. A essência do homem é poder-ser e poder-ser é sua possibilidade mais própria, ou seja, a sua existência.⁸⁰ 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. Essa será uma das implicações da analítica heideggeriana. Ao definir a essência do homem como poder-ser, a analítica existencial assim estabelece o conceito formal de existência⁸¹. 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.

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 vista como algo dado já que o seu modo de ser é o da possibilidade, pois o homem não existe como simplesmente presente. 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 possibilidades⁸². É diferente do conceito da tradição no qual existência significava simples presença; Heidegger designará

⁷⁹HEIDEGGER, 1998, p. 36. Importantes as 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.

⁸⁰HEIDEGGER, 1998, p. 67.

⁸¹HEIDEGGER, 1998, p. 79.

⁸²HEIDEGGER, 1998, p. 367

para tal o termo “*Vorhandenheit*”⁸³. A análise do ser do 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. 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. 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 (ateorética). Quando damos forma à taça, ou seja, a constituímos enquanto taça (*algo enquanto algo*), já compreendemos ao 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*. O homem existe na forma de projeto o que revela o seu originário modo de ser-no-mundo enquanto *transcendência* existencial aos entes da realidade⁸⁴.

Que a essência do *Dasein* consiste em sua existência significa para o *Dasein* ter-querer (*Zu-sein*)⁸⁵. Assim, o *Dasein* em sua essência “tem-que-ser” e tal 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*”⁸⁶. Que o *Dasein* tem que ser deve ser entendido como esta relação com o seu ser, isto é, como projeto⁸⁷. 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. Ao passo que sou, sou de tal modo neste “eu-sou” que devo comportar-me em meu ser com meu ser em modo executante. Este ter que comportar-me executoramente remete ao sentido de *ter-que-ser*

⁸³Coisa intramundana, meramente subsistente, ou, como a tradição metafísica concebeu – simplesmente presente. HEIDEGGER, 1998, p. 67.

⁸⁴Daí 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.

⁸⁵HEIDEGGER, 1998, p. 67.

⁸⁶HEIDEGGER, 1998, p. 35.

⁸⁷“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 historial”. CASANOVA, v. 4, n. 2, dez. 2002, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

enquanto estar projetado, estar lançado⁸⁸.

Então temos que a existência se revela 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. 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. 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 extática (afirmar-se ante 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. Esse poder diferenciar é a diferença ontológica⁸⁹. Heidegger esclarece que o fundamento possibilitador deste poder diferenciar é encontrado no fundamento da essência do *Dasein*, isto é, na transcendência no sentido de ultrapassar⁹⁰.

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. Só até que este movimento transcendental se realize 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 → reflete aquilo que ultrapassa, o transcendental, isto é, o *Dasein* mesmo; 2) PARA algo → é o para o que ultrapassa o *Dasein*, a saber, a abertura de ser; 3) ALGO → 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 ente⁹¹.

As vivências do entorno são compreendidas e isso significa que o homem enquanto

⁸⁸YANÉZ, 2004, p. 191.

⁸⁹STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença**: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 171.

⁹⁰BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, sem data, p. 71-73

⁹¹BLANC, sem data, p. 74.

Dasein executa (na prática) a sua existência. Assim, o *Dasein* em seu trato procurador descobre o ente como ente. Temos duas condições para que isto ocorra: a) abertura de ser deste ente – abertura horizontal ou horizonte; e b) movimento ultrapassador do existir – movimento transcendental ou transcendência. Transcendência e 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*. Esse horizonte é pensado por Heidegger como a copertença ontológica fundamental entre *Dasein* e ser⁹².

2.2.1 Os existenciais como indicações formais

No horizonte da descrição do *como* temos acesso às nossas vivências, faz-se importante destacar a relação entre fenomenologia, existenciais e indicadores formais (*Formall Anzwegg*). 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 tal relação⁹³. Dessa forma, a fenomenologia terá seu cumprimento enquanto descrição do âmbito possível e jamais de uma realidade acabada.⁹⁴ Será uma descrição do possível partindo da compreensão prática do ente que compreende ser. E assim será uma fenomenologia que tem um cumprimento como hermenêutica⁹⁵. Como manifestamos, tal ente é o *Dasein* e suas categorias são existenciais. Estes existenciais têm como modo de acesso a fenomenologia hermenêutica⁹⁶. São constitutivos do âmbito de descrição do possível que é o próprio *Dasein*. Uma das implicações dessa condição é a ressalva que o próprio Heidegger faz que os existenciais não *são* em número fechado como a tábua de categorias dos entes⁹⁷. A ontologia

⁹²BLANC, sem data, p. 75.

⁹³Para 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.

⁹⁴HEIDEGGER, 1998, p. 61 e HEIDEGGER, 2012, p. 86.

⁹⁵“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.

⁹⁶Conferir 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.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mai. 2012.

⁹⁷STEIN, 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.

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*. Assim, importante esclarecer o que são as indicações formais enquanto ferramentas da fenomenologia heideggeriana. As indicações formais se vinculam diretamente com o terceiro momento do método fenomenológico hermenêutico, a saber, a *destruição*⁹⁸. Essa, enquanto terceiro momento no acesso a vida, se revela como o momento assegurador da autenticidade dos conceitos filosóficos. As indicações formais, logo, 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. É nítida a contraposição com a tradição filosófica, pois nela o fundamento do conhecimento se dá como uma conceitualização geral atemporal. Daí Heidegger estruturar a sua descrição hermenêutica fenomenológica da vida fáctica no âmbito do particular e temporal/histórico. Essas são as condições que possibilitam ao filósofo ter na investigação uma apreensão radical do conhecimento e da formação de conceitos⁹⁹.

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*”¹⁰⁰. 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. Com relação aos objetos indicadores referidos em “b”, a sua subsistência indica a subsistência de outro. Logo, a confiança na existência de um é experimentada como o motivo para a crença da existência do outro (O1→O2). Constitui-se como uma unidade descritiva, ou seja, não podendo ser tratada

⁹⁸STEIN, 2020, p. 161.

⁹⁹MISSAGGIA, Juliana Oliveira **As origens do método heideggeriano**: o desenvolvimento das indicações formais. Dissertação. Porto Alegre, Pucrs. 2011, p. 68.

¹⁰⁰Husserl apud YAÑEZ, 2004, p. 121.

como uma relação fundante. Nos atos de juízo do indicar não há dois juízos codependentes, senão que constituem uma unidade de juízo e referem 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, temos o critério para interpretar o fato que há uma relação não significativa no sinalizar do indicar¹⁰¹.

O indicador somente pode sinalizar em direção a um outro. Diferentemente das expressões, que estão referidas ao objetual mediante o significado, pois que no *significado* se constitui a referência ao objeto. Para Husserl, o significado é um elemento teórico referido a um objeto. Este é o ponto, pois, da diferenciação com Heidegger, no que tange às indicações formais. Para Heidegger, o significado é a determinação préteórica da vivência do entorno. Destacamos acima que a indicação é a função de sinalizar que não contém nenhum significado, estabelecendo uma unidade descritiva que apenas expõe uma relação onde a subsistência de algo indica a subsistência de outro. Dessa forma, a indicação não contém 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*¹⁰².

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 vazio como sendo assim formal, tanto mais rico se torna, porque é tal que conduz ao concreto¹⁰³.

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,

¹⁰¹YAÑEZ, 2004, p. 121.

¹⁰²YAÑEZ, 2004, p. 123.

¹⁰³HEIDEGGER, 2011, p. 41.

ocorre a possibilidade e necessidade fática (prova de autenticidade) da indicação formal como método de início da interpretação existencial e categorial. Portanto, 1) o *Dasein* (vida fática) se mostra em um vazio no sentido de desorientação; 2) esse é um movimento fundamental da vida mesma que busca “orientação”; 3) neste 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 vida¹⁰⁴. Os termos indicam a direção do indicado. E isto pode ser só enquanto o “como”, já que no vazio somente é visto o “que” (ver fenomenológico dirigido ao “como” e não ao “que”)¹⁰⁵. 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*”¹⁰⁶.

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*”¹⁰⁷. Há certa ordem/região na formalização. Segundo o filósofo, essência/objeto podem ser vistos como regiões na formalização já que a referência se transforma em uma categoria 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; ¹⁰⁸ Heidegger enfatiza o caráter referencial dos conceitos filosóficos que se expressam como indicações formais¹⁰⁹.

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, se exclui por princípio o sentido próprio do executante. Heidegger questiona o fundamento ordenador do teórico e assim abre a possibilidade de um acesso executante à cotidianidade do *Dasein*. E tal corresponde à indicação formal, pois se orienta pelo executante e não pelo que contém. Temos, em suma, acerca da indicação formal que: 1) a explicação

¹⁰⁴HEIDEGGER, 2011 p. 147.

¹⁰⁵HEIDEGGER, 1998, p. 51

¹⁰⁶Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 116.

¹⁰⁷Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 118.

¹⁰⁸HEIDEGGER, 2011, p. 42.

¹⁰⁹Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 118-119.

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, ao seu “como” e ao 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. Tal é o horizonte do caráter referencial da indicação formal¹¹⁰.

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 humano. Ao estruturar a ontologia fundamental a partir dos referidos teoremas, Heidegger substitui 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) conhecimento¹¹¹.

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 está tratando do problema filosófico do conhecimento e parte da indagação pelo ser como a questão filosófica essencial. Assim, substitui a pergunta reitora da história da metafísica (qual a entidade dos entes) pelo questionamento do ser. Seu ponto de partida é a análise da existência compreendedora de ser – *Dasein* humano. Logo, a descrição fenomenológica hermenêutica do *Dasein* abre o ser como existência. No horizonte da constituição existencial do *Da-sein* 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

¹¹⁰YAÑEZ, 2004, p. 123-124.

¹¹¹“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.

(entorno). O seu delineamento é de suma importância para a descrição do âmbito 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 se apropria 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 este ocorrerá igualmente em forma préteorética. 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 vê a esfera originária do *Dasein* que havia sido passada por alto em toda a tradição filosófica ocidental e a eleva a um novo ponto de partida.¹¹²

Na vivência do entorno ocorre um compreender o *Dasein* (vida), o mundo e o entornado; o *Dasein* se pode compreender então como conhecedor de mundo, pois ao viver tratamos compreendendo as coisas, 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 tal ocorre como compreensão de nexos de significação. É essa a razão de não encontrarmos as coisas como objetos isolados, senão 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 compreensão¹¹³.

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 casos excepcionais”¹¹⁴. Logo, o teorético não é o primeiro na ordem do conhecimento, senão que é uma modificação da vida ateorética cotidiana. Heidegger destaca esse ponto em *Ser e Tempo* no §13, ao demonstrar o acesso e conhecimento teórico como um modo fundado do trato ateorético.¹¹⁵ A compreensão vivencial primária do vivenciar o entorno não está orientada em torno a essência do ser humano como animal racional¹¹⁶. Como já observamos, a concepção que Heidegger trabalha da essência do ser humano é como a compreensão existente de ser.

¹¹²YAÑEZ, 2004, p. 181.

¹¹³YAÑEZ, 2004, p. 181.

¹¹⁴Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 49.

¹¹⁵HEIDEGGER, 1998, p. 86.

¹¹⁶STEIN, 2011, p. 172.

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*.

No 2º capítulo de Ser e Tempo, Heidegger trabalha essa questão do ser-no-mundo em geral como a constituição do *Dasein*. Essa elaboração possui três aspectos fundamentais, a saber, 1) significa estar no meio das coisas intramundanas; 2) que o fenômeno deve ser hermeneuticamente 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*. Destacamos nesse ponto que a referência das primeiras lições do filósofo ao “entorno das vivências” passará a ser referido enquanto “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 dessa 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-mundo¹¹⁷.

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 ainda o fenômeno completo do ser-em como tal, análise que será desenvolvida no 5º capítulo de Ser e Tempo¹¹⁸. O exame parte de um caráter determinado do ser-em que neste caminho se mostra como o primeiro fenômeno, a saber, a constituição de ser do mundo circundante (vivência do entorno). Esta mostra em si um determinado modo de ser o qual Heidegger denomina de ser-em e é caracterizado como a familiaridade com o mundo circundante e suas coisas entornadas.

Temos assim que: 1) é destacado um caráter de ser a partir do fenômeno ateorético da vivência do mundo circundante do *Dasein*; 2) esse caráter se revela como a familiaridade com o mundo circundante; 3) mundo circundante enquanto totalidade de nexos significativos e as correspondentes coisas entornadas significantes; 4) esse modo de ser inicialmente descrito indica o modo em que nos encontramos de entrada no mundo e com as coisas intramundanas. 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

¹¹⁷HEIDEGGER, 1998, p. 79.

¹¹⁸HEIDEGGER, 1998, p. 155-200.

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* a análise inicial do ser-em é elaborada enquanto um exame do modo de ser da vivência ateórica do mundo circundante, no §15 Heidegger desdobra a constituição de ser do mundo circundante, ou seja, do vivido na vivência originária do entorno.

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 em 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*.¹¹⁹ 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*.¹²⁰ 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 estar-no-mundo já tenha se dispersado*”¹²¹. O homem em seus modos de comportamento cotidiano se relaciona com o mundo e com os entes intramundanos. Esses 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

¹¹⁹“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.

¹²⁰YANEZ, 2004, p. 183.

¹²¹HEIDEGGER, 1998, p. 83.

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-se¹²².

