

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS FANTON

**O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM
MARTIN HEIDEGGER E ERNST TUGENDHAT**

Porto Alegre

2009

MARCOS FANTON

**O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM
MARTIN HEIDEGGER E ERNST TUGENDHAT**

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 obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre

2009

MARCOS FANTON

**O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM
MARTIN HEIDEGGER E ERNST TUGENDHAT**

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 obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 11, de janeiro de 2010.

BANCA EXAMINADORA:

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

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Júnior – PUCRS

Prof. Dr. Jorge Antônio Torres Machado - PUCRS

Para meus pais, minha irmã e minha avó.

Para Ernildo J. Stein.

AGRADECIMENTOS

Ao professor, orientador e amigo Ernildo J. Stein, com profunda admiração pela sua pessoa e pelo seu trabalho teórico.

Aos meus pais, minha irmã e minha avó, pelo apoio e carinho incondicionais.

À Raquel, pelo companheirismo e, principalmente, pelo sorriso.

Aos colegas de mestrado e amigos Rogério, Thiago Leite, Juliana Mezzomo, Juliana Missaggia, Cléber, Joice, Henriete, Fábio, Emanuel, André Barata, pelo incentivo, pelas sugestões, observações críticas e revisões. Esta dissertação é, em grande parte, um diálogo também com eles.

Aos amigos Luis Rosa, verdadeira “bússola” nos caminhos da filosofia analítica, Fabrício e Tatiana, também pelas observações críticas, mas, principalmente, pela possibilidade de compartilhar minhas angústias e descobertas durante este percurso.

Aos professores e secretários da Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS, em especial ao professor Nythamar de Oliveira, pelo seu apoio e incentivo.

À turma do Monobloco, Diego, Guilherme, Thiago, Elisa, Marcos, Carolina e Andréia, pela diversão e pelas horas de pedalada durante as folgas dos estudos.

Ao CNPQ, pelo apoio financeiro imprescindível para a realização desta pesquisa.

*A linguagem é um labirinto de caminhos.
Você entra por um lado e sabe onde está;
você chega por outro lado ao mesmo lugar e
não sabe mais onde está.*

Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* (§203).

Tudo é caminho.

Martin Heidegger, *A caminho da linguagem*.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo explicitar e refletir sobre os conceitos de existência dos filósofos Martin Heidegger e Ernst Tugendhat. Para tanto, exponho, na Introdução, um breve e amplo panorama da discussão sobre o conceito de existência na filosofia contemporânea e apresento a metodologia do trabalho, baseada nos conceitos de palavra, conceito, problema e posição filosófica. No Primeiro Capítulo, sobre Heidegger, procuro demonstrar que, em *Ser e Tempo*, podemos encontrar três conceitos de existência [1] existência como o todo do ser do *Dasein*; [2] existência como um dos momentos constitutivos do *cuidado*; e [3] existência como *ex-sistência*. Tais modificações conceituais, e esta é minha hipótese, não revelam uma imprecisão do método fenomenológico-hermenêutico, como afirmam certos filósofos de vertente analítica, mas uma de suas particularidades que permite um controle semântico intersubjetivo. Discuto, ainda neste capítulo, as formulações do conceito de existência dos “filósofos da existência”, Kierkegaard, Jaspers e Sartre, com o objetivo de alcançar uma melhor compreensão da proposta do próprio Heidegger. No Segundo Capítulo, tenho como hipótese inicial que Tugendhat elabora, em um grupo de obras específico, três conceitos de existência: [I] existência como identificação; [II] existência temporal; e [III] existência como relacionar-se consigo mesmo, sendo que, em todos eles, há uma pretensão de estar de acordo com o princípio fundamental da filosofia analítica. Ao final, mostrarei que o terceiro conceito pode provocar dúvidas a respeito de uma concordância com tal princípio. Por fim, nas Conclusões Finais, volto, novamente, à discussão da metodologia do trabalho, agora com a hipótese programática de uma tentativa de diálogo entre ambas as posições filosóficas e como isto poderia ser realizado. Como resultado, exponho, ainda, que a principal motivação para utilizarmos o conceito de existência na filosofia contemporânea é o intuito de uma descrição filosófica da existência do ser humano como uma existência singular, finita, insubstituível e que precisa ser levada a cada momento por cada um. Isto traz, por conseqüência, a necessidade de re-elaboração de outros conceitos fundamentais, como, por exemplo, o de verdade, liberdade, transcendência, tempo, entre outros.

Palavras-chave: Martin Heidegger – Ernst Tugendhat – existência – relacionar-se consigo mesmo – filosofia analítica da linguagem – filosofia hermenêutica

ABSTRACT

This work aims to describe and to reflect on the concepts of existence of the philosophers Martin Heidegger and Ernst Tugendhat. To do so, I expose, in the Introduction, a brief and broad overview of the discussion of the concept of existence in contemporary philosophy and I present the methodology of the present work, based on the concepts of word, concept, problem and philosophical position. In Chapter One, on Heidegger, I try to show that, in *Being and Time*, we can find three concepts of existence [1] existence as the whole of *Dasein's* being; [2] existence as one of the constituent moments of care; and [3] existence as ex-sistence. Such conceptual change – and this is my hypothesis – do not reveal an inaccuracy of the hermeneutic-phenomenological method, as stated by some philosophers of analytic branch, but one of its particularities which allows an intersubjective semantic control. I still discuss, in this chapter, the formulations of the concept of existence of the “philosophers of existence”, such as Kierkegaard, Jaspers and Sartre, in order to achieve a better comprehension of Heidegger’s own proposal. In the Second Chapter, I have, as an initial hypothesis, that Tugendhat formulates, in a group of particular works, three concepts of existence: [I] existence as identification; [II] temporal existence; and [III] existence as relation to one own self, and that in all of them there is an intention to comply with the fundamental principle of analytic philosophy. In the end, I try to demonstrate that the third concept can cause doubts about an alignment with this principle. Finally, in the Final Considerations, I return again to the discussion of the methodology of the work, now with the hypothesis of a programmatic attempt of a dialogue between the two philosophical positions and how this could be accomplished. I expose further that the main motivation for us using the concept of existence in contemporary philosophy is the purpose of a philosophical account of the existence of human existence as a unique, irreplaceable and which it must be carried each time by each one. This brings thereby the need for the redevelopment of other concepts, like, for example, truth, freedom, reason, transcendence, time, among others.

Key-words: Martin Heidegger – Ernst Tugendhat – existence – relation to one own self – analytical philosophy of language – hermeneutical philosophy

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| Introdução..... | 9 |
| Capítulo 1 – Três conceitos de existência em <i>Ser e Tempo</i>..... | 17 |
| 1.1. Existência em Kierkegaard, Jaspers e Sartre..... | 21 |
| 1.2. Existência como o todo do ser do <i>Dasein</i> | 25 |
| 1.3. Existência como um dos momentos constitutivos do <i>cuidado</i> | 27 |
| 1.4. Existência como <i>ex-sistência</i> | 29 |
| 1.5. Considerações parciais..... | 30 |
| Capítulo 2 – Três conceitos de existência em Ernst Tugendhat..... | 34 |
| 2.1. Da existência à identificação..... | 41 |
| 2.2. Existência temporal..... | 44 |
| 2.3. Existência como relacionar-se consigo mesmo..... | 46 |
| 2.4. Considerações parciais..... | 53 |
| Considerações Finais..... | 57 |
| Referências Bibliográficas..... | 60 |

INTRODUÇÃO

A primeira impressão que temos ao estudar o conceito de existência na filosofia contemporânea, sem nos restringirmos a um autor ou a um modo de filosofar específicos, é a de que nos encontramos em uma espécie de encruzilhada na qual temos de escolher entre dois caminhos radicalmente diferentes. De um lado, a palavra ‘existência’ é correlata da palavra ‘vida’, expressando, basicamente, a atividade ou o processo de alguns entes de se manterem presentes no espaço por determinado período de tempo. Por este caminho, o trabalho filosófico envereda na descrição do modo de existir dos entes¹, como, por exemplo, a auto-preservação da vida, a relação entre corpo e alma, a relação entre existência e essência, a compreensão de enunciados, a compreensão de si mesmo e de outros objetos, a capacidade de ser um membro cooperativo de uma sociedade, entre outros. Nesse sentido, a amplitude da atividade teórica nesta temática dependerá, em grande parte, da amplitude do conceito de existência, isto é, da consideração de quais entidades podemos dizer, de maneira filosoficamente correta, *que existem* e *como existem*. Exemplos encontrados na história da filosofia são o ser humano, os animais, as plantas, Deus, entre outros.

Já o outro lado da encruzilhada, porém, leva-nos, inicialmente, em direção ao problema do modo como falamos que algo existe, tornando-se, assim, um problema de linguagem *par excellence*. Nesse sentido, a investigação filosófica atém-se, em um primeiro momento, à constatação de que, no nível da linguagem natural, a compreensão que temos da palavra ‘existência’ não é de modo algum clara. Se compararmos sentenças como “Eu não existo”, “Unicórnios existem”, “Sócrates não existe mais” com sentenças assertóricas do tipo “Eu corri doze quilômetros hoje” ou “O capitão já embarcou no navio”, certamente desembocaremos em um beco sem saída. Por isso, parece necessário um esclarecimento teórico específico das assim chamadas ‘sentenças existenciais’, realizado, em grande parte, através da análise da linguagem e do instrumental lógico.

A fim de exemplificar esta discrepância nos caminhos de investigação filosófica, comparemos Martin Heidegger e Bertrand Russell. O primeiro delimita o conceito de existência a apenas uma entidade, o ser humano, já que o utiliza como um elemento de diferenciação ontológica desta em relação às demais entidades: “O *Dasein* existe, somente ele

¹ Apenas na *Introdução*, devido ao seu caráter panorâmico, utilizarei os termos ‘ente’ e ‘objeto’ como sinônimos, conforme interpretação de Tugendhat (2006, p. 46), muito embora em Heidegger eles não tenham o mesmo significado.

existe” (1998, p. 157). Com isso, o tema da existência tem como foco a descrição do modo de ser do ser humano. Já Russell, com sua famosa advertência, “penso que uma quase inacreditável quantidade de falsa filosofia tenha surgido por não se perceber o que ‘existência’ significa” (RUSSELL, 2009 [1918], p. 198), realizará análises minuciosas de sentenças existenciais. Como conclusão, o filósofo argumentará que o conceito de existência não pode ser visto como uma propriedade de indivíduos, mas de funções proposicionais, cuja relevância é dizer que tais funções são verdadeiras pelo menos uma vez.

Podemos dizer que este panorama amplo de debate sobre o conceito de existência surgiu em um contexto filosófico de reação ao Idealismo Alemão. De um lado, encontramos, na Dinamarca do século XIX, um autor como Sören Kierkegaard, profundamente interessado em destituir o modo de pensamento especulativo e sistemático de sua importância filosófica. Tal posição surge da constatação de que este modo de filosofar impossibilita a formulação de respostas às questões fundamentais da existência singular de cada indivíduo. E isto, para Kierkegaard significava a impossibilidade de se questionar sobre sua pergunta-guia: como eu, como indivíduo singular, me torno cristão? (KIERKEGAARD, 1992 [1846]). Desse modo, como tal questão somente emerge e somente pode ser respondida na primeira pessoa do singular, Kierkegaard considerou como insuficiente qualquer tipo de especulação objetiva (histórica ou especulativa). Na base desta crítica, por sua vez, encontramos o conceito de existência, cujo propósito é desenvolver uma descrição do modo como cada indivíduo singular relaciona-se consigo mesmo, sob uma perspectiva ético-religiosa. Esta inovação kierkegaardiana, que restringiu o conceito de existência para apenas um ente, o ser humano, foi levada adiante por um grande número de filósofos posteriores, como Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, entre outros. Aqui, a diferença radical entre eles irá residir no modo como cada filósofo irá interpretar o modo de relacionamento do ser humano consigo mesmo (voltarei a este ponto nos tópicos **1.1.** e **1.5.**).

Por outro lado, em Cambridge (Inglaterra), temos o início de um movimento filosófico, preconizado por G.E. Moore e Bertrand Russell, que partiu da rejeição aos fundamentos do idealismo britânico e do reconhecimento de um novo modo de filosofar a partir dos trabalhos de Frege e do que foi chamado, pela primeira vez por Moore, de análise de conceitos (Cfe. KENNY, 2007, p. 51 e FARIA, 2006, p. 339)². Em relação ao conceito de existência, o célebre artigo de Russell, *Sobre a denotação*, de 1905, dá origem a um modo de

² Com a expressão “início de um movimento filosófico” não afirmo que este é o início da “filosofia analítica” enquanto tal, mas apenas de um modo específico de filosofar analítico, que tomou forma após a conhecida “rebelião contra o idealismo” de Russell e Moore. Contudo, mesmo que tal episódio faça parte das origens e da história da filosofia analítica, este tema é ainda altamente controverso.

análise especificamente lógico-lingüístico de sentenças existenciais. A formulação teórica de Russell parte da tentativa de mostrar o erro em considerarmos ‘existência’ como um predicado lógico, do mesmo modo como um predicado gramatical. Se assim o fosse, seríamos forçados a falar, em sentenças de negação de existência, de “objetos existentes não-existentes”, uma vez que pressupomos que tal objeto seja de algum modo, caso contrário não poderíamos falar dele em absoluto. A solução de Russell, então, foi transformar, via análise lógica, a estrutura dos diversos tipos de sentenças existenciais da linguagem ordinária (sentenças gerais, individuais com descrições e com nomes próprios) em sentenças com quantificadores existenciais da lógica moderna. Assim, a sentença “o rei da França existe”, por exemplo, tem a estrutura lógica apresentada do seguinte modo: “Há um e somente um objeto que é rei da França” (Cfe. TUGENDHAT, 2006, p. 434-5). Esta formulação de Russell pode ser vista como uma inovação do primeiro passo dado pela notação de Gottlob Frege e pela antecipação, em linhas gerais, de Kant (Id., 2005, p. 146-9). E ela difere, ainda, da concepção tradicional, porque não requer a distinção entre os níveis de possibilidade e realidade para a verificação da verdade das sentenças existenciais (Id., 2006, p. 435).

Com a discussão iniciada nos primórdios da filosofia analítica sobre as concepções de ‘existência’ de Alexis Meinong, Frege, Russell e Moore, originou-se, na filosofia analítica contemporânea, dois modos de abordar este tema. Sob determinado viés, temos diversas investigações e propostas que visam, sobretudo, a uma definição do status teórico do conceito de existência. Ou seja, procura-se estabelecer: [i] se tal conceito deve ser entendido como uma propriedade de primeira ou de segunda-ordem; [ii] quais os diferentes significados da palavra ‘existência’ e sua relação com o verbo ‘ser’; [iii] qual a forma lógica das sentenças de existência e de não-existência (Cfe. BRANQUINHO, 2006, p. 296ss). Em alguns casos, o debate estende-se, ainda, sobre as implicações ontológicas de determinada concepção de existência, isto é, sobre quais e que tipos de objetos existem de acordo com a teoria que estamos formulando (Id., 1990, p. 8)³.

Outro viés de abordagem tem sua origem na exploração de uma premissa que o próprio Russell não questionou: qual relação entre o termo singular de uma sentença existencial e o objeto pelo qual ele está? Dentro deste contexto, tal questão foi levantada, pela primeira vez, por P.F. Strawson, em seu artigo *Sobre o referir*, de 1950, e em seu livro *Indivíduos*, de 1958, a partir da pergunta pela função dos termos singulares (Cfe. TUGENDHAT, 2006, p. 432). Surge, assim, um debate (inicialmente, entre Russell, Strawson

³ Como um exemplo do panorama deste debate, temos os verbetes ‘existência’ da *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* (BRANQUINHO, 2006, p. 296ss) e da *Stanford encyclopedia of philosophy* (MILLER, 2009).

e W.O. Quine) sobre os diversos tipos de termos singulares e qual o modo correto de explicarmos sua função, isto é, seu modo de referência a objetos⁴. Nesse sentido, tal modo de abordagem interpretaria a formulação lógica dada anteriormente por Russell –“Há um e somente um objeto que é rei da França” – como o modo de verificação da verdade da sentença existencial “O rei da França existe”, que seria a referência a um (e único) objeto no espaço e no tempo e que este objeto é o rei da França (Cfe. Id., 1992, p. 69).

Assim, por estarmos diante de uma multiplicidade enorme de propostas sobre o conceito de existência, considere importante realizar algumas distinções metodológicas para o trabalho. Em primeiro lugar, para a leitura dos diversos textos, distingi os conceitos de palavra, conceito e problema, cuja função é a obtenção de um guia metodológico para a exposição do tema. Seguindo von Renthe-Fink (1968), entenderei essa tríade recém-mencionada de um modo bastante simples e geral. ‘Palavra’ significa aquilo que os lingüistas denominam *morfema lexical*, isto é, a menor unidade gramatical que pode ter um significado dicionarizável. Portanto, com uma palavra, não dizemos nada a ninguém, a não ser que ela faça parte de uma sentença (TUGENDHAT, 2005, p. 21-2)⁵. É claro que, para o trabalho, considerarei apenas *palavras-tipo* [*word-type*], isto é, a mesma palavra em suas diversas particularidades [*word-token*], porém, estendendo o conceito de tipo também aos diferentes tipos das diferentes linguagens naturais (alemão, inglês, português, etc.)⁶. ‘Conceito’ é a abreviação de uma ou mais sentenças, cujo significado é filosoficamente determinado, ou seja, é uma palavra à qual é dada o significado pretendido pelo autor (PUNTEL, 2008, p. 210)⁷. Por fim, ‘problema’ é a questão pela qual o pensamento filosófico tem de se ater, sendo o objetivo pelo qual os conceitos são elaborados (RENTHE-FINK, 1968, p. 19, HEIDEGGER, 2009, p. 71). Em um sentido amplo, problema é a pergunta subjacente à utilização de determinado conceito. Retomando o exemplo dado anteriormente, então,

⁴ Um panorama instrutivo da evolução do debate Russell-Strawson-Quine, encontra-se em TUGENDHAT, 2006, p. 431ss.; 1992.

⁵ Esta tese baseia-se na pressuposição de que uma linguagem apenas de palavras (ou termos singulares) “não pode sequer ser concebida” (TUGENDHAT, 2006, p. 505).

⁶ Esta extensão dos conceitos de *type* e *token*, apesar de não ser usual na literatura (ver MURCHO, 2006; WETZEL, 2008; TUGENDHAT, 2006, p. 320), é justificada, uma vez que estou a utilizando apenas para fins metodológicos, isto é, para a leitura de textos filosóficos, o que não resulta em discrepâncias nas teses propriamente substanciais do trabalho.