No *ocupar-se* do *Dasein* verificamos o modo próprio da vivência do mundo circundante, ou seja, o modo de ser do trato ateorético. Isso significa que tal é o modo peculiar em que o homem se comporta com respeito ao mundo em forma cotidiana¹²³. Destaca Heidegger 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)*”¹²⁴. Essa referência está no capítulo 6º de Ser e Tempo no qual o filósofo tematiza o cuidado como ser do *Dasein*¹²⁵. Essa 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, tem cuidado por seu ser a cada vez de seu ser-no-mundo e pelo 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 intramundanas¹²⁶.

Há uma relação entre o “estar entre” e aquilo no qual o ocupante “ser entre” se mantém. Essa 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 que cada ente intramundano ao estar em relação com o *Dasein* acontece enquanto um instrumento/ferramenta da ocupação. Na ocupação do *Dasein*, temos que: 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). 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

¹²²HEIDEGGER, 1998, p. 184.

¹²³HEIDEGGER, 2012, p. 90-91.

¹²⁴YAÑEZ, 2004, p. 184.

¹²⁵HEIDEGGER, 1998, p. 368.

¹²⁶“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 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.

existenciária enquanto o ocupar-se compreendedor de ser é de caráter existenciário¹²⁷ (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*”¹²⁸. 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 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. 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 e Tempo o filósofo denomina tal aspecto como “condição respectiva” (*Bewandtnis*)¹²⁹.

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 → condição respectiva” revela uma compreensão antecipadora de ser que precede e possibilita o encontro com os entes intramundanos¹³⁰. 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*”¹³¹. Logo, não basta detectar o caráter de instrumento em um instrumento particular, senão que é necessário ver que o instrumento singular pertence ontologicamente em um contexto de instrumentos.

Temos assim que 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*”¹³². O trato ocupante com este ou aquele instrumento se move já em uma compreensão do descobrimento do todo pragmático. Este todo é descoberto previamente

¹²⁷YAÑEZ, 2004, p. 185.

¹²⁸HEIDEGGER, 1998, p. 184.

¹²⁹HEIDEGGER, 1998, p. 110.

¹³⁰YAÑEZ, 2004, p. 186.

¹³¹HEIDEGGER, 1998, p. 369.

¹³²HEIDEGGER, 1998, p. 369.

o que significa já ser descoberto para o trato com este ou com outro instrumento. Esses dois aspectos 1) *descobrir previamente* e 2) *o todo pragmático/ todo condicional respectivo* tem como condição ocorrer só como um destacar a partir da totalidade condicional respectiva já aberta. Heidegger demarca a diferença entre: a) todo (*Ganzen*) e b) totalidade (*Ganzheit*). O todo reflete o contexto ôntico e a totalidade reflete a abertura do horizonte de mundo¹³³. 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. 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, senão 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; de outra banda, o descobrimento (prévio) a potência pré-predicativa dos entes não existentes, isto é, um caráter ontológico dos entes que não são *Dasein*¹³⁴.

No §18 de *Ser e Tempo* o filósofo cunhará a definição de mundo enquanto a totalidade das referências de sentido abertas no “Da” do *Dasein*. Neste 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 ao mundo são vividos no caráter da significatividade*”¹³⁵. A diferença entre descobrimento e abertura é uma consequência do ponto de partida hermenêutico exposto na vivência do mundo circundante. Essa diferença é uma figura da *diferença ontológica*, na medida em que na diferenciação entre descobrimento e abertura rege a diferença entre ser e ente.

¹³³YÁÑEZ, 2004, p. 186.

¹³⁴Importante 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.

¹³⁵HEIDEGGER, 1998, p. 113-114.

2.3.2 Mundanidade do mundo – a obra mundo

Heidegger na 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 descrever 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 instrumentos¹³⁶.

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”¹³⁷. 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 sentido de estar ocupado e assim se dá o seu ser-no-mundo. 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-para¹³⁸.

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. Neste ponto, rege a diferença entre existenciais e categorias. Enquanto os existenciais são os modos do *Dasein* ser-no-mundo (ser mundano), as categorias são propriedades do domínio de objetos do que pertence ao mundo intramundaneamente. A mundanidade do mundo enquanto estrutura do *Dasein* possibilita à compreensão da natureza desde o que é familiar ao *Dasein*, a saber, o mundo circundante (*Umwelt*). Na cotidianidade do *Dasein* a sua familiaridade com os entes ocorre enquanto entes intramundanos. Tal é a interpretação ontológica da mundanidade do

¹³⁶HEIDEGGER, 1998, p. 96.

¹³⁷STEIN, 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.

¹³⁸HEBEICHE, 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.

mundo. Importante ressaltar que essa familiaridade não é teórica, mas prática. É importante a distinção, pois o teórico implica a desmundanização do mundo¹³⁹.

Compreender a coisidade da coisa no cotidiano significa, portanto, 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”¹⁴⁰. Os instrumentos são o mais familiar (cotidiano) ao *Dasein*, pois que estão sempre à mão. Há uma correspondência entre a diversidade de ocupações e a diversidade de instrumentos. Essa correspondência tem como fundamento o fato do modo de ser do instrumento ser o ser do ente intramundano. É no manuseio dos instrumentos que Heidegger des-cobre 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 objetos¹⁴¹.

O que caracteriza a coisa não é o material de que é feita, porém o seu emprego para certos fins. A pergunta pelo que constitui um instrumento já pressupõe o seu domínio. O modo genuíno de um instrumento é o lidar com ele e tal é pré-temático. Se a familiaridade se dá com o uso, então o manuseio se revela como o modo de ser do instrumento. Assim, o manuseio caracteriza o “para-que” serve o instrumento. No cotidiano enquanto complexo conjuntural, a serventia de um instrumento se subordina à totalidade de remissões instrumentais que estão sempre dirigidas a uma obra (*Werk*)¹⁴². 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.

Heidegger denomina como circunvisão/circunspeção (*Umsicht*)¹⁴³ 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 o todo das remissões é constituída pela manualidade + materiais, sendo que esses últimos não estão à mão, porém à disposição do *Dasein*. Ainda com relação aos materiais da natureza é importante destacar que

¹³⁹HEIDEGGER, 1998, p. 97;130-131.

¹⁴⁰HEBEICHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 5.

¹⁴¹HEBEICHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 5.

¹⁴²HEIDEGGER, 1998, p. 97.

¹⁴³HEIDEGGER, 1998, p. 97.

no uso do instrumento se descobre o usado, ou seja, a natureza¹⁴⁴. A obra remete ao portador e ao usuário, pois seu modo de ser executada pertence ao mundo público. Nas complexas remissões públicas a ocupação “*descobre a natureza em determinada direção*”¹⁴⁵, 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, através do que está à mão na ocupação pode se explicitar o que é simplesmente dado.

Heidegger está operando com um conceito de mundo enquanto manuseio de instrumentos, isto é, diferente do conceito de mundo enquanto natureza (gregos)¹⁴⁶. O filósofo visa com esta operação explicitar aquilo que os gregos esqueceram no dirigir-se às coisas – explicitar os “pragmatas”. A partir da constatação que os entes mais próximos nas ocupações são os modos de lidar com os entes intramundanos, perguntamos: qual o ser destes entes?; o que é o mesmo que perguntar – como se dá 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. Isso significa passar do nível ôntico dos entes intramundanos para o ontológico. Anota Hebeche que “*o mundo se dá nas possibilidades ontológicas que o ser-á em suas ocupações já sempre tem*”¹⁴⁷. 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 inesperadamente tem fora de alcance

¹⁴⁴HEIDEGGER, 1998, p. 98.

¹⁴⁵HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 7.

¹⁴⁶“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-á. 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 utilidade. Sem desenvolvermos em detalhes, o ser-á 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.

¹⁴⁷HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 8.

àquilo que esteve sempre à mão e por alguma falta ou defeito já não pode ser utilizado para a sua tarefa de rotina. 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. Tal 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”¹⁴⁸.

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 (*Zuhandenheit*) → manuseio do instrumento X ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) → 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 contexto¹⁴⁹.

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. 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.

A *surpresa* não envolve instrumentos entre si, pois que 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

¹⁴⁸HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 9.

¹⁴⁹HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p.9.

dado interrompe a tarefa e nisto consiste a *surpresa*. Se o manual não se tornasse um ser simplesmente dado não haveria como desentranhá-lo. Observa Heidegger que: “*ficar perdido no que se faz é um modo deficiente de ocupação que descobre o ser simplesmente dado de um manual*”¹⁵⁰. A falta no contexto da totalidade de remissões interrompe a produção da obra e pára, 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.

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 mais tem o caráter de manual e tal é a condição para mostrar-se a manualidade do manual. Do fato 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. Isso significa que só “se dá” mundo quando ocorre a desmundanização do mundo; bem como que as ontologias da tradição ao passarem por alto o fenômeno do mundo, basearam-se em entes desmundanizados (tensão do conceito de mundo X estabilidade das coisas simplesmente dadas)¹⁵¹.

Portanto, 1) surpresa pela 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. Desses quatro itens podemos concluir que Heidegger compreende a surpresa a partir da perda da manualidade, como também que o defeito/falta como o que abre a circunvisão para a compreensão do mundo; esta *abertura* nada tem a ver com uma interpretação teórica, pois envolve a perda da manualidade em um ser simplesmente dado. 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

¹⁵⁰Heidegger apud HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 10.

¹⁵¹HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 10.

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 instrumental¹⁵².

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. 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 universal¹⁵³.

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. 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 em tal caso perde-se a distinção entre o modo do instrumento X o sinal como instrumento¹⁵⁴. 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.

O instrumento sinal tem em si uma remissão que o faz um instrumento especial. Essa diferença consiste em sua serventia (*Dienlichkeit*)¹⁵⁵. 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. Os instrumentos são a condição para que se possa sinalizar. Sinalizar enquanto indicar algo

¹⁵²HEIDEGGER, 1998, p. 103.

¹⁵³HEIDEGGER, 1998, p. 104.

¹⁵⁴HEIDEGGER, 1998, p. 104.

¹⁵⁵HEIDEGGER, 1998, p. 105.

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”¹⁵⁶. 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 medida em que define o instrumento como tal. A importância do instrumento sinal verifica-se no fato que o *Dasein* anda sempre “a caminho”, e para situar-se nesse caminho ele se serve de instrumentos que funcionam como sinais (servem para chamar a atenção daqueles que se movem)¹⁵⁷.

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 o sentido e o fundamento dessa remissão? Heidegger ao assim indagar está buscando a garantia na 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”¹⁵⁸.

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, a manualidade do sinal (modo de lidar com sinais). O modo de ocupação do *Dasein* é também expresso na ação de “dirigir-se para”, de seguir um caminho, mudar de direção, e tal só é efetivado pelo emprego de sinais. Dessa forma, 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*¹⁵⁹. Do fato do *Dasein* se mover orientando-se pela sinalização, se implica 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*. Logo, a visão sinóptica conferida pela sinalização é a propriedade que distingue o instrumento sinal dos outros instrumentos. O sinal indica o complexo instrumental que possibilita a orientação. Não indica 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

¹⁵⁶HEIDEGGER, 1998, p. 104.

¹⁵⁷HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 13.

¹⁵⁸HEIDEGGER, 1998, p. 106.

¹⁵⁹HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

para o seu *entorno*. Portanto, temos na função do sinal o instrumento que conduz explicitamente um conjunto de instrumentos à visão do mundo circundante, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente¹⁶⁰.

Já justificamos a facilidade de formalização que o instrumento sinal possui. E que dado tal propriedade se revela à diversidade dos modos de chamar à atenção sobre um todo instrumental. Essa condição é o que desperta o ver à volta do *Dasein*. Verifica-se a seguinte relação: manualidade do sinal → aquilo que ao ser empregado chama a atenção → facilmente acessível, pois está sempre à mão. O ver à volta do *Dasein* provoca a apreensão do mundo circundante, e essa implica a necessidade de um instrumento que realize a *obra* de causar a *surpresa* de um manual. 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 tal se justifica na seguinte relação: sinal → chamar a atenção → 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 de objetos¹⁶¹.

Visando colaborar com a explicitação da questão do instrumento sinal, Heidegger ilumina a sua argumentação trabalhando a distinção entre 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. 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. Isso representa uma experiência em que o assinalado se situa na região ontológica do simplesmente dado. Essa 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 instrumento¹⁶².

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 este falha ou estraga. Nesse ponto Heidegger

¹⁶⁰HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

¹⁶¹HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 14.

¹⁶²HEIDEGGER, 1998, p. 108.

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.

O *Dasein* atual é condição para se poder falar de um *Dasein* primitivo e, como já anotamos, a diferença específica entre eles o fato de que o primeiro objetiva 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.¹⁶³ 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 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*.¹⁶⁴ A objetivação é um novo e complexo modo de ocupação, assim não leva para fora do mundo. Com relação ao *Dasein* primitivo e 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. A expansão da linguagem se deu na época moderna através da disposição de uma maior abundância de sinais linguísticos¹⁶⁵. Dessa forma, a abundância de

¹⁶³HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15.

¹⁶⁴HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15.

¹⁶⁵Precisas as palavras de Casanova, com relação à origem (na) metafísica da linguagem e a consequente 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 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

sinais é um ponto comum ao *Dasein* primitivo e 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 flecha¹⁶⁶.

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*¹⁶⁷. 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 acima referido desencantamento do mundo, o qual esvazia o mundo dos deuses, o que não significa revelar uma realidade para além dos instrumentos. Desencantamento do mundo que coincide também com a ampliação dos sinais/signos linguísticos os quais também são instrumentos.

Em suma, a) mundo encantado → abundância de sinais imagísticos; b) mundo desencantado → 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. 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*)¹⁶⁸.

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.

¹⁶⁶HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 15-16.

¹⁶⁷HEIDEGGER, 1998, p. 109.