⁷ Puntel, em sua recente obra, *Estrutura e Ser* (2008), distingue ‘palavra’ e ‘conceito’, alertando para, na falta de tal precisão, pressuposições não fundamentadas: “Geralmente a questão da aclaração de um conceito é proposta a partir de uma palavra. Palavra e conceito não são a mesma coisa. Ao contrário, com uma palavra, por via de regra, podem ser associados vários conceitos. Esse fato, que deveria ser considerado como uma obviedade filosófica, é ignorado com freqüência na literatura filosófica, o que dá margem a questões pretensas e mal-colocadas” (p. 187).

podemos perceber que, apesar de Heidegger e Russell utilizarem a mesma palavra, o conceito e os problemas visados não são, de modo algum, os mesmos.

Portanto, minha dissertação terá, como fio condutor, a palavra ‘existência’ e sua tarefa será a explicitação dos conceitos de existência de Martin Heidegger e Ernst Tugendhat e a identificação de quais problemas filosóficos subjazem ou motivam a utilização de tal conceito.

Ainda no que diz respeito às distinções metodológicas, adotarei, também, de maneira bastante sumária, a noção de ‘*posição filosófica*’, como um modo de delimitação do significado dos conceitos de cada autor abordado. Segundo Ernildo Stein, um conceito filosófico não pode ser simplesmente retirado de uma obra e exposto em um contexto estranho a ela. Não podemos utilizar o conceito de existência de Heidegger para explicar algum texto de Russell, por exemplo. É difícil até mesmo de compararmos ambos os autores para decidir qual deles teria o melhor argumento sobre esse assunto. Por isso, é preciso, em um primeiro momento, aprendermos o modo de uso dos conceitos de determinado autor, a fim de que possamos utilizá-lo de maneira coerente e racional em um contexto intersubjetivo (STEIN, 2004, p. 97). No entanto, como a semântica dos conceitos filosóficos não se reporta ao mundo empírico, ela deverá estabelecer critérios próprios para sabermos quando e em que medida o conceito em vista possui um significado, isto é, pode ser utilizado de maneira correta ou incorreta. Para Stein, isto é realizado a partir de uma *justificação operatória*: a partir do momento em que descrevemos uma totalidade conceitual articulada de maneira coerente e racional, passamos a justificar, ao mesmo tempo, o uso dos conceitos de nossa teoria filosófica (STEIN, 2004, p. 98-9). Portanto, mesmo que os conceitos filosóficos pareçam descrições, eles são normativos em sua função, isto é, possuem uma regra para serem usados (HACKER, 2009, p. 17). Uma posição filosófica, nesse sentido, significa esta totalidade ou rede conceitual construída a partir de pressupostos específicos e cuja finalidade é a de nos possibilitar a explicação e compreensão de temas e problemas filosóficos fundamentais (Cfe. STEIN, 2004; TUGENDHAT, 1996)⁸.

⁸ Um das tentativas recentes de conceitualizar os requisitos necessários e suficientes para a elaboração de uma teoria filosófica foi dada por Lorenz Puntel, a partir do conceito central de sua filosofia estrutural-sistemática, o conceito de *quadro referencial teórico*. Tal quadro teórico significa uma rede teórica que serve como “um instrumento que permite apreender, compreender e explicar algo (um nexos, um domínio objetual...). Dentro de ou por intermédio de um quadro teórico se faz referência a algo” (2008, p. 29). Nesse sentido, para Puntel, a formulação de um quadro referencial teórico (de uma posição filosófica) é uma condição necessária para compreendermos os enunciados filosóficos de determinado autor: “Toda formulação de um problema, todo enunciado teórico, toda argumentação, toda teoria, etc. só podem ser compreendidos e apreciados, se forem concebidos como situados dentro de um quadro teórico. Onde não há essa pressuposição, tudo permanece indeterminado: o sentido de um enunciado, sua avaliação etc.” (p. 11).

A vantagem em adotar essa noção de ‘posição filosófica’ pode ser percebida na medida em que adquirimos critérios para interpretar o conceito de existência de cada autor dentro de seu próprio contexto de significado, e, também, para identificar os problemas que o autor tem em vista. Assim, caso não se observasse este caráter limitador de cada posição filosófica, correríamos o risco de entrar em um “diálogo de surdos”, ou seja, de entrar em uma confusão conceitual na qual não teríamos mais critérios de correção do modo de uso de conceitos. Outra vantagem, ainda, desta noção, é evitar a absolutização do conceito de existência na filosofia, cuja linha de argumentação me levaria, “inevitavelmente”, a mostrar este conceito como *o* conceito fundamental da filosofia. Muito pelo contrário! Minha preocupação é perceber a função deste conceito em determinada posição filosófica e mostrar quais os motivos de sua utilização.

Se, como afirmei antes, a filosofia possui uma semântica própria, elaborada a partir de uma posição filosófica específica, então, não me será permitido ter como parâmetro último, de um ou outro conceito investigado, argumentos científicos ou enunciados da semântica natural. Seria trabalho baldado explicar o conceito de existência a partir da biologia ou, ainda, da linguagem que usamos no cotidiano. Acerca da inteligibilidade de uma tese filosófica como as Idéias de Platão, Anthony Kenny dirá o seguinte: “Se acreditamos que não há Idéias platônicas, isto não ocorre porque uma procura exaustiva falhou em descobrir alguma, mas porque a noção de tal Idéia contém elementos auto-contraditórios ou incoerentes” (2002, p. 38). Por isso, uma interpolação entre os níveis filosófico e científico é teoricamente desastrosa, como bem resume Hacker: “Nenhuma questão filosófica pode ser respondida pela investigação científica e nenhuma descoberta científica pode ser feita pela investigação filosófica” (2009, p. 15; ver, também, STEIN, 2002).

Contudo, qual a função de uma posição filosófica? Qual o motivo pelo qual a construímos? De maneira bastante geral, podemos afirmar que uma posição filosófica tem como objetivo a descrição das condições de possibilidade da experiência ou do conhecimento, ou seja, a descrição dos pressupostos do todo de nosso compreender. Esta é, segundo Stein, a “herança kantiana do transcendental”, agora não mais atrelada ao esquema sujeito-objeto e a juízos sintéticos *a priori* (STEIN, 2009, p. 297). Toda relação com os objetos, com o real, consigo mesmo, só é possível se, de alguma forma, já compreendemos, desde sempre, algo como a objetualidade dos objetos, a realidade do real ou a subjetividade do sujeito⁹. E, como

⁹ Esta é a posição de Heidegger: “Em definitivo, há algo que *tem que* haver para nos fazer acessível o ente como ente e para que nós possamos nos relacionar com ele, algo que, sem dúvida, não é, mas que deve haver para experimentarmos e compreendermos algo como o ente. Somos capazes de compreender o ente como tal somente

tais expressões não são explicadas através de enunciados que podem ser verificados pela experiência, pois eles mesmos descrevem sua possibilidade, somente podemos tematizá-las através da reflexão de nossa própria compreensão (TUGENDHAT, 2006, p. 28). Desse modo, a filosofia tem a ver com uma dimensão transcendental, isto é, uma dimensão *a priori* e universal, pois descreve aquilo que todas as ciências pressupõem: o modo como nos relacionamos com objetos, com a realidade, com nós mesmos, etc. (STEIN, 2009, 270ss). É por este motivo, então, que argumentei anteriormente que a filosofia não possui conceitos que se referem ao mundo empírico.

Desse modo, também o nível de leitura dos textos filosóficos será considerado como um espaço argumentativo *a priori*, tendo como preocupação básica duas perguntas fundamentais: [1] o que o autor, em verdade, quer dizer? e [2] é verdadeiro o que ele quer dizer? (TUGENDHAT, 1993, p. 234). Assim, este trabalho consiste em uma tarefa dupla: elucidar o conceito de existência nas filosofias de Heidegger e Tugendhat, para, após isso, realizar um trabalho reflexivo acerca da plausibilidade do conceito ora examinado de acordo com sua posição filosófica¹⁰.

Tendo esboçado minimamente o conceito de posição filosófica, de acordo com os autores citados anteriormente, fica mais claro justificar minha motivação para a escolha dos autores deste trabalho. Acredito que tanto Heidegger quanto Tugendhat realizam uma inovação consistente do conceito de existência para a filosofia contemporânea, pois ambos situam tal conceito dentro de uma posição filosófica inovadora, o que garante, em último caso, sua compreensibilidade intersubjetiva. Afinal, de que adiantaria termos *apenas* o conceito de existência – caso isto seja possível filosoficamente?

Além disso, a metáfora da encruzilhada que utilizei no início da *Introdução* agora se mostra vazia, pois podemos trazer ambas as abordagens do conceito de existência a um denominador comum: a descrição do modo de relacionamento com objetos. A aparência de uma dualidade deu-se devido à diferença de enfoque teórico acerca dos objetos com os quais nos relacionamos (nós mesmos e os demais objetos) e a restrição do uso do conceito de existência da primeira abordagem para apenas determinado objeto, o ser humano.

se entendemos algo como o *ser*. Se não compreendêssemos, ainda que, primeiramente, de maneira tosca e não conceitual, o que quer dizer a efetividade, permanecer-se-ia-nos oculto o que é efetivo. Se não entendêssemos o que quer dizer realidade, nos seria inacessível o real. [...] Se não entendêssemos o que quer dizer existência e existencialidade, nenhum de nós mesmos seria capaz de existir como *Dasein*". (HEIDEGGER, 2000, p. 35).

¹⁰ Este modo de leitura de textos filosóficos de Tugendhat, a partir das perguntas sobre o que determinado autor quis dizer e sobre o que nós, como leitores, realmente acreditamos ser a verdade do tema abordado pelo autor, foi também desenvolvido por Robert Brandom, em sua obra *Tales of mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality* (2002).