¹⁶⁸HEBECHE, acesso em: 23 Mai. 2012, p. 16.

2.4. Mãos à obra do mundo: sobre a manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*)

Destacamos até o presente ponto os principais conceitos necessários à clarificação da questão da manualidade-do-mundo (*Zuhandenheit*) em *Ser e Tempo*. É fundamental destacar que essa questão 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 enquanto continuidade no caminho do pensamento heideggeriano.

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

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 a qual revela ainda 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.

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. 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 na obra em que está executando. O horizonte em questão aparece no “SEIN” do *Da-sein* e revela a compreensão do ser em geral que ocorre nesse ente. O manuseio de instrumentos também revela a transcendência existencial à realidade dos objetos, manifesta no “DA” do *Da-sein*.

Os existenciais como modos possíveis do *Dasein* vivenciar as vivências revelam o caráter executante do vivenciar. Essa relação se funda a partir de uma característica do âmbito ateorético de manifestação, a saber, as indicações formais. Essas expressam que ao manipular as ferramentas o *Dasein* se relaciona com o “como” e não com o “que” em tal âmbito originário. Essa característica implica que o *Dasein* não pode ser previamente interpretado por conceitos exteriores, como também que a sua descrição deriva do aspecto que o *Dasein* em sua manifestação acontece, mas de si não se mostra. Daí seu 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.

A manifestação ateorética do *Dasein* ocorre em seu trato compreendedor. O *Dasein* se relaciona originariamente 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 sintetiza através da consciência a casa a partir do 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 desse 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, isto é, ele relaciona-se com a significatividade do banheiro enquanto o instrumento de realização da higiene, e não apreendendo cada objeto do banheiro em particular para em seguida constituir o todo desta determinada vivência como o banheiro. Logo, a manualidade dos instrumentos confirma o âmbito ateorético como o âmbito originário do sentido de ser.

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 desse 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. 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 dessa 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. 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*)¹⁶⁹.

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

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*). 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 se conectam 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*). 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

¹⁶⁹“§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.

anunciação. Ainda com relação à dificuldade de não ter um instrumento à mão, é válido destacar que tal implica no existencial da surpresa (*Auffalen*) para o *Dasein*.

Os instrumentos se dão sempre no contexto conjuntural do mundo circundante ao *Dasein*. Logo, nunca se dão isoladamente¹⁷⁰. Esse fenômeno acontece a partir da remissão que cada instrumento faz em direção aos outros instrumentos, os quais 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. 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. Neste horizonte o instrumento sinal tem a função de guiar explicitamente uma totalidade de instrumentos à visão do mundo circundante.

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 relação fundadora do conhecimento. Demonstraremos a seguir, portanto, 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-O¹⁷¹.

¹⁷⁰“§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.

¹⁷¹Colore 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**

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, restam 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.¹⁷².

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 é¹⁷³. Enunciar o verdadeiro, assim, significa enunciar a realidade da coisa como ela é em si mesma. Tal 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.

A estrutura mínima da proposição é da forma “S é P”. A relação predicativa se dá 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 seu caráter meramente formal. Já a relação veritativa se notabiliza por ser a relação entre a proposição “S é P” e a coisa como objeto do enunciado (S é P → coisa). 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 enunciado¹⁷⁴.

A proposição como predicação é ao mesmo tempo *enunciado sobre*. É enunciado

finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 80-81.

¹⁷²HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Martins fontes: São Paulo, 2008, p. 64.

¹⁷³RUSSEL, 1959, p. 185-201.

¹⁷⁴HEIDEGGER, 2008, p. 55.

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 verdade¹⁷⁵. A verdade é inerente à proposição, pois reside na sua parte enunciado. A relação enunciativa enquanto relação com o *sobre-o-quê* funda-se na permanência junto ao ente, isto é, no *ser-junto-a*¹⁷⁶. 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 tal acontece com o enunciado. Assim, 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*. O contexto (mundo) surge como algo anterior que já subjaz fundamentalmente a elas. Desse modo, 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)¹⁷⁷.

Contexto conjuntural, entorno das vivências e mundo circundante são expressões que designam o mesmo âmbito do *Dasein*. Tal 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. 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*”¹⁷⁸. Fazer vir à luz, trazer à tona é o sentido 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

¹⁷⁵HEIDEGGER, 2008, p. 67.

¹⁷⁶HEIDEGGER, 2008, p. 71.

¹⁷⁷HEIDEGGER, 2008, p. 74.

¹⁷⁸Afirma 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 histórico 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. 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.

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.¹⁷⁹ A essência da Verdade como desvelamento do ente é determinada de algum modo pelo ente mesmo¹⁸⁰. E na análise do instrumento à mão do *Dasein*, restou manifesto que o ente mesmo é diverso no seu modo de ser.

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*”¹⁸¹. 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. 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 mesmo¹⁸². Anota Heidegger que “*o ente por si subsistente junto ao qual somos é algo compartilhado*”¹⁸³; 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. Partilhar entre nós o ente equivale a dizer que o distribuímos entre nós, que o repartimos, 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*”¹⁸⁴. Compartilhamos os entes subsistentes, portanto, no uso que fazemos deles através das mãos.

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 com¹⁸⁵ 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

¹⁷⁹HEIDEGGER, 2008, p. 80.

¹⁸⁰HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989(2), p. 130.

¹⁸¹HEIDEGGER, 2008, p. 96

¹⁸²HEIDEGGER, 2008, p. 100-101.

¹⁸³HEIDEGGER, 2008, p. 102.

¹⁸⁴HEIDEGGER, 2008, p. 105 e HEIDEGGER, 2012, p. 98.

¹⁸⁵HEIDEGGER, 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.

implica que ele seja algo compartilhado em um sentido mais originário¹⁸⁶. 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. 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*”¹⁸⁷. Logo, o nosso ser junto ao ente é algo assim como um deixar-ser o ente.

O deixar-ser as coisas é a base do trato utilitário com elas e tal 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 originário¹⁸⁸. O caminho do argumento é: 1) desvelamento do ente¹⁸⁹ → ente primariamente verdadeiro; 2) só posteriormente a proposição sobre ele é verdadeira; 3) esse desvelamento é algo que não perturba o ente em sua quiddidade 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. 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.

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 manifesta¹⁹⁰. 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 ser que se comportam também diversamente com a

¹⁸⁶ Acerca do *vir-ao-encontro* no mundo compartilhado, HEIDEGGER, 2012, p. 104.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, 2008, p. 106-107.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, 2008, p. 109.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 102-103.

¹⁹⁰ Sobre o *partilhamento dos entes*, conferir HEIDEGGER, 2011 p.109-110.

sua verdade¹⁹¹. 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 subsistente¹⁹².

A verdade (desvelamento) pertence à essência do *Dasein* enquanto *ser-um-com-o-outro* e desse modo o *Dasein* se mostra 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*¹⁹³. 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. Com relação a “o ente por si subsistente”, ele vai sempre ao encontro do *Dasein* na medida em que é des-coberto¹⁹⁴. Logo, a verdade do ente por si subsistente é o ter-sido-descoberto; e tal é a condição do desvelamento do ente que possui o modo de ser do ente por si subsistente ou do que está à 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 subsistente¹⁹⁵. Temos como fatores do círculo hermenêutico enquanto círculo do possível vir-a-ser-manifesto: 1) desvelamento do ente por si subsistente; 2) ter-sido-descoberto; 3) ocorre no ser junto a; 4) *Dasein* descobridor; 5) *Dasein* manifesto em si¹⁹⁶.

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 abertura (descerramento). O *Dasein* é aberto a partir de si, isto é, traz desde a sua própria existência o seu desvelamento. Essa 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). Assim, o *Dasein* no *ser junto a* traz consigo o círculo da manifestação: a) *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 abertura¹⁹⁷. Ser sempre a cada vez o “Da” significa passar as coisas adiante em meio ao mesmo círculo de manifestação. Tal

¹⁹¹HEIDEGGER, 2008, p. 117.

¹⁹²HEIDEGGER, 2008, p. 118.

¹⁹³HEIDEGGER, 2008, p. 126.

¹⁹⁴HEIDEGGER, 2012, p. 100.

¹⁹⁵HEIDEGGER, 2008, p. 127.

¹⁹⁶HEIDEGGER, 2008, p. 135.

¹⁹⁷HEIDEGGER, 2008, p. 142-143.

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 a¹⁹⁸. Em suma, temos as seguintes relações: *Dasein enquanto ser descobridor junto a* → ente por si subsistente *enquanto elemento pertencente à abertura de um Dasein* → ter-sido-descoberto – sendo que o termo “abertura” designa aquilo que é compartilhado pelo *Dasein*.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, 2008, p. 146.

3. 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 → Tempo e ser)

Descrevemos na primeira parte desta dissertação a análise que Ser e Tempo concretizou entre a relação do homem com o ser. Caracterizamos de início a mudança na concepção de homem como animal racional para homem como a existência compreendedora de ser. Ao realizar essa 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 que parte da analítica existencial em direção ao sentido do ser em geral resulta na elaboração da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido dessa última.

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 tem os seus instrumentos que se verificam como às 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 exclusivamente a relação entre ser e tempo 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 se constitui como a interação entre os três momentos da temporalidade, a saber, presente-passado-futuro.

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. Dentre a multiplicidade de possibilidades enquanto emprego de instrumentos, há sempre uma possibilidade que se faz existente enquanto possível, a saber, a finitude¹⁹⁹. 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-entes²⁰⁰. 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. O *Da-sein* corre para o futuro (para a morte), mas diante da última possibilidade se volta ao passado, assume a culpa de não ser as suas raízes e de tampouco sabê-las, e assim assume o presente. Em seu correr para a morte o *Da-sein* retorna da sua condição futura para o seu já-ter-sido, e assim o assume autenticamente como presente. Apenas como futuro já-ter-sido o *Da-sein* é presente²⁰¹.

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*²⁰². 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 temporalidade²⁰³. 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.²⁰⁴

A elaboração heideggeriana da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser,

¹⁹⁹STEIN, 2011, p. 69.

²⁰⁰Heidegger 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 angústia. A elaboração desta disposição afetiva fundamental e a caracterização ontológica do aberto nela enquanto tal arrancará do fenômeno da decaída e delimitará a angústia frente ao fenômeno semelhante do temor, analisado acima. A angústia, 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.

²⁰¹STEIN, 2011, p. 67-68.

²⁰²DOS 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.

²⁰³PÖGGELER, 2001, p. 63.

²⁰⁴STEIN, 2011, p. 72. Conferir também BALOD, Flavio Costa. O cuidado e o carecer (A co-originariiedade entre os existenciais de Ser e Tempo). In **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 2, Jun. 2006, p. 19-21.

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. 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 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?*”²⁰⁵.

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 da 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 pensamento²⁰⁶.

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 pensamento do Ocidente a partir da problemática da temporalidade; e ainda haveria uma terceira parte a qual o título

²⁰⁵HEIDEGGER, 1998, p. 449-451.

²⁰⁶Aduz 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.

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*)²⁰⁷.

Há uma continuidade no trabalho filosófico de Heidegger²⁰⁸, tanto em uma interpretação vertical quanto em uma interpretação horizontal, pois o filósofo não abandona a ontologia fundamental em geral²⁰⁹; 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 transcendental²¹⁰. Observa o filósofo que “*mas já que agora o Dasein como Dasein*

²⁰⁷“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.

²⁰⁸“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 ontica da linguagem como mero instrumento 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.

²⁰⁹Observa 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.

²¹⁰“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.

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”²¹¹.

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. Assim, o passo do denominado Heidegger I para o Heidegger II vai da ontologia fundamental → essência do *Dasein* com fundamento na transcendência e no horizonte, para o *pensar histórico do ser* → no qual se desvela o fundamento aconcedor do *Dasein*. O pensar histórico do ser tem como características: a) a verdade do ser enquanto lançamento aconcedor; b) é experimentada historicamente; c) se encontra explicitado na relação com o *Dasein* compreendedor de ser, o qual se entende como *Dasein* lançado e aconcedido; d) a relação da verdade para o *Dasein* agora é pensada como lançamento (*Dasein* entregue/jogado ao acontecer do ser como temporalidade). Dadas tais características o *Dasein* está projetado desde este lançamento da verdade do ser na verdade lançante do ser. 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, e como o apreender o fundamento aconcedor²¹².

A inversão do pensamento se manifesta na inversão do título (Ser e Tempo → Tempo e Ser). Heidegger trabalhou em suas primeiras lições até Ser e Tempo a essência do *Dasein* (vida fáctica); “Tempo e ser”²¹³ deveria ter sido a 3ª seção de Ser e Tempo, porém resultou publicado posteriormente. Nesse escrito, as estruturas essenciais da existência são reinterpretadas originariamente ao ser experimentado o estado projetado do *Dasein* em sua origem²¹⁴. Origem temporalizada desde o lançamento aconcedor 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,

²¹¹Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 193.

²¹²YAÑEZ, 2004, p. 194.

²¹³Sobre “Tempo e ser”, conferir PÖGGELER, 2001, p. 66.

²¹⁴HEIDEGGER, 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.

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)²¹⁵. Já o pensar histórico do ser situa-se na copertença entre lançamento acontecedor e projeto acontecido – tematizando a historicidade da verdade do ser mesmo. Heidegger ressaltou em escritos posteriores²¹⁶ 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 ao pensar histórico do ser. Tal 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 em forma transformada. Heidegger costumava ressaltar que os mestres-pensadores orientavam as suas investigações para uma única grande questão ao longo de sua jornada. E como destacamos, o seu pensamento foi orientado pela questão do ser (*Seinsfrage*)²¹⁷. 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 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

²¹⁵Ramón Rodríguez aponta sobre o *Dasein* que “Su ser-ya resulta permanentemente assumido em las posibilidades que proyecta en un doble sentido: primero, porque 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 existencia, 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 propia proyección 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 existencia humana, en el hecho mismo de verse hacia el futuro, assume su pasado, se hereda a sí misma y, mediante esta constante autotransmisión, gesta su propio ser, realiza su vida”. RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 39.

²¹⁶Sobretudo na “*Carta sobre o humanismo*”.

²¹⁷“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 pensamiento, la cuestión del ser.” RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 37.

abertura do homem à verdade do ser²¹⁸. Isto é, não é o homem que projeta 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 se revela²¹⁹. 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 se fundamenta na verdade do ser. A partir dessa perspectiva Heidegger não mais falará em “ontologia fundamental” após 1929, pois que 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 denota a partir de então 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 ocidental²²⁰.

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 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*.²²¹

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 que a partir de então Heidegger não mais chamará de filosofia a nova perspectiva aberta ao pensamento. Na conferência de 1964, intitulada como “*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*”, fica delineada essa implicação da inversão. Heidegger expõe que *filosofia* significa o mesmo que

²¹⁸“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, tradução nossa.

²¹⁹STEIN, 2011, p. 84.

²²⁰STEIN, 2011, p. 91-92.

²²¹RODRÍGUEZ, 1996(3), p. 44, tradução nossa.

metafísica, a qual pensa o ser do ente buscando assim revelar o fundamento do ente. Mostra que a filosofia é um pensar “*fundante*” e o ser nesse pensamento se manifesta 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 dessa presença, que é o ser revelado como “*presença do presente*”²²². Segundo Heidegger, esse modo de pensamento chegou ao fim, isto é, o fim da filosofia enquanto o fim da metafísica significa não o desaparecer da filosofia, porém a sua plenitude, ou seja, a sua concentração nas últimas possibilidades.

A filosofia enquanto metafísica teve como princípios na modernidade as formulações de Descartes²²³ e Kant²²⁴. 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 realidade²²⁵. Resta 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.

Estabelecemos, portanto, as seguintes relações: 1) descrição fenomenológica das

²²²Afirma 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 a *penúltima* 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.

²²³“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 passa-lo pelo crivo da certeza, para pô-lo como seguro, para assentá-lo inconvertivelmente. 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.

²²⁴LOPARIC, 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.

²²⁵STEIN, Ernildo. **Uma breve introdução à filosofia**. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 147-154.

vivências originárias ateóricas de ser pelo *Dasein*; 2) a manualidade-do-mundo como a concreção existencial do acontecer prático das vivências originárias; 3) o sentido de ser expresso nos instrumentos manuseados enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*); 4) se o tempo é o sentido do ser, então o caminho da investigação deve se guiar 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 (sentido e realidade). 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 Nietzsche²²⁶. Já no §9 de *Ser e Tempo* Heidegger pontuou a inúmeras vezes mal-compreendida “*Destruktion*”²²⁷ da metafísica. Tal significava exatamente à re-interpretação fenomenológica da metafísica a partir do horizonte aberto pela temporalidade.

3.2. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento²²⁸

Os escritos de Heidegger pós 1930 estão no horizonte da “*Verwindung*”²²⁹ (superação) da metafísica²³⁰. A superação enquanto o acabamento da metafísica não significa o seu

²²⁶STEIN, 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, tradução nossa.

²²⁷HEIDEGGER, 1998, p. 45-50.

²²⁸HEIDEGGER, 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”.

²²⁹Rememorar o ser como aquilo que já sempre nos despedimos é o horizonte do ultrapassamento (*Verwindung*) do pensamento metafísico. *Verwindung* como “dis-torção” 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 re-significada 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.

²³⁰Para 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=S1517-2430200300

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 restam delineadas implícita e explicitamente algumas teses do filósofo que defendemos até aqui, tais como: a) desvelamento do ser 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 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 se verifique na questão do pensamento, então o pensamento mesmo se verá transformado e não mais se reduzirá a uma simples descrição de um estado de coisas²³¹. 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 se ocupar de outra tarefa.

O filósofo situa o escrito no horizonte do questionamento levantado em *Ser e Tempo*, ao qual sabemos tratar-se do *sentido do ser*. Dada à conclusão da ontologia fundamental que revela a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser, a questão do pensamento será desenvolvida como uma crítica imanente a esta tese, a qual se constituirá com a mudança da questão (de) *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Temporalidade que, com relação ao conhecimento dos entes, destacamos a expressão na manualidade-do-mundo, enquanto 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 a abertura de cada época

0100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 maio 2012.

²³¹“Pensar é isso, sempre pensar o não-pensado no pensar, no sentido filosófico.” STEIN, 2002, p. 64.

histórica do ser havida 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 final? E b) que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da filosofia?

I

Ao tratar da resposta a primeira pergunta, Heidegger parte do princípio que a filosofia é Metafísica; ou seja, o fim da filosofia está significando 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.

Heidegger está operando com o conceito dogmático de Metafísica, o qual a descreve como um conhecimento do ente como ente (ente em si mesmo), como também um conhecimento da região suprema do ente – a partir da qual se determina o ente na totalidade²³². Logo, há um dualismo na constituição de sua definição. O motivo para tal se refere à estrutura do conteúdo da Metafísica e se dá a partir da interpretação cristã do mundo – segundo a qual todo ente não-divino é algo criado: o Universo. O homem ocupa um importante lugar nessa cosmologia, à medida que é o único ente dotado de alma, a qual deverá salvá-la no horizonte de sua existência eterna. Dessa forma, segundo a visão cristã do mundo e da existência, a totalidade dos entes se subdivide em Deus, natureza e homem²³³.

A Metafísica pensa o conjunto dos entes e o faz sob o horizonte do ser e da necessária relação que há entre ente e ser. Esses itens representam a clássica divisão de *Christian Wolff*²³⁴ 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, a qual é a disciplina designada como *metaphysica generalis*. 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, assim, a partir das representações fundadoras da realidade.

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”.²³⁵ Importante nesse contexto a referência ao “tornar-se, passar e permanecer” dos entes como tais, pois Heidegger está

²³²Sobre o ponto do “ente na totalidade” conferir HEIDEGGER, 2007, p. 276-277 e p. 370-371.

²³³STEIN, 2003, p 35.

²³⁴O conceito dogmático de Metafísica também era presente às filosofias de Leibniz e Baumgarten.

²³⁵HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

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*”²³⁶. Faz a passagem do vínculo entre o fundamento e sua questão, a qual em seu próprio questionamento remeterá à temporalidade.

Ao partir do ser dos objetos como fundamento da realidade, Heidegger nota que a Metafísica conduz “*o ente ao seu apresentar-se adequado*”²³⁷. Merece destaque nessa proposição o referido “*apresentar-se*” – ao qual 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 dos outros modos de apresentação da temporalidade, ou seja, o passado e o futuro. Tal concepção encontra-se co-relacionada com a interpretação heideggeriana do conceito grego de “*Ousia*”²³⁸ enquanto *presença constante*²³⁹. Já o termo “*adequado*”, ainda com referência aquela proposição, tem como horizonte a clássica concepção de verdade como adequação.

Heidegger observa que “*o fundamento se manifesta como sendo presença*”²⁴⁰. Os conceitos universais são as formas lógicas dos objetos (entes) e assim são a condição de possibilidade dos entes em particular. O fundamento se dá como a causa da colonização cognitiva da realidade, ou, em termos kantianos, como a possibilidade transcendental da objetividade dos objetos. Esse 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, legitima e o “*a-presenta*” como fundado desde o fundamento.

Após a caracterização da concepção de filosofia como Metafísica, Heidegger passa a elucidar o que pretende referir ao descrever o “*fim da filosofia*”. Ressalva, em um primeiro momento, a equivocada tendência que se tem 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*.²⁴¹ Partindo do antigo significado da palavra “*fim*” (*Ende*), a qual significava o mesmo que “*lugar*” (*Ort*), expõe que “*o fim da*

²³⁶HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

²³⁷HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

²³⁸STEIN, 2011, p. 60.

²³⁹STEIN, 2001, p. 108-109.

²⁴⁰HEIDEGGER, 1989(1), p. 71.

²⁴¹HEIDEGGER, 2007, p. 374-375.

*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*²⁴².

Essa proposição heideggeriana traz ressonâncias da tarefa do pensamento a qual 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 como fundação através do ser do ente como fundamento; 3) essa reflexão *pensará* a abertura histórica de época enquanto possibilidade da fundação – essa é referida pelo filósofo como a “extrema possibilidade” da Metafísica na época de seu acabamento. Eis a heideggeriana *tarefa do pensamento* anunciada no título do escrito²⁴³.

Heidegger faz um diagnóstico que pode ser sintetizado na proposição “metafísica é platonismo”²⁴⁴. Referência ao dualismo característico do pensamento metafísico, ao qual se inicia com o filósofo das *ideias* e se estende como base até Nietzsche, que realiza a sua inversão. 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)²⁴⁵. 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, a qual atingiu a sua possibilidade suprema²⁴⁶.

Importante destacar como Heidegger justifica o fim da filosofia como acabamento, ou, a sua concentração nas possibilidades supremas. O filósofo destaca que o “*desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela filosofia*”²⁴⁷ revela o referido acabamento da Metafísica. A filosofia enquanto Metafísica, a partir de sua concepção aristotélica, foi pensada enquanto a ciência do ser enquanto ser, ou seja, sua tarefa era a de determinar às regiões essenciais dos entes, as quais seriam os *princípios* das investigações das diversas ciências. Pois, Heidegger aponta no desenvolvimento das ciências a causa de sua independência e autonomia em relação à filosofia. E, dadas tais condições, revela como implicação o acabamento da Metafísica. O filósofo expõe que “*a filosofia transforma-se em ciência*

²⁴²HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

²⁴³HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

²⁴⁴Para um maior aprofundamento desse ponto, conferir o capítulo “A inversão nietzschiana do platonismo” - HEIDEGGER, 2007, p. 178-187.

²⁴⁵STEIN, 2011, p. 111;121.

²⁴⁶HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

²⁴⁷HEIDEGGER, 1989(1), p. 72.

empírica do homem”, e que tal fenômeno acontece em toda a parte, bem como tendo como critério “*os padrões da exploração científica de cada esfera do ente*”. 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, a qual é um modo de apresentação da *técnica* enquanto instrumento da organização e planificação total do trabalho e mundo humano²⁴⁸.

Segundo Heidegger, o fenômeno do acabamento da filosofia na era da ciência marcará a interpretação científica do mundo, isto é, as ciências interpretarão o que outrora fora interpretado pela filosofia em um sentido ontológico, sob um ponto de vista da técnica, portanto, segundo os critérios de ciência. Heidegger ao referir que “*a verdade científica é identificada com a eficiência de seus efeitos*”, tem em vista ao fato que o acabamento da filosofia na técnica-científica representa o domínio imperativo do elemento racional enquanto pensamento que apenas *representa* e *calcula*. A ascensão do mundo técnico-científico implica o fim da filosofia, e tal pode ser interpretada como o “*começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu*”. Heidegger então expõe 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?²⁴⁹

O filósofo *sintetiza* alguns itens importantes na hipótese em questão. Primeiro, reafirma que o acabamento da Metafísica na (era) 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, se compromete com a tese que o pensamento enquanto filosofia (Metafísica) teve origem (derivou) de tal primeira possibilidade; em terceiro lugar, ressalva que enquanto filosofia o pensamento não tinha a *condição de possibilidade* de assumi-lo propriamente, isto é, tal pensamento deverá necessariamente ter um *a priori* diferente em relação à história da metafísica²⁵⁰.

No último parágrafo da primeira parte do texto, Heidegger assume a hipótese acima analisada. Dessa forma, se é o caso que a filosofia enquanto Metafísica não é capaz de experimentar tal alternativa do pensamento, e que tampouco o é capaz enquanto *Scientia*, então estará oculta ao pensamento do começo ao fim da História da Filosofia, uma *tarefa* (*questão*) ainda não experimentada, não acessada, logo, não desenvolvida. O filósofo inicia a

²⁴⁸HEIDEGGER, 1989(1), p. 72-73.

²⁴⁹HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

²⁵⁰HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

segunda parte do escrito indagando exatamente qual será a tarefa²⁵¹.

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 esse começo também é a causa de ter-se tornado inacessível à filosofia a ainda não esclarecida *tarefa do pensamento*. Heidegger menciona que a consequência de não ser acessível à filosofia como Metafísica, é que dado tal começo, a *tarefa* do pensamento se teria subtraído constante e crescentemente nas épocas subsequentes da História da Filosofia. Antes de passar a descrever a tarefa do pensamento, registra que se de fato está a *tarefa* oculta à Metafísica e a ciência, então a filosofia se tornou uma história da pura decadência. Dessa forma, Heidegger coloca que essa observação se pretende sobrepor até mesmo aos *mestres-pensadores* da Filosofia. Essa 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. Ora, os mestres-pensadores são aqueles cujo pensamento foi decisivo à totalidade da filosofia em sua história. Como aspecto contingente da tentativa de colocação da tarefa do pensamento, Heidegger destaca que deverá se questionar sobre a historicidade daquilo que confere à Filosofia uma possível história²⁵².