Por fim, gostaria de esclarecer o modo como utilizarei as aspas, os colchetes e a letra estilo itálico neste trabalho. Aspas simples servirão para caracterizar as citações dentro de citações e, também, a referência a palavras como tais, e não aos seus conceitos. Ou seja, seguirei a já famosa distinção entre uso e menção, sendo as aspas simples para esta última. Aspas duplas caracterizarão citações ou expressarão, dependendo do contexto, o uso ambíguo, geral ou não-literal de conceitos. Palavras ou frases em colchetes indicam a referida palavra ou frase em sua língua vernacular. Já o estilo itálico servirá para enfatizar a importância de determinados conceitos ou, também, para indicar o título de obras¹¹. Por uma questão de uniformização e facilidade na leitura, resolvi traduzir todas as citações do trabalho, mesmo quando a edição consultada já é, ela mesma, uma tradução.

¹¹ As distinções aqui utilizadas foram retiradas, com algumas modificações, de PUNTEL, 2008, p. 26

CAPÍTULO 1

Três conceitos de existência em *Ser e Tempo*

Desde Ryle, o autor da primeira resenha de *Ser e Tempo*, feita em 1929, até os autores contemporâneos, encontramos diversas reações contra tanto o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger quanto sua terminologia filosófica, que, em alguns momentos, tornam-se ambíguos, obscuros ou, até mesmo, misteriosos. Em uma crítica recente, Tugendhat qualifica o modo de proceder heideggeriano como evocativo, e isto quer dizer que: ao leitor é designada a tarefa de evocar, por meio de palavras, aquelas relações essenciais que o próprio autor tem em vista. Sendo isto insuficiente para entendermos o significado de conceitos filosóficos, Tugendhat afirma que será preciso perguntar “continuamente se o que Heidegger evoca pode ser traduzido a uma comunicação controlável”, isto é, em uma comunicação intersubjetivamente comprovável (TUGENDHAT, 1993, p. 130 e 132). Nesse sentido, somente os conceitos passíveis de uma “tradução” poderiam ser avaliados e trazidos para o debate filosófico. A contundência de tal crítica, acredito, não pode ser deixada de lado e só a levando a sério poderemos dar uma resposta satisfatória acerca da plausibilidade do método fenomenológico-hermenêutico.

O conceito de existência, por exemplo, parece ocorrer nesta mesma imprecisão, uma vez que, segundo minha hipótese de trabalho, podemos encontrar nada menos que três conceitos de existência em *Ser e Tempo*: [1] existência como o todo do ser do *Dasein*; [2] existência como um dos momentos constitutivos do ser do *Dasein*, o cuidado, ao lado da facticidade e da decaída; e [3] existência como *ex-sistência*, no qual o caráter transcendente do *Dasein* é destacado. Contudo, a outra hipótese, que ficará apenas minimamente demonstrada, é a de que esta multiplicidade de conceitos não precisa, necessariamente, ser considerada uma imprecisão, caso estivermos abertos às peculiaridades do método fenomenológico-hermenêutico. Antes de passar à explicação de tal hipótese, contudo, gostaria de esboçar a posição filosófica heideggeriana e, ainda, de expor as diversas propostas do conceito de existência no “existencialismo”.

Pela expressão ‘fenomenológico-hermenêutica(o)’, designo a posição filosófica e o método de Heidegger, tendo em vista que por ‘fenomenológico’, podemos entender o modo de acesso ao e o modo de determinação do ser dos entes. De um modo geral, isto é entendido

pelo processo de *formalização*, quer dizer, “o passo reflexivo que conduz à problemática ontológica e a sua realização, isto é, o abandono da investigação sobre entes e sobre sua propriedade e processos, voltando-se para as condições de seu aparecimento qualificado” (REIS, 2000, p. 141)¹². Já a expressão ‘hermenêutico’ indica o ponto de partida da filosofia de Heidegger, a interpretação que o *Dasein* realiza de si mesmo, explicitada a partir da analítica existencial (HEIDEGGER, 1998, p. 60-1).

A pressuposição fundamental da posição fenomenológico-hermenêutica de Heidegger é a compreensão do ser: nós só nos relacionamos com o ente que nós mesmos somos e com os demais entes ao compreendermos o nosso próprio ser e o ser dos entes que vão ao nosso encontro no mundo. Esta é, segundo Tugendhat, a virada especificamente transcendental de Heidegger, aquela que o distingue da ontologia tradicional objetivista, cuja característica foi investigar o ser como um objeto isolado e supra-sensível (1998, p. 133). Ao se questionar, então, sobre o sentido do ser em geral, que unificaria os diferentes modos de ser, a filosofia hermenêutica trata, em um primeiro momento, de entender como é possível esta compreensão do ser. Neste viés, o método fenomenológico heideggeriano parte da necessidade de explicitar qual ente, pelo seu próprio modo de ser, compreende o ser dos entes e de que maneira ele realiza tal compreensão. Assim, o problema da existência vem à tona como um elemento de diferenciação ontológica. Apesar de todo ente ser, somente nós, seres humanos, *existimos*, isto é, somente nós somos enquanto compreendemos o nosso próprio ser e compreendemos o ser de outros entes. De uma caneta ou de uma zebra não se pode dizer que existam, devido ao seu modo de ser diferir do modo de ser do *Dasein*. Com isso, o conceito de existência designa a estrutura ontológica específica do “ente que nós mesmos somos”.

Nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*, o filósofo afirma: “A este ente que somos em cada caso nós mesmos e que, entre outras coisas, tem essa possibilidade de ser do perguntar, o designamos terminologicamente com *Dasein*” (Id., 1998, p. 30). Dito de uma maneira extremamente sucinta, o *Dasein* é o único ente no qual irrompe a compreensão do ser, e esta é o seu fundamento, a sua condição de ser humano (Id., 1997, p. 161).

Assim, um dos principais motivos para a introdução deste conceito é a destruição das concepções tradicionais da especificidade do ser humano: o *lógos*, a razão, a consciência, etc. Ao longo de *Ser e Tempo* e de diversas obras, Heidegger pretendeu rejeitar qualquer definição ligada a um dualismo, como animal e racional, mente e corpo, etc.

¹² Por qualificação, Róbson Reis entende as *qualificações existenciais*, que não são as mesmas dadas “pela estrutura predicativa” (p. 139).

Contudo, o que significa, para Heidegger, ser o *aí* [*Da*]? O que significa este *Da* do *Dasein*? No §28 de *Ser e Tempo*, temos a seguinte explicação: “A expressão ‘aí’ significa esta abertura essencial. Por meio dela, este ente (o *Dasein*) é aí e como estar-sendo-aí do mundo para ele mesmo” (Id., 1998, p. 157). Portanto, Heidegger entende o *Da* como *abertura* [*Erschlossenheit*], que é constituída pelos existenciais sentimento de situação [*Befindlichkeit*], compreensão [*Verstehen*] e discurso [*Rede*], conforme exposto na analítica existencial do *Dasein* (v. Id., 1998, p. §29ss).

Com o conceito de abertura, Heidegger indica o aspecto prático (ou pragmático) da compreensão do ser: o lugar originário do desvelamento do ser dos entes é o modo de ser no mundo do *Dasein*, isto é, a sua auto-compreensão enquanto *tem-que-ser* [*Zu-Sein*] e a compreensão do ser dos entes no modo de lidar cotidiano [*alltäglichen Umgang*] e científico. Porém, este caráter prático nada tem a ver com uma noção ética, como em Kierkegaard, mas está ligado, segundo Stein, à tradição ontológico-transcendental ou, conforme a interpretação de Franco Volpi, a uma ontologização dos conceitos éticos de Aristóteles (STEIN, 2006, pp.57ss; VOLPI, 1997).

Após explicitar o modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo na analítica existencial preparatória, Heidegger trata de mostrar, no §44, a tese da co-originariedade entre *Dasein* e ser a partir do novo conceito de verdade:

O ser da verdade está em conexão originária com o *Dasein*. E tão somente porque o *Dasein* está constituído pela abertura, quer dizer, pelo compreender, isso que chamamos ser pode chegar a ser compreendido: a compreensão do ser é possível. Ser – não o ente – somente o “há”, na medida em que a verdade é. E a verdade é tão somente enquanto o *Dasein* é e na medida em que é. Ser e verdade “são” co-origenários (HEIDEGGER, 1998, p. 249).

Cito tal passagem para explorar essa inovação de Heidegger, que pretendeu mostrar uma posição filosófica não mais atrelada a uma teoria baseada na relação sujeito-objeto, já que, segundo o autor, o ser deste sujeito nunca fora explicitado suficientemente pela tradição. Antes de dizermos ‘eu’ ou de refletirmos sobre nós mesmos como sujeito, argumenta Heidegger, já sempre nos auto-compreendemos praticamente no mundo, isto é, já há um modo de ser prático que precede nossa reflexão. E tal concepção de verdade, ligada essencialmente ao modo de ser do *Dasein*, coloca-se, segundo Stein, no âmbito de produção

da significância [*Bedeutsamkeit*], isto é, na dimensão na qual emerge a possibilidade do conhecimento e do proferimento de sentenças (STEIN, 2006, p. 79ss)¹³.