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 essa menor importância, no fato que em nossa era industrial, a técnica e a ciência são os modelos determinantes enquanto influências no cotidiano da época. Enumera como outra razão, ainda em relação à menor importância do *pensamento* em questão, que sua tarefa tem a propriedade de ser apenas *preparatória*, ao invés de possuir uma constituição *fundadora*. 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, é o caso ora destacado por Heidegger. (Ser) Preparatória é a determinação fundamental da tarefa do pensamento enquanto abertura histórica de época. Nas próprias palavras do filósofo “*despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade...*”. O pensamento como fundação, ao qual já qualificamos, é o pensamento da Metafísica e seus desdobramentos na ciência e na técnica,

²⁵¹HEIDEGGER, 1989(1), p. 73.

²⁵²HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

as quais determinam a época de seu acabamento²⁵³.

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. 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 – esse continuou disponível ao pensamento que lhe possuísse como horizonte de questionamento; segundo, que enquanto espécie de *como hermenêutico*²⁵⁴ dessa proposição, a *abertura* se dá como referência a abertura histórica de época. Está aberto ao pensamento, portanto, aquilo que poderíamos referir como o *pensamento da abertura*. O filósofo conclui essa passagem, expondo que no processo de aprendizado do pensamento está em *preparo* à transformação do próprio pensamento²⁵⁵.

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*”²⁵⁶. Heidegger ainda destaca 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. 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 descreveu o esvaziamento niilista do mundo técnico concebido como vontade de poder²⁵⁷.

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*. 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 assim 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.

²⁵³HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

²⁵⁴ Sobre o como hermenêutico, conferir STEIN, E. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

²⁵⁵HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

²⁵⁶HEIDEGGER, 1989(1), p. 74.

²⁵⁷VATTIMO, 2007, p. 3-8.

Em relação a Hegel, analisando a “ciência da lógica”, Heidegger ressalva que a tônica deve recair sobre o “mesmo” – “*Selbst*”, em língua alemã. 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. 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 subjetividade²⁵⁸.

A análise da subjetividade deriva seu começo da certeza indubitável do *ego cogito* cartesiano. Assim, Descartes ao partir do *subjectum* como o fundamento seguro (*fundamentum inconcussum*), deriva da subjetividade como consciência o que para os gregos se constituía como o “*hypokeímenon*”. Logo, 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. Neste contexto Heidegger cita Hegel “*O verdadeiro (da Filosofia) não deve ser concebido e expresso como substância, mas do mesmo modo como sujeito*”²⁵⁹. E em seguida complementa o próprio 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 subjetividade²⁶⁰

Em relação a Husserl, o filósofo comentará uma passagem do tratado *A Filosofia como Ciência Rigorosa*, buscando demonstrar outra abordagem moderna acerca do que seja a *questão mesma* como atividade constitutiva da Filosofia. Heidegger destaca mais uma vez que o chamado a tal questão possui um sentido defensivo. Neste caso, *o chamado* diz respeito à necessária precaução contra a psicologia naturalística, a qual se pretendia como o método adequado para a análise da consciência. Grifa Heidegger que

²⁵⁸HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

²⁵⁹Hegel apud HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

²⁶⁰HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

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 filosóficos²⁶¹.

Delineadas essas duas objeções, as quais constituem o *princípio* (ponto de partida) da *Filosofia como Ciência Rigorosa*, Heidegger utiliza-se de 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; refere Husserl que: “*não é das filosofias que deve partir o impulso para a pesquisa, mas das questões e dos problemas*”.²⁶²

Heidegger então indaga: “*qual é a questão da pesquisa filosófica?*”; o próprio filósofo responde tratar-se da *subjetividade da consciência*. Apontando para a tradição Metafísica na História da Filosofia, Heidegger percebe essa continuidade na questão, a partir da identidade nas reflexões de Hegel e Husserl em relação ao tema de suas investigações. Comenta que as *Meditações Cartesianas* não têm como tema algo accidental à obra de Husserl como um todo, na medida em que seu tema acompanhou o fenomenólogo desde os anos subsequentes às *Investigações Lógicas*. Heidegger passa a destacar que o referido tema, ao qual revela a identidade acima apontada, enquanto “*chamado à questão mesma*”, significa a busca de legitimação do método adequado à Filosofia, ou seja, “*o modo de proceder da Filosofia através do qual primeiramente a questão mesma chega a tornar-se um dado comprovável*”.²⁶³

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, o qual expõe acerca do “*princípio de todos os princípios*”. 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 (...).²⁶⁴

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 enquanto Metafísica é o *ser do ente* – isto

²⁶¹HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

²⁶²HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

²⁶³HEIDEGGER, 1989(1), p. 75.

²⁶⁴Husserl apud HEIDEGGER, 1989(1), p.76.

é, a sua *presença*. Já expomos que a partir de Descartes a determinação moderna fará da subjetividade como consciência o fundamento seguro, portanto absoluto. Logo, a questão da filosofia será a subjetividade absoluta. Ocorre uma redução da análise do *ser do ente* à esfera da subjetividade absoluta. Tal redução é denominada de transcendental, vez que se dá uma redução do ente às propriedades da sua apreensão como fenômeno da consciência propriamente, ou seja, como simples experiência de consciência²⁶⁵.

A constituição objetiva dos objetos (ser do ente) dada a partir da subjetividade transcendental, a designa 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. Heidegger adverte como implicação do primado do método em relação à análise da substância, que tal prioridade revelou o método não apenas *na questão da filosofia*, mas enquanto a 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 sua legitimidade enquanto a questão mais própria da filosofia a partir da subjetividade transcendental – a qual já é pressuposta como tal²⁶⁶.

O filósofo, então, elabora a relação entre o que se tentou apurar como *a questão mesma* da filosofia e o horizonte para se determinar à tarefa do pensamento no fim da filosofia. Concluiu 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). E que em Husserl, o método assume o seu *lugar originário* e definitivo – assumindo a *constituição da presença* que lhe é própria. 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; a saber, a questão mesma da filosofia se perfaz como a identidade entre os autores das *fenomenologias da subjetividade*; embora a diferença se dê no desdobramento do método de cada um dos filósofos. Em suma, o método é a *identidade* enquanto questão, como também a *diferença* na constituição²⁶⁷.

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

²⁶⁵HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

²⁶⁶HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

²⁶⁷HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

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 a qual simplesmente em nada nos auxilia, 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 Heidegger²⁶⁸.

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 claridade. Somente através dela pode mostrar-se aquilo que aparece, isto é, brilha. A claridade, por sua vez, porém, repousa numa dimensão de abertura e de liberdade que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A claridade 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 espaço²⁶⁹.

Ao elaborar a tarefa do pensamento, faz-se importante esclarecer alguns aspectos desta empresa heideggeriana. Partindo do fim da Metafísica e assim da tentativa de sua superação, Heidegger não poderia aceitar a sua terminologia, gramática, sintaxe e lógica própria. 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 tal vínculo. *Ereignis* significa o evento do ser, isto é, o evento em que a coisa se dá como algo – *algo enquanto algo*. O *Ereignis* lança o projeto lançado que é o homem, acontecendo ele próprio nesse 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. 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.²⁷⁰

Heidegger escolhe a palavra *Ereignis* dada a sua raiz etimológica a qual 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-

²⁶⁸HEIDEGGER, 1989(1), p. 76.

²⁶⁹HEIDEGGER, 1989(1), p. 76-77.

²⁷⁰VATTIMO, 2007, p. 178-179.

se do ser do homem, ao remeter-se a ele. 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 constitui²⁷¹.

O filósofo destaca que a clareira enquanto tarefa do pensamento deve ser entendida como um fenômeno originário (questão originária), a qual revela a livre dimensão do que está (em) aberto. 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.²⁷² 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/idéia* como a essência do ser dos entes. Tais vocábulos gregos significam a aparência na qual se mostra o ente como tal. A aparência se perfaz como um modo de presença. 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 filosofia²⁷³.

Heidegger recorre a Parmênides como o pensamento inicial decisivo para a história da filosofia, tendo sido 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.)²⁷⁴.

Heidegger destaca o termo “*Aletheia*” como o desvelamento do mundo grego. E a clareira do aberto o que primeiramente possibilita o desvelamento. Abertura que possibilita o aparecer dos entes, isto é, a possibilidade da própria presença apresentar-se. A *Aletheia*

²⁷¹VATTIMO, 2007, p. 179-203.

²⁷²HEIDEGGER, 1989(1), p.77-78.

²⁷³HEIDEGGER, 1989(1), p. 78.

²⁷⁴Parmênides apud HEIDEGGER, 1989(1), p. 78.

assegura a possibilidade do comum-pertencer entre ser e pensar, ou seja, a possibilidade da concordância entre presença e apreensão.

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.²⁷⁵

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. Tal é a *tarefa do pensamento*, a qual ao não pensar metafisicamente resulta no abandono do ser como fundamento. Reflete-se nesse ponto a tese heideggeriana de que toda a relação de fundação se dá sempre no interior de uma *época do ser*, mas as épocas como tais são *abertas* e não *fundadas* pelo ser²⁷⁶.

Sabe-se que desde Ser e Tempo a noção de Verdade a qual Heidegger opera é diferente da concepção de verdade como adequação²⁷⁷. 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-cobrimento dos entes. Na tarefa do pensamento deve ser pensada como abertura histórica na qual o *Dasein* de uma época tem a sua mais originária possibilidade. 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. Tal deve ser a tarefa do pensamento, pensar a clareira como desvelamento (*Aletheia*) que se oculta na presença dos entes.²⁷⁸ Heidegger sugere, inclusive, que o título para a tarefa do pensamento deveria ser “Clareira e Presença” (clareira -

²⁷⁵HEIDEGGER, 1989(1), p. 79.

²⁷⁶HEIDEGGER, 1989(1), p. 79.

²⁷⁷STEIN, 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.

²⁷⁸Heidegger apud STEIN, 2002, p. 79.

ser, presença - tempo)²⁷⁹.

3.3 A questão da técnica

3.3.1 *Techné*

Faz-se necessário recuperar o caminho percorrido. Junto com o filósofo, nosso princípio deu-se na pergunta pelo ser. A pré-compreensão como abertura do ser pelo *Dasein* e sua consequente compreensão prática, nos remeteram 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 no *Dasein*²⁸⁰. Já a manifestação nos entes que não são *Dasein*, acontece no doar aos entes um projeto ao fazê-los 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 deverá nortear a investigação. A tarefa do pensamento que tem o tempo como seu tema, revelou o fim da filosofia enquanto a superação da relação sujeito-objeto; como base de sentido, de verdade e de realidade²⁸¹. A re-interpretação epocal da história do ocidente, a partir de seus princípios base da *realidade* de cada época, nos levou à técnica como racionalidade única a partir das consequências de sua estruturação moderna.

Novamente re-tornaremos acompanhado do filósofo, ao nosso decisivo começo como herdeiros da tradição grega²⁸². Em sua origem temporal, a técnica foi *techné*²⁸³, e Heidegger a interpretou como um possível modo de descobrir a vida, isto é, de vivenciar as

²⁷⁹HEIDEGGER, 1989(1), p. 80.

²⁸⁰DOS REIS, v. 6, n. 1, Jun. 2004, revista online, acesso em: 30 Mai. 2012.

²⁸¹“Isso nos leva a observar a relação que existe entre *poiesis*, *techné*, *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.

²⁸²HEIDEGGER, 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.

²⁸³Heidegger apud STEIN, 2005, p. 194.

vivências como modo de se relacionar com o ser. O ponto é a influência de Aristóteles na descrição heideggeriana dos passos metódicos do acesso à vida²⁸⁴. Método não apenas como um meio técnico, assim não podendo ser aplicado indiferentemente a qualquer objeto. O método se determina a partir do objeto. E, neste caso, deve ser dirigido pelo fenômeno vida, logo a vida mesma determina seu modo de acesso. Investigar como a vida é acessível filosoficamente significa investigar como a vida é descoberta de modo exposto.

O caráter de estar descoberto da vida remete a uma determinada forma na qual a vida é verdadeira. A interpretação heideggeriana de Aristóteles revela que há diversos modos nos quais o ente é descoberto. Fazer acessível à vida 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. Segundo Aristóteles, a vida tem seu ser no movimento, daí o acesso à vida estar em relação com o ser cinético (*Kinésis*) desta. Importante ressaltar que Heidegger interpretou Aristóteles a partir da fenomenologia hermenêutica, logo interpretou os fenômenos investigados pelo *estagirita* no âmbito pré-teórico/prático²⁸⁵.

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. Aristóteles operava com duas definições para a vida, a saber, “*Zoé*” – o ter a vida natural; e “*Bios*” – a “existência humana”²⁸⁶ (vida prática na polis). Na investigação pelo ser da vida o movimento fulgura como determinante²⁸⁷. Aristóteles situa na essência do ser humano o tender cinético ao descobrir. O saber da vida constitui um saber determinado, que não necessariamente deve ser visto como teórico, senão que pode ser interpretado de forma pré-teórica. Pois, temos que: 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. De “1”, “2” e “3” podemos concluir que, o movimento é o

²⁸⁴Neste tópico do presente escrito, sempre que estivermos nos referindo a Aristóteles, será a partir da interpretação heideggeriana de seus escritos. Desse modo, observa 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 compenetra perfeitamente com o conceito fenomenológico de fenômeno (‘o que se mostra em si mesmo’). RODRÍGUEZ, 1996(1), p. 100-101.

²⁸⁵YAÑEZ, 2004, p. 161.

²⁸⁶INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 199.

²⁸⁷“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.

ser da vida em determinada forma²⁸⁸.

Aristóteles revela, 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. Já no § 7 de *Ser e Tempo* advertia – “o *logos* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do descobrir”²⁸⁹. Hermenêutica enquanto método da interpretação é o modo adequado para fazer acessível à vida. Daí a possibilidade de entender o *logos* da vida como interpretação.