De acordo com o que vimos, o problema subjacente ao conceito de *Dasein* é, então, designar aquele ente que compreende o ser e mostrar a dimensão originária do conhecimento. Em termos de uma filosofia dualista¹⁴, temos aqui um novo modo de pensar a relação entre sujeito e mundo. Diz Heidegger em uma obra posterior a *Ser e Tempo*:

A compreensão do mundo enquanto compreensão do *Dasein* é compreensão de si mesmo. O eu e o mundo se co-pertencem mutuamente em um único ente, o *Dasein*. Eu e mundo não são dois entes, como sujeito e objeto, tampouco como eu e tu; antes, eu e mundo são, na unidade da estrutura do ser-no-mundo, as condições fundamentais do próprio *Dasein* (HEIDEGGER, 2000, p. 355).

Antes passar ao esclarecimento dos conceitos de existência, gostaria de expor as principais propostas de tal conceito situadas, por assim dizer, ao redor de *Ser e tempo* e que são vistas, geralmente, sob o mesmo pano de fundo, o assim chamado “existencialismo”¹⁵. A motivação principal deste próximo tópico é, então, a de esclarecer as peculiaridades do conceito heideggeriano de existência em contraste com os demais (tarefa que será realizada somente no tópico 1.5.).

¹³ Portanto, Stein é da opinião de que as críticas de Tugendhat, por exemplo, erram ao confundir verdade com ser: “Heidegger de maneira alguma queria identificar este seu conceito de verdade com o conceito de ser ou com qualquer tipo de conceito ontológico tradicional. Penso que o §44 fica mais claro se fizermos uma leitura nesta perspectiva que estou procurando expor aqui: o conceito de verdade aí se coloca no âmbito de produção de significância, não no plano de referência/significado, enunciado/proposição, mas realmente como um elemento ligado à ontologia fundamental ou à analítica existencial, em que Heidegger optou pelo modelo operacional de verdade, no qual o critério é prático, onde aparece a verdade como categoria de sucesso, do lidar com os entes no mundo. O modo proposicional nele se funda, bem como toda a relação semântica pressupõe uma relação pragmática”. (STEIN, 2006, p. 89-90).

¹⁴ O termo ‘filosofia dualista’ é retirado da crítica que Heidegger realiza à tradição metafísica e, também, da obra de Puntel, *Estrutura e ser*. Ao elucidar o título de sua obra, Puntel parte de uma “constatação fundamental”: “toda grande filosofia lida(va) com uma *diferença fundamental* entre duas dimensões [ser e ente, ser e aparência, homem e mundo, linguagem e mundo, etc., MF], concebida de uma maneira bem determinada (ou, em geral, simplesmente imaginada); a questão era transpor, acabar com, ‘suprassumir’, etc. essa diferença básica (2008, p. 47). O autor afirma, no entanto, a impossibilidade de se sustentar “tal postura dicotômica básica” (PUNTEL, 2008, p. 47 e 51). Também Tugendhat argumenta, a partir da filosofia analítico-linguística, contra a plausibilidade filosófica desta concepção (1993).

¹⁵ O termo ‘filosofia da existência’ e ‘existencialismo’ foi cunhado para designar, em um sentido amplo, um movimento cultural, cuja principal motivação é o questionamento do modo de existir do ser humano. Nesse sentido, é da explicitação de tal conceito de existência e dos outros conceitos implicados (como liberdade, finitude, transcendência, angústia, etc.) que deve se ocupar toda a filosofia. Digo “movimento cultural”, uma vez que se costuma citar, como integrantes de tal movimento, não apenas filósofos como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel ou Merleau-Ponty, mas, também, literatos, como Camus, Beckett, novamente Sartre, Simone de Beauvoir, entre outros (Cfe. REALE; ANTISERI, 2007, p. 593ss; CROWELL, 2009). Contudo, como este termo não é de todo correto e, além disso, não considera a noção de ‘posição filosófica’ desenvolvida anteriormente, utilizo-o apenas “por amor à brevidade”, ressaltando, porém, sua imprecisão com aspas duplas.

1.1. Existência em Kierkegaard, Jaspers e Sartre

Mesmo que haja enormes discrepâncias entre cada filósofo englobado sob o título de “existencialista”, há algum motivo pelo qual eles foram trazidos a um denominador comum. Isto ocorre, pois em todos estes autores, o problema de entender como o ser humano é e qual sua diferença dos demais entes foi desenvolvido a partir do conceito de existência. Ou seja, todos eles concordariam em afirmar que somente o ser humano existe. Assim, as perguntas que iniciavam o trabalho de investigação filosófica do conceito de existência na filosofia tradicional (e, em especial, na filosofia medieval), “Se X existe?” [*An sit?*] e “O que é um X?” [*Quid sit?*], são substituídas pela pergunta “como o ser humano existe?”. Tal pergunta, como podemos perceber, é contra-intuitiva em relação à linguagem ordinária, pois estabelece a utilização do conceito de existência apenas ao ser humano.

[i] Este *como* foi expresso, pela primeira vez ligado ao conceito de existência, por Kierkegaard: a questão principal não é saber com *o que* um indivíduo se relaciona, já que isto é uma preocupação objetiva, mas *como* ele existe, isto é, como ele se relaciona consigo mesmo (KIERKEGAARD, 1992, p. 202-3).

Esta concepção do filósofo dinamarquês, no entanto, situa-se entre os âmbitos filosófico e teológico, uma vez que o fio condutor de sua obra, o *Pós-escrito final não-científico às migalhas filosóficas* (1846)¹⁶, é a tentativa de responder à pergunta “como eu me torno cristão?” (Id., 1992, p. 15-6 e 617-9). Desse modo, a descrição do conceito de relacionar-se consigo mesmo está atrelado, de maneira intrínseca, ao modo de relacionamento do indivíduo com o Cristianismo.

Por um lado, o indivíduo pode formular uma questão objetiva, buscando a verdade do Cristianismo. Segundo Kierkegaard, o problema intrínseco desta dimensão objetiva, o nível discursivo das ciências em geral e da filosofia especulativa, é a impossibilidade de se alcançar aquilo que se busca a partir deles: uma compreensão do que significa tornar-se cristão na primeira pessoa do singular. Assim, a relação do indivíduo consigo mesmo, a partir de tais questões objetivas torna-se incongruente e cômica, pois, ao tentar se auto-compreender através de textos teóricos, tal indivíduo procura transformar a si mesmo em algo objetivo, como um observador externo. Com isso, ele acaba relacionando-se consigo mesmo a partir do

¹⁶ A indicação desta obra como uma das mais representativas para o conceito de existência foi-me sugerida, via correspondência eletrônica, pelo professor Álvaro Valls.

pensamento especulativo, que, além de impessoal e desinteressado, nunca terá um fim, pois sempre se terá mais assuntos para se tratar (Id., 1992, p. 55).

Por outro lado, o indivíduo também pode realizar uma questão subjetiva, na qual o interesse reside na compreensão de sua própria situação existencial, cuja conseqüência é uma relação singular com o Cristianismo. A pergunta pelo que é ser cristão, como uma questão subjetiva, assim, significa questionar-se a si mesmo, isto é, compreender-se a si mesmo na existência. E como, para o sujeito kierkegaardiano, o Cristianismo é a doutrina que o quer fazer eternamente feliz, tal doutrina pressupõe, como *conditio sine qua non*, que ele próprio, em sua existência singular, esteja infinitamente interessado em sua felicidade (Id., 1992, p. 16).

É por isso, então, que vemos Kierkegaard restringir o conhecimento e o uso de conceitos unicamente para a explicitação da existência: “Todo conhecimento essencial pertence à existência; ou, apenas o conhecimento cuja relação com a existência é essencial é conhecimento essencial” (Id., 1992, p. 197). E o único conhecimento para tanto, argumenta o autor dinamarquês, é o conhecimento ético e ético-religioso, cujo conteúdo é o interesse infinito e apaixonado pela própria existência (Id., 1992, p. 203).

Nesta linha interpretativa, é possível argumentar que o *Pós-escrito* é uma obra que procura descrever, através do conceito de existência, como é possível a um indivíduo singular tornar-se cristão. Seria de se avaliar, no entanto, como tal conceito, que se insere entre os âmbitos filosófico e teológico, poderia ser comparado entre as diversas propostas do debate filosófico contemporâneo, que não possuem quaisquer compromissos com o pensamento teológico. Outro problema que surge de tal concepção é a alegada insuficiente desvinculação de Kierkegaard com o Idealismo Alemão, o que acarretaria, nesse sentido, em aproximar a interpretação do conceito de relacionar-se consigo mesmo com tal posição filosófica (TUGENDHAT, 1993; HEIDEGGER, 1998; p. 255; VALLS, 2006, p. 40).

[ii] No cenário filosófico alemão, Karl Jaspers procurou desenvolver uma filosofia da existência sistemática, a partir das inovações filosóficas que ocorriam em sua época, com Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger e, ao mesmo tempo, a partir de uma re-elaboração dos conceitos de filósofos tradicionais, como os de Kant e Hegel.

Sua obra monumental *Filosofia*, de 1932, por exemplo, distingue três etapas da investigação filosófica: orientação do mundo, esclarecimento da existência e transcendência [*Weltorientierung, Existenzerhellung und Transzendenz*]. Cada uma delas desenvolve um modo de relacionamento do sujeito consigo mesmo e com os objetos do mundo. O conceito de *Dasein*, por exemplo, atrelado à etapa orientação de mundo, procura dar conta do modo de

relação reflexiva, a partir do esquema sujeito-objeto. Ao refletir, argumenta Jaspers, o sujeito toma a si mesmo como objeto, sendo este denominado consciência em geral [*Bewusstsein überhaupt*], um modo de existir empiricamente no mundo apenas a partir do modo como os objetos se dão para o sujeito (1958, p. 52).