O movimento da vida no ter *logos* não é uma fórmula geral, pois há uma multiplicidade de comportamentos humanos tidos no *logos* (a vida se dá em uma multiplicidade de comportamentos). Existem dois modos fundamentais nos quais esta multiplicidade de comportamentos humanos são tidos no *logos*, ou seja, esses comportamentos dão-se de dois modos fundamentais: a) movimento que constata – como o desenvolvimento do saber: se relaciona com os entes cujos princípios não podem ser de outra maneira, isto é, descobrimento dos princípios que *não* podem ser de outra forma (entes → que tem princípios → absolutos); b) movimento que considera – o desenvolvimento do deliberar: se relaciona com os entes cujos princípios podem ser de outra maneira, isto é, descobrimento dos princípios que podem ser de outra forma (entes → que tem princípios → mutáveis). 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 descobrir²⁹⁰.

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 TECHNE²⁹¹. O NOUS se mostra como o possibilitador dos princípios. Os quatro modos do descobrir se dão no viver. São os diversos modos de concretizar o viver. Tomado o conjunto dos cinco princípios, são os modos pelos quais a alma tem e toma em guarda o ente enquanto descoberto/desvelado – valendo tanto

²⁸⁸YAÑEZ, 2004, p. 161-162.

²⁸⁹HEIDEGGER, 1998, p. 58-59.

²⁹⁰YAÑEZ, 2004, p. 164.

²⁹¹*Techné* como um modo de descobrimento, conferir HEIDEGGER, 2002, p. 36.

para a afirmação como para a negação²⁹². 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-produtivo; EPISTEME – a determinação que observa, discute e demonstra; PHRONESIS – a circunspeção própria da solicitude; SOPHIA – a compreensão propriamente intuitiva e NOUS – o inteligir puro²⁹³.

Heidegger tem como fio condutor o acesso à vida, isto posto traduz os termos gregos como os modos de descobrir no viver. O sentido que confere aos termos gregos propõe uma substituição do emprego do sentido desgastado aos termos clássicos²⁹⁴. O sentido desgastado seria: TECHNE – arte; EPISTEME – ciência; PHRONESIS – prudência; SOPHIA – sabedoria e NOUS – entendimento²⁹⁵. Heidegger se orienta pelo sentido que os termos gregos detinham originalmente²⁹⁶. Logo, os modos do descobrir não são uma doutrina que se aceite dogmaticamente, o que proporciona a possibilidade de apropriação dos problemas filosóficos contemporâneos. Portanto, é possível relacionar os modos do descobrir com o fenômeno da vida.

Surgem algumas indagações que devemos responder. Que modo do 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 se ajusta com o princípio da vida? Podemos sintetizar essas 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.

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

²⁹²YAÑEZ, 2004, p. 164.

²⁹³Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 165.

²⁹⁴“Vale a pena observar que 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.

²⁹⁵YAÑEZ, 2004, p. 165.

²⁹⁶Ainda sobre a interpretação heideggeriana dos termos gregos, conferir “Heidegger e os gregos”, in *Hermenêutica em retrospectiva*. GADAMER, 2007, p. 49-56.

EPISTEME constitui o primeiro modo de saber, ao constatar o que é. A EPISTEME tem em si a possibilidade de ser ensinável e aprendível. Tais 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. 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 se mostra limitado na EPISTEME. Daí a necessidade de dar-se outro movimento que possa abrir os princípios no viver. Este movimento é a SOPHIA, pois se mostra como a possibilidade maior no vivenciar²⁹⁷.

A SOPHIA enquanto possibilidade maior no *hypokeimenon* significa que tal não apenas é 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 “*Sófos*” é aquele ao qual pertence à possibilidade científica maior. Então, qual o tipo de princípio da vida? A vida enquanto vida histórica significa a vida determinada temporalmente. E, a partir desta condição, ela se mostra 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 não está no tempo. De outra banda, a vida está sujeita ao tempo em 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 princípio da vida não pode ser imutável ou inalterável; por isso EPISTEME e SOPHIA não se ajustam com o mais próprio da vida mesma²⁹⁸.

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 maneira²⁹⁹. Esse autor, mediante o projeto de fundamentação das ciências do espírito, questiona essa herança grega

²⁹⁷YAÑEZ, 2004, p. 165.

²⁹⁸YAÑEZ, 2004, p. 165.

²⁹⁹“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.

em relação ao saber enquanto tal. Heidegger buscou, assim, um caminho ateorético científico categorial no sentido de 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. A *filosofia* enquanto a possibilidade mais elevada do *hypokeimenon* chegou a ser o conhecimento teorético mais elevado, isto na tradição filosófica chegou a ser uma “*communis opinio*”. Heidegger consegue desenvolver de forma radical esse outro modo de “conhecer”. Esse modo é prático, o que não deve ser entendido em oposição ao teórico³⁰⁰. O saber prático heideggeriano é pressuposto tanto do teorético enquanto movimento que constata, quanto do prático enquanto movimento que considera; pois é pré-teorético. O âmbito pré-teorético do saber expressa os modos fundamentais nos quais se mostra o movimento da vida³⁰¹.

O modo de conhecer pré-teorético enquanto modo fundamental no qual se mostra o movimento da vida revela a 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). Heidegger acessa o âmbito originário da intuição compreendedora. E assim toma como ponto de partida a superação da separação entre teoria e práxis. O filósofo põe em dúvida o conhecimento filosófico como teoria em relação com o geral. A vida não pode ser algo geral (Dilthey) ou eterna (Aristóteles). Nesse 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*³⁰².

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 só é possível no suceder, a *TECHNE* nunca está aí para o que produz. À medida que a obra é concluída já não é um objeto da *TECHNE*, senão que agora se acha junto à *TECHNE* – junto ao fazer³⁰³. Enquanto movimento do descobrir, a *TECHNE* tem sua obra fora de si, isto é, fora de seu poder³⁰⁴. Neste horizonte ela não pode abrir seu próprio princípio³⁰⁵.

³⁰⁰Afirma 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.

³⁰¹YANEZ, 2004, p. 166.

³⁰²YANEZ, 2004, p. 167.

³⁰³STEIN, 2011, p. 157.

³⁰⁴Nesse 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.

A PHRONESIS ocorre como práxis em sentido estrito³⁰⁶. 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, senão como um modo completamente diferente do saber. Mediante a PHRONESIS se mostra como deve apropriar-se a vida. Por essa razão Heidegger traduz o termo grego como o saber “a *circunspeção* própria da solicitude”. O termo “circunspeção”, 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 compreender³⁰⁷.

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 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,

Heidegger mostra que isso é de algum modo semelhante com o que acontece na *techne* – lá o *technites* antecipa o *eidotes* 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.

³⁰⁵YANEZ, 2004, p. 168.

³⁰⁶Destaca 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.

³⁰⁷YANEZ, 2004, p. 168.

pois, no âmbito da *praxis*, o *Dasein* é ele mesmo *arete* enquanto *phronimos*”
308

A vivência do mundo circundante se dá como um ver atemático via intuição compreendedora³⁰⁹. E, se o visto ou intuído é o entornado, então este ver deve ser entendido como ver em torno, isto é, como circunspecção (*Umsicht*). O compreender não refere a nenhum ver diretivo objetivador, mas a um ver circunspectivo onde as coisas de início aparecem como entornadas, como significativas. O acesso filosófico adequado, portanto, 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 suas características fundamentais circunspectivas de mundo circundante, visando não converter-se em uma simples objetivação. Desse 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 apropriada³¹⁰. Aquele que age com “*Phronesis*” não é o homem que pode observar objetivamente, porém o que pode deliberar adequadamente; e faz isto em relação com 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, senão o estar adequado³¹¹. Nas palavras de Heidegger: “[n]a *phronesis* o objeto da deliberação é a vida mesma; o *télos* tem o

³⁰⁸WU, 2011, p. 102-103.

³⁰⁹Observa Gutierrez que “Heidegger, quien había dado varios seminarios sobre la *Ética 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, 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.

³¹⁰A compreensão que possui o *modus operandi* da *phronesis* é deliberação sobre as possibilidades de ser que lhe são constituídas facticamente. Nesse sentido, a tese hermenéutica 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.

³¹¹YÁÑEZ, 2004, p. 168-169.

mesmo caráter de ser que a phronesis. Na phronesis o que produz tem o mesmo caráter de ser que o descobrir mesmo”³¹².

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). Esse é o caminho e o horizonte do desenvolvimento da filosofia de Heidegger. Tal movimento se inicia com a publicação de “Tempo e Ser” e se estende até a investigação acerca da era da técnica. Assim, o filósofo reinterpreto a história do ocidente enquanto épocas históricas³¹³. Fundamentou sua releitura fenomenológica do ocidente a partir dos princípios metafísicos que determinaram a abertura de cada época³¹⁴.

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 legitimamente dominar a natureza, isto é, o projeto de ciência dirigido para que o natural se tornasse um apêndice do cultural, no qual os fins do homem se revelaram como o fundamento do controle da natureza. 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 cultura³¹⁵.

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 progresso³¹⁶. 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 se transforma em rotina cotidiana e assim há a intensificação da disposição técnica

³¹²Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 169.

³¹³Observa 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.

³¹⁴“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.

³¹⁵SILVA, Juremir Machado da. De Heidegger a Baudrillard: Os Paradoxos da Técnica. In **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 13, 2000, p. 157-158.

³¹⁶SILVA, Juremir, 2000, p. 157-158.

da natureza. Heidegger traduz a definição nietzscheana do ser do ente como *vontade de poder*, a uma expressão equivalente, a saber, “vontade de vontade”³¹⁷. Segundo Heidegger, à medida que o poder não é outro que a possibilidade de dispor de algo – possibilidade de querer – se faz verdadeira a equivalência. A forma *vontade de vontade* destaca um decisivo aspecto da concepção nietzscheana do ser, isto é, que a vontade é puro querer – *sem algo* querido; ou seja, a vontade está só, pois tem um fim em si mesma³¹⁸.

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)³¹⁹. O acontecer do ser exclusivamente como vontade, sustentado por Nietzsche, expressa a consumação da metafísica, ao passo que conduz o ser ao total ocultamento, pois deixa aparecer só o ente³²⁰. Tal fenômeno corresponde à técnica moderna, à medida que dá ao mundo a forma que se designa como *organização total*. 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”. 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

³¹⁷Afirma 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.

³¹⁸VATTIMO, 1996, p. 92.

³¹⁹“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.

³²⁰STEIN, 2011, p. 112-113. Nesse horizonte, colore Ramón Rodríguez 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 protosuccesso do destinar do ser e seu conseqüente 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.

do ente é total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador³²¹.

Essa orientação se dá desde a fundamentação moderna da ciência, a qual começa com Descartes. Descartes toma 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. 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*”³²². 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 acerca dela tem. A identidade entre o ser das coisas e a certeza que o sujeito possui, determinam o modo como a ciência e a técnica constituem a imagem do mundo na modernidade³²³.

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. A *Kulturkritik* do século XX, entretanto, explicitou a dissolução da categoria do novo, dada pela possibilidade do fim da vida humana na Terra. Tal possibilidade se perfaz a partir da bomba atômica, a qual derivou exatamente da lógica moderna de desenvolvimento e progresso. Essa é uma das razões que levará Heidegger a enunciar a polêmica proposição *a ciência não pensa*³²⁴. 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

³²¹VATTIMO, 1996, p. 98-99.

³²²Neste 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 *enérghēia* 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.

³²³VATTIMO, 2007, p. 30.

³²⁴Heidegger apud STEIN, 2005, p. 25.

exemplo, refere o niilismo³²⁵ implícito em toda aceitação do devir³²⁶.

É esse o horizonte no qual 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*, se dá como a ruptura ou dissolução da história como um processo unitário (impossibilidade da história universal). Tal fragmentação histórica revela não mais possível a identificação da história como um processo objetivo dentro do qual estamos. Nesse contexto, outra noção fundamental é a de historicidade, a qual designa o modo determinado de se ter consciência da inserção no processo histórico. A impossibilidade da história se vincula a impossibilidade da historicidade nos homens, ou seja, essa conjunção revela a imobilidade não-histórica da experiência contemporânea enquanto experiência pós-metafísica. A imobilidade de fundo no mundo técnico implica a redução da experiência da realidade a uma experiência de imagens. 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. A des-historicização da experiência ou caráter pós-histórico da existência atual é verificável a partir do uso dos novos meios de comunicação, os quais nivelam as experiências no plano da simultaneidade³²⁷.

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 sendo apenas operatória, mas também possuindo um cunho metafísico (saber, forma de

³²⁵STEIN, 2011, p. 119.

³²⁶VATTIMO, 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”. GIACOIA 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.

³²⁷VATTIMO, 2007, p. X a XIV (introdução).

pensamento). A própria definição do homem como animal racional, característica da metafísica, se encontra na origem da racionalidade técnica³²⁸. Segundo nosso 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)³²⁹.

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 agora, ele não consegue ingressar na plenitude de sua essência³³⁰.

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 dessa concepção, a tecnologia acontece enquanto uma forma de revelação da existência, um princípio de construção do mundo em dadas condições. 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 pensamento³³¹. 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 pensamento³³². 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”*³³³.

O esquecimento do ser em um mundo tecnológico marca o acabamento da metafísica coincidindo com a ascensão do pensamento tecnológico na era do imperialismo técnico

³²⁸Observa 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.

³²⁹RÜDIGER, 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.

³³⁰GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

³³¹RÜDIGER, 2006, p. 19.

³³²RÜDIGER, 2006, p. 28.