Já o conceito de *Existenz* parece ser o ponto de convergência da filosofia de Jaspers. Na etapa de esclarecimento da existência, o sujeito agora se torna *possível existência* [*mögliche Existenz*], uma vez que seu modo de relacionamento situa-se no “próprio círculo do ser formado pelo ser-objeto e o ser-eu” (Id., 1958, p. 14). Ou seja, o conceito de existência refere-se a um modo de relacionamento *consigo mesmo* (e não com um objeto) e em tal ocorre o movimento de transcendência, que, diferentemente do já sempre [*immer schon*] fenomenológico, indica uma atitude livre do eu como possível existência (Ibid., 1958, p. 14-5.).

No entanto, é de se mencionar que a empreitada sistemática de Jaspers não é de todo modo clara, no que diz respeito tanto a sua metodologia, quanto a sua explicação conceitual. Podemos ver, por exemplo, a introdução de diversos conceitos metafóricos (como cifra, combate fraternal) e psicológicos (como desespero, tolerância, tranqüilidade) no nível da semântica filosófica, que, no entanto, não possuem explicações precisas sobre seus significados, restando assim ao leitor a tarefa de tentar estabelecer critérios.

[iii] Fora do cenário alemão, é na França que encontramos o maior expoente do existencialismo, Jean-Paul Sartre, cuja conceito de existência recebe, fortemente, uma influência inusitada se comparada aos outros filósofos: Descartes. Guiando-nos pela auto-interpretação de Sartre, pode-se ver, assim, que o principal objetivo de sua obra *O ser e o nada* é a descrição da estrutura e das raízes da consciência (PERDIGÃO, 1995, p. 22).

Para tanto, Sartre introduz o par conceitual consciência posicional e consciência pré-reflexiva. O primeiro conceito é fruto da noção de ‘intencionalidade’ da fenomenologia husserliana e expressa que toda consciência é sempre consciência *de* alguma coisa, na medida em que esta transcende a si mesma em direção a um ser que ela mesma não é (SARTRE, 1997, p. 22 e 34). Já o conceito de consciência pré-reflexiva (ou não-posicional) tem a função de explicar a condição necessária e suficiente para haver algo como uma consciência posicional ou reflexiva: a relação de si consigo mesmo, mas que não expressa conhecimento (*de* algo). Pelo contrário, para conhecer algo, preciso ter consciência de conhecer algo; para amar, ter consciência de amar, etc. Por isso, o filósofo muda até mesmo a expressão ‘consciência de si’ para ‘consciência (de) si’ para mostrar, nos termos de Manfred Frank, o nível fundante deste conceito (SARTRE, 1997, p. 23-5; ARENDHART, 2004, p. 13).

Portanto, ao conceito sartriano de consciência subjaz o problema da descrição das condições de possibilidade do conhecimento, que irá se situar em um nível ontológico, uma vez que é o “ser primordial ao qual todas as demais aparições aparecem” (Id., 1997, p. 19, 29 e 122).

A importância de tais teses para o nosso trabalho é a estreita ligação entre os conceitos de existência e consciência, como podemos visualizar nas seguintes passagens: “[...] toda existência consciente existe como consciência de existir” (Id., 1997, p. 25); “[...] ou seja, é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*” (Id., 1997, p. 134).

Em um primeiro momento, porém, se realizarmos uma leitura não-criteriosa d’*O ser e o nada*, encontraremos uma multiplicidade de significados que Sartre dá ao conceito de existência. Ele pode ser aplicado para objetos, sentimentos, o nada, o Para-si, o ser-consciência, os valores, entre outros¹⁷.

Para tentar sanar esta ambigüidade, proponho estabelecer, como critério semântico, a diferença entre os dois tipos de ser introduzidos na ontologia sartriana: o Em-si [*En-soi*] e o Para-si [*Pour-soi*]¹⁸. Segundo o filósofo francês, o ser-Em-si é (*o que é*) (SARTRE, 1997, 40). Nesse sentido, segundo a definição de Sartre, o Em-si é pura positividade ou pleno de si mesmo, não possuindo nenhuma negação e, por isso, seu ‘si’ remete apenas a si mesmo (SARTRE, 1997, p. 38. 46, 122). Já o Para-si, em sua fórmula mais simplificada, significa *ser o que não é e não ser o que é* (SARTRE, 1997, p. 38). Em outros termos, tal ser é transcendente a ou nadificador de si mesmo, uma vez que já não é idêntico a si mesmo (Em-si), mas, ao mesmo tempo, transcende a si mesmo ao encontro, nunca possível, de sua identidade (projeto). Assim, seu ‘si’ expressa essa distância, nadificação ou presença de si mesmo (SARTRE, 1997, p. 125 e 140).

O motivo pelo qual Sartre utilizou o conceito de Para-si foi a necessidade de explicitar o ser da consciência como diferente ontologicamente do ser do fenômeno. Nesse sentido, o Para-si serve de explicação do ‘si’ do conceito de ‘consciência (de) si’, o próprio ser da consciência: “um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (Id., 1997, p. 35). Porém, não apenas isso, o Para-si é

¹⁷ As seguintes citações exemplificam meu ponto: “Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos”; “[...] que presumem a existência de um nada original”; “É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser”; “[...] ou seja, é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*”; “Mas a ontologia e a psicanálise existencial [...] devem revelar ao agente moral que ele é o *ser pelo qual os valores existem* [...]”; “A existência do outro” (SARTRE, 1997, respectivamente, p. 25, 90, 127, 134 e 764)

¹⁸ Tal interpretação também me foi sugerida, via correspondência eletrônica, por Fábio Cáprio de Leite Castro. Além disso, Fábio Castro alertou para a confusão de Sartre entre os termos ‘ente’ (*étant*) e ‘existente’ (*existant*) n’*O ser e o nada*, devido à tradução corrente de *Ser e Tempo* por Henry Corbin.

entendido também como um tipo de estrutura ontológica da realidade humana, ao lado do Para-o-outro, expressando, basicamente, a sua vinculação original com o mundo e com os objetos, com sua facticidade e possibilidade, etc. (Id., 1997, p. 128ss).

Neste contexto, o conceito de existência é recorrente de modo mais ou menos ambíguo, mas que, em último caso, teria seu significado delimitado como o modo de ser da realidade humana: como consciência (de) si e consciência de algo. Portanto, a realidade humana *ek-siste*, ou seja, é Para-si temporalmente como consciência (de) si.

A inesperada conclusão que é possível chegar, porém, é a de que, se estabelecêssemos critérios claros para os conceitos de Para-si e consciência (de) si, o conceito de existência, em seu significado teórico, cumpriria a mesma função destes, uma vez que agregaria o mesmo conjunto conceitual: transcendência, projeto, liberdade, facticidade, temporalidade, entre outros. Contudo, não é possível dispensarmos o conceito de existência em Sartre, em detrimento dos outros, dada a relação explicativa que é estabelecida entre ambos no corpo da obra *O ser e o nada*¹⁹.

Feita esta breve exposição das propostas dos principais expoentes do “existencialismo”, passo à elucidação da hipótese descrita anteriormente acerca do conceito heideggeriano de existência (p. 17).

1.2. Existência como o todo do ser do *Dasein*

O conceito de existência recebe sua primeira formulação logo no §4 de *Ser e Tempo*, em que Heidegger define-o do seguinte modo: “o ser mesmo com relação ao qual o *Dasein* pode se relacionar desta ou daquela maneira e com relação ao qual sempre se relaciona de alguma determinada maneira, o chamamos *existência*” (HEIDEGGER, 1998, p. 35).

A temática na qual é desenvolvido este primeiro conceito segue a inovação kierkegaardiana do relacionamento consigo mesmo: que o *Dasein* se relacione com sua própria existência significa que este ente relaciona-se consigo mesmo. Neste sentido, Heidegger dirá que cada *Dasein tem-que-ser* [*Zu-sein*], isto é, tem que decidir sua própria existência, uma vez que ela é cada-vez-minha [*Jemeinigkeit*] e já sempre me encontro entregue a mim mesmo. No entanto, como esta auto-compreensão se dá em um modo prático

¹⁹ Este argumento foi-me sugerido por Luis Fernando M. da Rosa.

de ser no mundo, na qual o *Dasein* absorve-se na ocupação com os entes no mundo, ela adquire, por isso, um caráter cotidiano, tornando sua existência própria indiferente para si mesmo (a famosa *decaída* [*Verfallen*]).

Sendo assim, Heidegger dirá: “O *Dasein* é, para si mesmo, onticamente ‘o mais próximo’, ontologicamente o mais distante e, no entanto, pré-ontologicamente não estranho” (HEIDEGGER, 1998, p. 40). Esta distinção tríplice pode ser interpretada a partir dos modos de compreensão da existência introduzidos por Heidegger. Realizamos uma compreensão existencial [*existenziellen Verstehens*] de nós mesmos quando esta nos serve de guia para escolhermos nossas possibilidades, que, em cada caso, apresentam-se como próprias ou impróprias²⁰. Como diz Heidegger, tão-somente ao *Dasein* é determinado decidir sua existência, seja “tomando-a entre as mãos seja deixando-a perder-se” (Id., 1998, p. 35). Esta é a compreensão ôntica do *Dasein* (“empírica” ou “concreta”, poder-se-ia dizer). Já a compreensão existencial [*existenzialen Verstehens*] é realizada com fins de um questionamento teórico acerca da estrutura ontológica da existência. Por isso, a investigação do ser do *Dasein* recebe a expressão ‘analítica existencial’, já que se trata de uma descrição ontológica das estruturas constitutivas deste ente (os *existenciais*) (Id., 1998, p. 35-6). Ainda que Heidegger não diga explicitamente, poderíamos entender, ainda, para traçarmos um paralelo com a distinção do início do parágrafo, que há um modo de compreensão “pré-existencial”, que significaria a compreensão pré-ontológica (sem uma explicitação teórica) que cada *Dasein* tem de seu próprio ser.