³³³Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 34.

planetário. Tal significa a submissão do pensamento a um conjunto de princípios que a tudo ordena de acordo com o aplicado às máquinas. A modernidade estrutura seu mundo na técnica não porque construiu máquinas a vapor e motores elétricos: essas coisas aí se encontram porquanto, antes, estamos na era da técnica. A técnica dos tempos modernos define uma época, porque não é um simples meio do homem se tornar sujeito de sua história. Pelo contrário,

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 homem³³⁴.

A técnica não depende do homem, mas de nossa interpelação³³⁵ 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. A metafísica é um evento que nos sobrevém, que nos acontece, ao estabelecermos como nossa estrutura existencial a diferença entre mediato e imediato, mundano e supramundano, mas, sobretudo, entre relevante e irrelevante, significativo e insignificante³³⁶.

O âmbito da metafísica ocidental se torna planetário, sendo o percurso histórico que deriva desse âmbito e caracteriza nossa era o da uniformização. Os conceitos de local e global, de nacional e internacional, não por acaso possuem cada vez menos significação. A metafísica da presença se torna planetária devido a sua articulação com outro princípio de instituição do ente, não menos metafísico, que o filósofo denominou de *Ge-stell*³³⁷. Dessa forma, *Ge-stell*³³⁸ é a essência historial ou sentido da tecnologia que define o tempo

³³⁴Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 35.

³³⁵Heidegger apud STEIN, 2005, p. 195.

³³⁶RÜDIGER, 2006, p. 36.

³³⁷Heidegger 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.

³³⁸HEIDEGGER, 2002, p. 23.

presente³³⁹. 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 metafísica³⁴⁰. A técnica moderna promove a encarnação dessa doutrina em todos os entes, antes de determinar o próprio modo de ser da humanidade. A metafísica se conecta intimamente com a técnica em sua fase de 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.

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 acabamento³⁴¹.

A era da técnica se perfaz 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 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. Antes da técnica a nossa posição no mundo era de adequação; na era atual o mundo se torna manancial de recursos, a partir de um posicionamento que o filósofo chama de ordenamento provocador (*Be-Stellen*)³⁴². 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, uma vez instalada, a outra tende a fornecer-lhe a essência, torna-se razão de ser do rio, convertido em peça do sistema fluvial e energético³⁴³.

O ordenamento provocador se caracteriza 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. Muito embora o homem desponte como o responsável por esse processo, seu lugar nele é incerto. Heidegger observa que a máquina só começa a se impor como chamamento do homem moderno pela *Ge-stell*. Na era da técnica a natureza é concebida como reserva de recursos

³³⁹RÜDIGER, 2006, p. 39.

³⁴⁰STEIN, 2011, p. 115.

³⁴¹Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 40.

³⁴²RÜDIGER, 2006, p. 42.

³⁴³RÜDIGER, 2006, p. 43.

interior à *Ge-stell*³⁴⁴. Ela retira o ser de sua proveniência essencial, ou seja, do acontecer de sua verdade. O próprio da *Ge-stell* é a exigência de que todos os entes se convertam em recursos. Seu aparecimento está ligado ao surgimento da *ação fundamental e essencial que ordena*. 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. 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, se explica pelo que Heidegger chama de *Ge-stell*³⁴⁵.

Ge-stell é um processo de posicionamento do ser em que se recolhem todos os entes de modo a fazer cair no esquecimento seus modos anteriores de se tornar presente, ou seja, é o sentido ou a essência da técnica moderna (tecnologia). O perigo imediato que a constitui é o de velar totalmente a questão acerca do ser do homem, à medida que ela se impõe 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.

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 ao existente uma forma de vida ordenada, uniforme, calculável e automática. A prova disso se verifica no fato que nessa era tecnológica o próprio homem se torna elemento de reserva ou

³⁴⁴“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 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.

³⁴⁵RÜDIGER, 2006, p. 44.

peça de reposição do processo de produção do real. *Ge-stell* se instala 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 se interpelar unicamente como maquinismo (de trabalho, de consumo, de auto-satisfação)³⁴⁶.

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 a expansão racional das capacidades tecnológicas que se desenvolve de acordo com uma crescente insatisfação com nossas condições vitais de existência. 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. Isto é, 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.

Com o processo da armação técnica ocorre uma radicalização da falta de distância entre o mundo e o ser humano, a perda de mundo por parte de uma humanidade cada vez menos histórica. A técnica sugere que tudo é imediato: é assim que tudo mais e mais aparece. *Ge-stell*, responsável por esse chamamento, é uma possibilidade misteriosamente surgida junto com a metafísica. A submissão do ser à representação³⁴⁷, 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

³⁴⁶RÜDIGER, 2006, p. 45.

³⁴⁷André 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.

proximidade: as coisas, nós incluídos, são algo que se perde com a ascensão do “império da falta de distância”³⁴⁸.

3.3.3 A essência da técnica

3.3.3.1 *Ge-stell* como sentido

A interpretação heideggeriana de Aristóteles revelou 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 própria, ou seja, não pode abrir 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 técnica³⁴⁹. Logo, nesse 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”³⁵⁰.

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). Esse 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 funcional e emprego em todo o tipo de empresa e exploração³⁵¹. Ocorre uma planificação

³⁴⁸Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 48-49.

³⁴⁹“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 semeadura 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 semeadura 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.

³⁵⁰HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre 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.

³⁵¹RÜDIGER, 2006, p. 93.

generalizada do existente com vistas à exploração. Assim, o cálculo matemático confere forma à técnica moderna³⁵². A técnica, enquanto forma de pensar, é o meio através do qual o ser se revela ao homem via a 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 subjetividade³⁵³.

A modernidade começa quando o subjacente se converte em sujeito, transferindo-se das coisas que subsistiam por si mesmas para o eu que as pensa em termos de cálculo. E se instaura, quando acontece a conversão das coisas em objeto, por conta da ascensão do elemento matemático como princípio de interpelação do ente em sua totalidade³⁵⁴. Abre-se o espaço de ação metafísico para que o matemático se imponha à ciência e lhe oriente no caminho moderno. Esse aspecto parte de Descartes, enquanto projeto cujo sentido é estabelecer a partir do cálculo o ser do ente em geral. Isto é, o conhecimento do mundo a partir do comando da interpelação matemática do pensamento (fundamento absoluto incondicionado). Dá-se uma conversão da “*physis*” grega em “natureza” enquanto objeto de recurso. Enquanto os gregos tinham uma relação com a *physis* de deixá-la se revelar - como um deixar ser espontâneo; os modernos possuem uma relação de certeza e calculabilidade, a partir da concepção do ser humano como sujeito que assujeita a natureza, e da visão de todos os entes como objetos – incluindo o próprio homem³⁵⁵.

A era da técnica tem como uma de suas figuras, a tecnologia, enquanto a apropriação do ser humano que lhe impõe a exigência impossível de por sob controle a totalidade do existente³⁵⁶. A representação moderna tem como propriedades: a) essência matemática e b) corte/feitio tecnológico. Tais 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

³⁵²“Originariamente, a técnica era uma projeção da *physis* (“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.

³⁵³RÜDIGER, 2006, p. 97.

³⁵⁴“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 encaicho 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.

³⁵⁵RÜDIGER, 2006, p. 105;111.

³⁵⁶RÜDIGER, 2006, p. 36.

ter cunho de imagem e um sentido tecnológico. 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. Nesse contexto, Heidegger pontua 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 homem³⁵⁷.

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 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 felicidade³⁵⁸.

O cálculo tecnológico destrói a nossa relação originária com o ser, isto é, a questão do ser se evapora na era do imperialismo tecnológico (efeito historial). Examinar uma época do ponto de vista metafísico serve para evidenciar os traços fundamentais dessa época; ciência, por exemplo, só é moderna em função de uma mudança ocorrida em sua essência. A mudança se dá pela ciência ser tomada por um novo princípio de interpelação, a saber, o matemático, que em relação à técnica será chamado de *Ge-stell*³⁵⁹. A civilização maquinística pretende, via

³⁵⁷RÜDIGER, 2006. p. 111-112.

³⁵⁸GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

³⁵⁹“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

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 representação³⁶⁰.

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 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.³⁶¹

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. Essa condição deriva do homem determinado como sujeito, no qual o ser do ente é apreendido via a representação do que pode ser calculado, produzido e planejado³⁶². 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 sujeito³⁶³.

Em suma, maquinação é a *interpretação* dos entes como representáveis e

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.

³⁶⁰RÜDIGER, 2006, p. 113-115. Importante as palavras de Ramón Rodríguez “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 *Öffentlichkeit* 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.

³⁶¹Baudrillard apud RÜDIGER, 2006, p. 117.

³⁶²RÜDIGER, 2006, p. 119.

³⁶³Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 119.

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. Importante ressaltar que, o maquinismo não é causa da *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 concretizado³⁶⁴. A essência da técnica enquanto maquinação metafísica é o sentido do ser como vontade de poder, algo que corresponde ao império dessa vontade³⁶⁵.

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, de acordo com o processo que jamais controlamos, por mais que seja esse nosso destino.³⁶⁶

Heidegger demanda acerca da essência da técnica³⁶⁷. Para o filósofo, “em essência” significa em seu sentido histórico e filosófico, ou seja, em sentido historial. O pensamento sobre a técnica moderna se relaciona com o pensamento do ser via metafísica. A metafísica da representação se conecta e se apoia na da *Ge-stell*. A história ocidental é planetarizada pela técnica. A essência da técnica é caracterizada como tendo três propriedades fundamentais, a) não é técnica; b) não está ao livre dispor do homem e c) é uma figura da verdade – via histórica do modo de ser humano. A questão heideggeriana problematiza a essência da técnica

³⁶⁴Heidegger apud RÜDIGER, 2006, p. 120-121.

³⁶⁵“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.

³⁶⁶RÜDIGER, 2006, p. 127-128.

³⁶⁷HEIDEGGER, 2002, p. 11.

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 ocultamente uma 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 proveniência metafísica³⁶⁸.

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. 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 se dá à noção instrumental. Dada tal relação, a técnica se revela como responsável pela produção ou pelo “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 desvelar³⁶⁹.

Heidegger ao analisar a noção instrumental da técnica, expõe que a técnica vinculada ao projeto de ciência da modernidade, faz des-coberto um modo diferente da produção, a saber, a “provocação”³⁷⁰. 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 original³⁷¹. 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.

A interpelação técnica se dá como submissão da natureza à razão humana. Dessa forma a técnica controla, submete e inspeciona a natureza. Na modernidade, com a maximização desse processo de submissão da natureza ao racional, poderia significar a vitória do homem sobre o meio. Se a técnica é instrumento – sua essência se verifica no controle da natureza sem que o homem escape. Controle que não é algo técnico, mas um modo de “trazer-

³⁶⁸RÜDIGER, 2006. p. 130-132.

³⁶⁹HEIDEGGER, 2002, p. 13-16.

³⁷⁰STEIN, 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.

³⁷¹Explicita 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.

a-tona” - de revelação, que está além da condição do ato humano. A essência da técnica está, portanto, no controle pela razão. Daí se extrai que a técnica não pode ser considerada como uma fatalidade ou enquanto um processo inevitável³⁷².

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). Os gregos tinham na *TECHNE* o processo através do qual algo surge do nada. Tratava-se de um momento de revelação do ser (*Aletheia*)³⁷³. 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 permite pensar o automatismo, emana de um apelo poético; vige a diferença na relação³⁷⁴. O abandono da questão do ser acontece, pela técnica moderna, na multiplicação uniformizada de um único e mesmo processo de revelação baseado no cálculo do ente e na reconstrução do mundo em sua totalidade. Heidegger se opõe a tese 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 primas³⁷⁵.

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 uma forma de exploração funcional do mundo em sua totalidade, a partir da pretensão de fabricar a própria natureza. A técnica passa a ser moderna (muda de sentido), quando nela intervém 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”.³⁷⁶

A relação entre ser e homem, na era da técnica, se dá 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 esses princípios. *Ge-stell* se relaciona

³⁷²Heidegger apud STEIN, 2005, p. 196-200.

³⁷³HEIDEGGER, 2002, p. 18.

³⁷⁴HEIDEGGER, 2002, p. 18.

³⁷⁵RÜDIGER, 2006, p. 136.

³⁷⁶RÜDIGER, 2006, p. 138.

frente 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*”³⁷⁷. Na era da técnica a concepção de mundo em que essa se deixa entender é como sistema de informações passível de cálculo. A experiência que lhe forneciam os *dados sensíveis* está sendo substituída pelos símbolos matemáticos obtidos via computador³⁷⁸.

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.³⁷⁹

Ge-stell enquanto chamamento não apenas promove à técnica, mas introduz 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. Enquanto essência da técnica moderna é a verdade da metafísica da subjetividade. Desse modo, é armação de certa forma de existência e de revelação de um vir-a-ser do humano³⁸⁰.

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 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

³⁷⁷Heidegger 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.

³⁷⁸“Heidegger tende sempre a pensar, com duvidosa justiça, a representação e sua consequente objetividade 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.

³⁷⁹Galimberti apud RÜDIGER, 2006, p. 141.

³⁸⁰RÜDIGER, 2006, p. 142.