Então, de um modo geral, a primeira seção de *Ser e Tempo*, a analítica existencial preparatória, toma como fio condutor a existência do *Dasein*, considerada o ser deste ente. Tal interpretação ganha consistência, além do que foi exposto, a partir da seguinte tese, repetida diversas vezes ao longo do tratado: a existência é a “essência” ou a “substância” do homem, isto é, o modo de ser específico do *Dasein* (Id., 1998, pp. 35, 67, 142, 157, 233).

No entanto, após a descrição do sentimento de situação fundamental, a angústia, Heidegger irá reivindicar, ainda, um conceito capaz de unificar todos os existenciais do

²⁰ Por possibilidades próprias e impróprias, Heidegger designa dois diferentes modos de auto-compreensão do *Dasein*. “Imediata e regularmente”, o *Dasein* encontra-se inteiramente absorto no mundo cotidiano, compreendendo suas possibilidades de ser como um ente à mão [*Zuhandenheit*] ou um ente simplesmente dado [*Vorhandenheit*] ou como os outros dizem [*Das Man*]. Este modo impróprio de ser no mundo é denominado por Heidegger *decaída* (conforme exposto no Capítulo Quarto da Primeira Seção de *Ser e Tempo*). Já a auto-compreensão própria do *Dasein* dá-se através de sentimentos de situação específicos (como a angústia ou o tédio, por exemplo), nos quais é revelado ao *Dasein* “seu ser livre para a liberdade de se escolher e tomar-se a si mesmo entre as mãos” (HEIDEGGER, 1998, p. 210). Ou seja, é o modo de ser no mundo no qual o *Dasein* “é-si-mesmo” [*Selbstheit*], isto é, compreende sua existência (suas possibilidades de ser) desde si mesmo e por si mesmo (ver, para tanto, §40 e Capítulos Primeiro, Segundo e Terceiro da Segunda Seção da referida obra).

Dasein descritos na analítica existencial, já que tais determinações de ser são co-originárias. A palavra utilizada pelo filósofo, que remonta à fábula de Higino, é ‘*cuidado*’ [*Sorge, cura*], que designa a estrutura unitária e subjacente a todos os modos de ser do *Dasein*. Heidegger irá dizer: uma estrutura ontológico-apriorística (Id., 1998, 220-1).

1.3. Existência como um dos momentos constitutivos do *cuidado*

Com a descoberta do conceito de cuidado como o ser do *Dasein*, o conceito de existência precisa tomar, agora, uma nova conceitualização. Isto pode ser visualizado no famoso parágrafo da situação hermenêutica (§45), no qual Heidegger avalia os resultados de sua análise preparatória e explica a motivação do conceito de cuidado e do novo significado do conceito de existência:

O que se conquistou com a análise preparatória do *Dasein* e o que se busca? Foi *encontrado* a constituição fundamental do ente temático, o ser-no-mundo, cujas estruturas essenciais centram-se na abertura. A totalidade deste todo estrutural revelou-se como cuidado. No cuidado, está contido o ser do *Dasein*. A análise deste ser tomou, como fio condutor, o que antecipadamente foi definido como a essência do *Dasein*, a existência. Formalmente, este termo quer dizer o seguinte: o *Dasein* é, enquanto poder-ser que compreende, o que, em tal ser, está em jogo como seu próprio ser. O ente que é desta maneira sou cada vez eu mesmo. A elaboração do fenômeno do cuidado proporcionou uma mirada ao interior da constituição concreta da existência, isto é, a sua co-originária conexão com a facticidade e a decaída do *Dasein* (HEIDEGGER, 1998, p. 251).

Para entendermos corretamente esta passagem, é imprescindível expormos o que significa a estrutura do cuidado. Em seu conceito formal, o cuidado pode ser apresentado pela seguinte “fórmula existencial”: “antecipar-se-a-si-mesmo-já-em(-um-mundo)-em-meio-de(os entes que comparecem dentro do mundo)” (Id., 1998, p. 214). Desmembrando-a através dos existenciais descritos na analítica existencial, temos que: compreendendo seu próprio ser, o *Dasein* projeta-se em possibilidades próprias ou impróprias, ou seja, confronta-se com a possibilidade de ser seu poder-ser mais próprio. Portanto, o *Dasein* antecipa-se a si mesmo. Contudo, tais projetos são sempre já lançados [*geworfen*], pois, através do sentimento de situação, manifesta-se o já sempre estar em um mundo. Com isso, por fim, ao ocultar o sentimento de angústia, compreendendo seu poder-ser próprio como indiferente a si mesmo, o *Dasein* absorve-se junto aos entes que estão a sua disposição no mundo. Entendido desse

modo, a fórmula concreta do cuidado compreende, respectivamente, existência, facticidade e decaída.

Como Heidegger estabelece, em seu paradigma filosófico, uma identidade entre método (fenomenologia hermenêutica) e objeto (o *Dasein*) (STEIN, 2003, p. 252ss), podemos interpretar daí que o segundo tem o mesmo modo de ser do primeiro. De um modo bastante simplório, diríamos que Heidegger também “considera-se” um *Dasein*. Por isso, devido ao caráter antecipativo da compreensão, a analítica existencial, que é um modo possível de interpretação [*Auslegung*], requer, em determinadas etapas, uma “revisão” dos pressupostos de sua interpretação teórica [*Interpretationen*], a fim de garantir uma unidade originária do ser do ente tematizado.

Tendo isto presente, podemos entender melhor a modificação do conceito de existência. A princípio, a existência é compreendida como um conceito formal²¹, cuja função é guiar a interpretação do ser do *Dasein*. Após as etapas da analítica existência, contudo, com a conseqüente explicitação da estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo, o cuidado é designado o ser deste ente, uma vez que se compreendeu que o *Dasein* não apenas se relaciona consigo mesmo a partir da compreensão, mas, também, em uma co-originária conexão com o sentimento de situação (facticidade) e o discurso (decaída). Assim, temos o conceito concreto da existência vinculado a diversos existenciais específicos, como: ter-que-ser, cada-vez-meu, compreensão, interpretação, projeto, sentido, visão [*Sicht*], pré-compreensão, entre outros. A confirmação desta interpretação é adquirida pela anotação do próprio Heidegger, em seu *Hüttenexemplar*, no início do §64: “existência significa: 1. Todo o ser do *Dasein*; 2. Somente o ‘compreender’” (HEIDEGGER, 1998, p. 335)²².

Por fim, vamos ao terceiro e último conceito de existência!

²¹ Em *Ser e Tempo*, Heidegger não desenvolve qualquer explicação sobre o binômio conceito formal e conceito concreto. Uma das soluções, foi realizar a interpretação que realizei acima: conceito formal como a projeção da compreensão de determinado conceito filosófico; e conceito concreto como a explicitação teórica de tal projeção. A tentativa de uma elucidação satisfatória de tais conceitos levar-me-ia para o conceito de indícios formais [*formale Anzeigen*], o que fugiria completamente do foco do trabalho.

²² Também no §63, o parágrafo da situação hermenêutica sobre o sentido de ser do cuidado, Heidegger realiza outra justificação da modificação do conceito de existência, similar ao §45: “O que regulou os distintos passos da análise da cotidianidade imprópria, senão esse conceito de existência suposto desde o início? [...] A idéia de existência suposta desde o começo é a busca existencialmente não vinculante da estrutura formal da compreensão do *Dasein* em geral. Sob a condução desde idéia, levou-se a cabo a análise preparatória da cotidianidade imediata até chegar a uma primeira delimitação conceitual do cuidado. Este fenômeno possibilitou uma compreensão mais rigorosa da existência e da relação que ela tem com a facticidade e a decaída” (1998, p. 332).

1.4. Existência como *ex-sistência*

No §65, Heidegger anuncia a investigação da temporalidade [*Zeitlichkeit*] como o sentido do ser do *Dasein*, proposta esta já realizada no §5. O filósofo dirá que, se o cuidado é o projeto que guiou a analítica existencial até agora, há, ainda, um horizonte de projeção desta (e de toda) compreensão de ser que não é explicitado. A temporalidade, desse modo, designa esta unidade originária e horizontal do cuidado, aquilo que possibilita os modos de ser do *Dasein*²³. Sendo originária, Heidegger exigirá uma repetição da analítica existencial, baseada em uma *interpretação temporal* [*zeitliche Interpretation*], a fim de desvelar o modo de *temporalização* [*zeitigt*] de cada momento estrutural do cuidado (HEIDEGGER, 1998, p. 348).

De modo paralelo ao cuidado, a temporalidade possui uma estrutura tríplice de ekstases [*ekstatikón*]: futuro [*Zukunft*], ter-sido [*Gewesenheit*] e presente [*Gegenwart*]. E, também como o cuidado, a temporalidade não é (um ente), mas, sim, *temporaliza-se*, quer dizer, para cada modo de ser do *Dasein*, temos um modo específico de organização das ekstases temporais (Id., 1998, p. 346).

Agora, se entendermos ‘existência’ como que englobando os existenciais relativos à compreensão, como o segundo conceito exposto, veremos que sua temporalização realiza-se primariamente no futuro, pois ‘existir’ significa o auto-compreender-se projetante na qual sou cada vez como posso ser (Id., 1998, p. 353).