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.³⁸¹

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*”, o qual significava alma – “*anima*”, na visão cristã. Já o termo racional derivado do latim “*ratio*”, o qual designa(va) cálculo, raciocínio abstrato. Fica clara a ressonância da questão da técnica enquanto metafísica prolongada. Essa concepção do ser humano se revela como um princípio de ordenamento da civilização ocidental. Heidegger, por outro lado, concebe a essência do homem como histórica. O que acarreta sua impossibilidade de ser determinada sem equívoco. Junto a tal concepção, o filósofo qualifica o ser humano como o ser que emprega o pensamento para criar e fazer perguntas. Dessa forma, o humano existe sendo lançado em mundos que o interpelam historicamente, o que conduziu o filósofo a expressá-lo como o “*pastor do ser*”, o veículo dessas interpelações. Portanto, a humanidade do homem calcada no próprio mistério do existir. Com relação ao mistério da existência, a metafísica busca oferecer soluções para esse, através da completa determinação do humano pelo pensamento³⁸².

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 como algo dependente da ideia como matriz do real e b) concepção moderna segundo a qual o sujeito representa o mundo tecnicamente e o

³⁸¹ GIACOIA JUNIOR, v. 1, n. 1, jun. 1999, revista online, acesso em 30 Mai. 2012.

³⁸² RÜDIGER, 2006, p. 145-146.

produz materialmente. 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) transfere sua força e princípios para o pensamento tecnológico, fazendo-o alimentar as arenas das visões de mundo tanto quanto as das atividades cotidianas³⁸³. O espaço de realização tecnológica do ser humano se expressa na representação fixa do ser e do devir, a qual se vincula à apropriação da técnica tradicional pela força exploradora de *Ge-stell*³⁸⁴.

Heidegger adverte que a essência da técnica é ambígua como toda a atividade humana, na medida em que fecha e revela³⁸⁵. 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*³⁸⁶. Portanto, *Ge-Stell* não significa apenas o acabamento da metafísica³⁸⁷ e do humanismo, mas também o primeiro indício do acontecimento da verdade do ser (*Ereignis*). Ao se utilizar de um hino de Hölderlin, mostrará que “*ali onde está o perigo, cresce também a salvação*”³⁸⁸ – à medida que em si mesmo o *Ereignis* é o acontecer do ser não mais sob qualificações metafísicas³⁸⁹. Importante pontuar acerca do verso de Hölderlin, que nele Heidegger expõe o recurso da ambivalência como velamento e desvelamento do ser.

³⁸³RÜDIGER, 2006, p. 150-151.

³⁸⁴Observa 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 Intuição**, Porto Alegre, v 1, nº 2, nov. 2008, p. 254.

³⁸⁵HEIDEGGER, 2002, p. 35.

³⁸⁶“*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.

³⁸⁷A técnica (*Ge-Stell*) é, para Heidegger, seguramente o ponto culminante, mais elevado e completo desenvolvimento da metafísica.

³⁸⁸HEIDEGGER, 2002, p. 31.

³⁸⁹Acerca 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.

4. SOBRE A “TECNIFICAÇÃO DAS MÃOS”: O ESQUECIMENTO DO SER NA ERA DA TÉCNICA (CONSIDERAÇÕES FINAIS)

Ao longo do escrito, o problema filosófico em nossa 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. Tal conhecimento manifestou-se como o âmbito ateorético no qual as vivências originárias do *Dasein* acontecem. Este é o horizonte de estruturação e 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*), a qual o desenvolvimento conceitual manifestou como a concreção da compreensão de ser nas vivências, bem como a referida superação da relação S-O enquanto 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 do trajeto percorrido (Heidegger II – da Virada (*die Kehre*) no caminho à questão da técnica), fundamentamos a *inversão* do caminho e a partir disso expusemos o fim da filosofia enquanto 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 significou descrever o tempo como abertura de épocas; na esteira da superação da metafísica da presença, enquanto constituição objetiva das realidades epocais no ocidente. Heidegger expôs a técnica como o princípio determinante de época a partir da era moderna. A partir dessa condição, a técnica se revelou como o meio pelo qual as vivências acontecem na época que acontece sob o manto de sua determinação. Tal 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.

Dado que nos situamos junto aos autores que sustentam a continuidade na interrogação heideggeriana pós-*Kehre*, não poderíamos deixar de partir nessas considerações finais de outro que a questão da técnica. A razão para tal deriva do fato que a investigação do Heidegger tardio eliminou qualquer relação transcendental como seu *a priori*. Assim, 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 dessa

relação delinear a condição que ela estabelece acerca da tese sobre as mãos (Heidegger I).

Assim, partiremos da *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 a sua condição de ter a sua obra fora de si, não se revelava como o modo próprio ao *Dasein* humano de descobri-la. 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 ateóricas do *Dasein*. Compreensão que, como delineado na primeira parte (2.1.1), se manifesta como o acontecer prático do homem, tendo a sua concretude histórica (fáctica) no manuseio ocupado dos instrumentos. A tecnificação das mãos é o nome que designamos para esse fenômeno de esquecimento do ser verificado na era da técnica. E tal fenômeno deriva fundamentalmente da relação de quebra que se estabelece entre técnica e compreensão *finita* do ser. Nossos argumentos finais descreverão essa condição.

A ontologia hermenêutica de Heidegger revelou o *Dasein* como totalidade hermenêutica. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo do homem é articulado em existenciais. O círculo da compreensão manifestou o *Dasein* no seu estar já sempre familiarizado com uma totalidade de significados, ou seja, com um contexto referencial. Isso significa que as coisas se dão ao *Dasein* somente no interior de um projeto histórico, isto é, se dão como instrumentos históricos. O manuseio ocupado dos instrumentos pelo *Dasein* se revelou como a concreção de suas vivências. Dessa forma, as coisas só são na medida em que pertencem a esse projeto, em que tem sentido nesse contexto.

A familiaridade preliminar com o mundo se identifica com a própria existência do *Dasein* e se faz 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 já dado ao *Dasein* em uma “projetividade” (lançamento) histórico-cultural profundamente ligada à 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 se mostrou colocado a partir de sua antecipação para a morte, ao passo que o *Dasein* só pode ser uma totalidade antecipando a sua morte. A morte enquanto única possibilidade que o *Dasein* não pode escapar se perfaz como pura possibilidade, na medida em que é o fator que manifesta todas as outras 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”³⁹⁰.

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. A inversão na forma de colocar a pergunta (Ser e Tempo → 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. 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*”³⁹¹. Essa é a causa do niilismo da 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 se verifica o princípio da diferença que, dessa forma, 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. Nesse contexto, o próprio filósofo advertiu que se devia abandonar o ser como fundamento. Tal significa um pensamento não mais metafisicamente orientado para a objetividade e, logo, um pensamento metafísico dominado pelo *esquecimento do ser*. De outra banda, um pensamento como rememoração do ser, isto é, da finitude, portanto temporal, histórico. Como destacamos, Heidegger confere o termo alemão “*An-denken*” para tal pensamento. A sua tarefa o repercurso 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. *An-denken*, em Ser e Tempo, aparece como a decisão antecipadora da morte, a qual estrutura a base da existência autêntica verificada no exercício da finitude. Ora, a história da metafísica marca o apelo ao

³⁹⁰VATTIMO, 2007, p. 113.

³⁹¹VATTIMO, 2007, p. 114.

princípio de razão como causa de qualquer fenômeno, visando à ordenação racional do mundo. Heidegger realiza a inversão para saltar no abismo (*Ab-grund*) que já sempre estamos radicados enquanto mortais. 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 mortalidade³⁹². 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 se combinar com 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 se acomoda 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 tendo no cuidado (*Sorge*) 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. Tal 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 se dá historicamente. Concretude histórica da existência é um fator que só se verifica na humanidade. Erroneamente o homem acredita ter em sua razão o controle absoluto da técnica e não percebe ser em inúmeros casos controlado por ela. Somados esses dois aspectos, des-historicização da experiência e engano sobre o controle absoluto, 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 de quem está no controle. Com relação à experiência

³⁹²STEIN, 2011, p. 177.

não histórica do mundo técnico, fica demarcada, ao passo que o instrumento manuseado não tem *de per se* a *manualidade* enquanto cuidado. Esse aspecto revela que na mediação técnica do mundo, o ente não mais é 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 define 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 ateóricas do *Dasein*, teríamos como consequência o pré-domínio do instrumento ante o manual do ser-no-mundo do homem, ou seja, caso em que se confunde controlador e controlado. 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 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, se mostra como fundada em um dos dominantes do compreender. E como delineado, tais são a familiaridade e o ter-se-a-si-mesmo. Dessa forma, a re-construção se concretiza referindo-se em primeiro lugar a familiaridade compreendedora ou ao autoter-se compreendedor. Se a interpretação de início se dirige a familiaridade, então é re-construída ou interpretada uma vida ruinante ou (de)caída. Se a interpretação se dirige 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.

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 ou atuar “por mor de”; ao tornar opaco um dos dominantes é que se pode falar de ruína/impropriedade,

contraruína/propriedade. Na vida ruinante o autoter-se é opacado a favor da familiaridade com as coisas do entorno. Esse modo de vivenciar a vida possui três características, a saber, a) tentadora; b) tranquilizante; c) alienadora³⁹³.

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) se faz mais e mais estranha a si mesma³⁹⁴. Por outro lado, o movimento contraruinante da vida é o modo como a 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.

O filósofo afirma acerca dos modos como a vida pode ser re-construída 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*”³⁹⁵. 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. 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, senão que se trata de um “como” fundamental da vida mesma.

Em suma, 1) o compreender se mostra 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. 3) Se a vida se interpreta em primeiro lugar desde seu mundo familiar, então o seu autoter-se é distanciado. Nesse caso ocorre um parcial estar perdido (nunca total) da vida, isto é, nas

³⁹³HEIDEGGER, 1998, p. 199-200.

³⁹⁴Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 155.

³⁹⁵HEIDEGGER, 1998, p. 169.

palavras de Heidegger “*um autoseparar-se do caminho*”³⁹⁶. 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. 5) A ruína e a contraruína são modos diferentes do desenvolvimento do compreender; em si mesmo a compreensão não pode ser ruinate nem contraruinate, na medida em que é o nível fundador da interpretação. É nesse contexto que a reconstrução redutiva ocorre como um movimento desocultador, revelando assim o caráter cinético (movimento) da vida. 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 dos instrumentos passa a ser verificada como 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 seu ritmo como movimento, pela 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 nossos encontros. Entretanto, depois de virtualmente efetuarmos a transação dos números bancários que necessitamos, terminamos permanecendo parados (caídos) em frente ao PC, nos relacionando uns com os outros via a virtualidade de 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 se encontra 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 cosmológica da vida manifesta o modo como a vida é acessível por meio da ciência préteórica originária. Na vida pré-filosófica cotidiana, por exemplo, ao ler um livro, ou

³⁹⁶Heidegger apud YAÑEZ, 2004, p. 156.

beber uma taça de vinho, só é visto o conteúdo da vivência. Esse 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.

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.

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

A vida ruinante³⁹⁷ 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. Esta direção não se dirige 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.

A técnica posiciona o homem exclusivamente em uma espécie de interpretação meramente ruinante da vida. As referidas características desse 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. Nesse horizonte, maximiza a interpretação da sua vida a partir da armação de um mundo não real, ou seja, maquínico-virtual. Tal é o *processo desvividor* causado pela técnica. Portanto, a essência da técnica (*Ge-*

³⁹⁷Sobre a vida ruinante, conferir HEIDEGGER, 2011 p. 147-149 e 157-168.

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 de um rompimento da ruína. A condição de imobilidade do mundo técnico manifesta o ser-no-mundo do homem como não tendo concretamente a si mesmo; assim, enquanto quebra da manualidade prática verifica-se o 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 tratando 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. 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. 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 globalizado³⁹⁸.

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 científico de espécie. 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, marca-passos eletrônicos, pele e órgãos artificiais, captadores visuais e auditivos, pernas mecânicas computadorizadas etc. Essa condição estrutura o homem como uma engrenagem simultaneamente técnica e antropológica. 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,

³⁹⁸RÜDIGER, 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.

verifica-se a destruição da relação com o ser enquanto a destruição do habitat propriamente humano³⁹⁹. 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*” e seu efeito na tela de nossos sofisticados computadores faz comodamente 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 o que faz vir-a-tons contemporaneamente, se dá no aforisma de Nietzsche, “*o deserto cresce, ai daquele que abriga desertos*”⁴⁰⁰. 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 para ser transformado, é onde Heidegger situa o deserto⁴⁰¹; 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*”⁴⁰². A desertificação representa o império em que se multiplicam os entes que encobrem o ser. É por isso que com a inversão do pensamento do filósofo, sua aplicação passa a se dar 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, desde sempre, tende a encobrir a sua condição de finitude, por uma infinita multiplicação dos entes. Esse 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.

Verifica-se o processo de destruição da possibilidade das mãos, enquanto a não existência 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, mas para Heidegger, o ser humano pensa porque fala; e essa forma de pensar se liga ao uso da mão. A

³⁹⁹RÜDIGER, 2008, p. 161-176.

⁴⁰⁰STEIN, 2002, p. 63-68.

⁴⁰¹STEIN, 2011, p. 162.

⁴⁰²STEIN, 2002, p. 65.

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 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 realizado⁴⁰³.

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 na compreensão do ser, o homem deixa de estabelecer a relação de conhecimento originário dos entes enquanto instrumentos e, deste modo, conhecer verdadeiramente aquilo que existe.

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”.)

⁴⁰³Heidegger apud STEIN, 2002, p. 12.

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.

GIACOIA 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 fenomenologia**. 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, nº 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>

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 fenomenología. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaíos sobre Heidegger. Madrid: editorial Trotta, 1996(1), p. 94-110.

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

_____. Historia del ser y filosofía de la subjetividad. In **Hermenéutica y Subjetividad**. Ensaíos 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 heidegge-

riana. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. **Nas proximidades da antropologia.** Ensaio 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** - Niilismo 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.