Contudo, ao lermos o §69c, encontramos um modo diferente de expressar a palavra ‘existência’, através de sua hifenização: *ex-sistência*. Esta inovação, acredito, não deve ser interpretada como mero recurso estilístico da parte de Heidegger, pois, como veremos, ela pretende explorar outro problema em *Ser e Tempo*, qual seja, o da transcendência de mundo.

No final do parágrafo acima citado, Heidegger pergunta-se: “O que faz ontologicamente possível que o ente possa comparecer dentro do mundo e que, assim, possa ser objetivado?” (HEIDEGGER, 1998, p. 381). Como Heidegger entende que há uma co-originariedade entre *Dasein* e mundo e, ainda, que a possibilidade do primeiro é o sentido de seu ser, então, só “há” mundo, devido à temporalização da temporalidade. Ou seja, o mundo é

²³ A temporalidade é originária, porque é o sentido do ser do *Dasein*, sendo que ‘sentido’ significa “o fundo sobre o qual se leva a cabo o projeto primário da compreensão do ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 342). E ela é horizontal, porque representa o horizonte ekstático para o qual a estrutura tríplice da temporalidade transcende (HEIDEGGER, 1998, p. 380).

o horizonte extático-temporal, que, aberto desde sempre, possibilita a compreensão do ente intramundano (*Ibidem*).

Assim, ao apontar o caráter transcendente do mundo, Heidegger aproveita-se da nuance do prefixo *ex-* para conferir à palavra ‘existência’ um novo significado: o mundo “*ex*”-*siste*, quer dizer, ele é “aquilo dentro do qual” o *Dasein* compreende-se (*Ibidem*). Ex-sistência, portanto, pretende designar a relação que o *Dasein* tem com seu mundo. Mas, como a compreensão da existência é compreensão de mundo (e vice-versa), como Heidegger afirma no §32 (1998, p. 175), a relação com o mundo, em último caso, também é uma relação consigo mesmo.

1.5. Considerações parciais

[i] Feito este percurso ao longo de *Ser e Tempo*, perguntamos: é possível utilizar o conceito de existência de modo inequívoco? Que esta palavra contenha diferentes conceitos, isto é, diferentes significados, ficou evidente com a exploração que realizamos ao longo deste capítulo. Neste caso, podemos admitir que esta modificação conceitual caracteriza-se como uma *ambigüidade sistemática*, isto é, o conceito de existência é um conceito que, ao ser utilizado com um significado determinado, parece implicar também nos demais ou, ao menos, pressupõe a compreensão dos demais²⁴. No entanto, isto não parece oferecer implicações teóricas negativas, pois tal ambigüidade pode ser, facilmente, desfeita. Como todos os conceitos de existência estão sistematicamente conectados uns aos outros, pois se referem ao conceito de *Dasein* e, além disso, como a explicação de seus significados obedece a uma coerência interna dentro de *Ser e tempo*, então, basta especificarmos em qual etapa da analítica existencial estamos nos referindo quando falamos em existência. E, para não deixarmos dúvida alguma, poderíamos diferenciar tais conceitos a partir de numerais: existência1, existência2 e existência3.

²⁴ Retiro este conceito de ambigüidade sistemática do artigo de Barry Miller, *Em defesa do predicado ‘existe’*. Ali, o autor diz o seguinte: “Doutrinas sobre ‘existe’ são, freqüentemente, inseparáveis de doutrinas sobre existência. Desse modo, a compreensão de ‘existe’ como uma expressão unívoca e como um predicado de segundo-nível, exclusivamente, é inseparável da compreensão da existência como uma propriedade não de coisas, mas de funções proposicionais. A conclusão recém-alcançada é a de ‘existe’ como uma expressão sistematicamente ambígua, um predicado não exclusivamente de segundo-nível, mas, algumas vezes, de primeiro nível” (1975, p. 346).

Esta conclusão mostra-nos, assim, contra as críticas realizadas por Tugendhat e outros, a possibilidade de estabelecermos critérios semânticos para o conceito heideggeriano de existência e, nesse sentido, de uma controlabilidade de seu significado, respeitando as peculiaridades do método fenomenológico-hermenêutico.

Porém, isto não significa que o trabalho acaba por aqui. Este resultado só adquiriria a solidez que ele pretende, se ele fosse integrado ao paradigma heideggeriano de modo coerente e, além disso, se os conceitos utilizados para explicar o conceito de existência possuíssem, também eles, critérios intersubjetivos.

[ii] E a partir das propostas de Kierkegaard, Jaspers e Sartre, quais as conclusões que podemos chegar para esclarecer as diferenças da concepção heideggeriana?

Em primeiro lugar, há uma diferença entre Sartre e todos os demais autores analisados. Enquanto Kierkegaard, Jaspers e Heidegger descrevem a ‘existência’ como relacionar-se consigo mesmo *prático*, Sartre a descreve como um modo de *consciência de si* consigo mesmo (autoconsciência pré-reflexiva).

Um exemplo que corroboraria com esta tese é a ênfase nas descrições fenomenológicas de Heidegger e Sartre. Como este último situa o relacionar-se consigo mesmo no nível prático, encontramos, em *Ser e tempo*, descrições longas da ocupação do *Dasein* com utensílios e de sua compreensão do mundo circundante. Já Sartre, situando-se no âmbito da consciência (de) si, explora, minuciosamente, o âmbito descritivo das relações intersubjetivas, como vemos em seus conceitos de má-fé, desejo, Para-outro, psicanálise existencial, entre outros. Em uma palavra, enquanto um dos exemplos mais lembrados de Heidegger é o martelar com o martelo, o de Sartre é a má-fé de uma mulher em seu primeiro encontro.

Em segundo lugar, a explicitação do conceito de existência em Sartre, sem a necessidade do conceito de relacionamento consigo mesmo, mostra-nos como Heidegger foi influenciado por Kierkegaard, o introdutor desta temática. Porém, ao mesmo tempo, Heidegger diferencia-se do filósofo dinamarquês ao se situar em um nível ontológico-transcendental e, ainda, ao agregar ao conceito de existência novos temas, tendo em vista a descrição dos diversos modos de ser no mundo do ser humano, como o lidar com os utensílios, o investigar científico, o solicitar-se com outros, etc.

Em terceiro lugar, o modo específico de perguntar pela existência, a partir do *como*, mesmo que tenha sido formulado pela primeira vez com Kierkegaard, somente com Heidegger e Sartre ele ganhou uma conceitualização metodológica específica, a partir da influência direta da fenomenologia husserliana (do *Wie* fenomenológico). Além disso, é com

Heidegger e, posteriormente com Sartre, que este *como* adquiriu um nível ontológico, ao se tornar sinônimo da pergunta pelo *modo de ser* de determinadas entidades.

Em quarto lugar, todas as tentativas de elaboração do conceito de existência levam em consideração a necessidade de se estabelecer um novo conceito de ser humano no nível filosófico. Com Kierkegaard, encontramos um *insight* genial de diferenciação do ser humano dos outros entes: se somente o ser humano relaciona-se consigo mesmo, somente a ele, então, é designado existir. Tendo isto presente, compreendemos sua afirmação de início impactante sobre Deus: “Deus não pensa, Ele cria; Deus não existe, ele é eterno” (KIERKEGAARD, 1992, p. 332). Este critério diferenciador, portanto, é radicalmente inovador, pois ele não se situa mais na racionalidade, mas no modo de relacionamento consigo mesmo. E esta crítica foi seguida com bastante afinco posteriormente, uma vez que se exigia, em todas as propostas, uma dimensão prévia ao *cogito*, ao sujeito, à razão, ao discurso, até culminar, com a filosofia pós-moderna, no anúncio de “*la mort du sujet*”.

Em quinto e último lugar, com a inovação do conceito de existência e do modo de existir do ser humano, um campo de diversos temas da filosofia tradicional e de temas que ela, simplesmente, pressupôs como óbvio, passou a ser explicitado na investigação filosófica de um modo bastante peculiar, como os estados afetivos, a ocupação com os utensílios e com a investigação científica, o modo de compreensão autêntica e inautêntica da própria existência, a relação com o próprio corpo e com o corpo dos outros, a relação existencial entre futuro, passado e presente, a fuga de si mesmo e a escolha de existir, a condição de ser livre, etc. Tais conceitos procuram, nesse sentido, evitar ao máximo, em termos heideggerianos, a *desintegração do fenômeno originário do ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 1998, p. 227). E, para este propósito, como vimos, foi preciso elaborar todo um novo esquema conceitual, que partiu da rejeição veemente a qualquer tipo de investigação teórica pré-concebida, como a científica ou a lógica (atitude esta também devedora de Husserl). É válido, lembrar, também, que tal dimensão foi integrada à elaboração das condições de possibilidade do conhecimento e não se situa em um nível empírico ou intuitivo de descrição.

[iii] Situando-nos em um contexto mais amplo, o conceito de existência de Heidegger vincula-se diretamente a sua proposta de reformulação da pergunta pelo ser [*Seinsfrage*] como uma pergunta temática fundamental da investigação filosófica (HEIDEGGER., 1998, p. 25). Nesse sentido, sendo a existência um modo de ser, isto é, um dos significados da palavra ‘ser’, parece ter havido uma mútua influência entre a necessidade de se estabelecer uma nova ontologia e um novo conceito de existência fora dos padrões da filosofia tradicional. E esta

preocupação é encontrada já no jovem Heidegger em um texto intitulado *Notas sobre “A psicologia das visões de mundo de Karl Jaspers”*:

‘Existência’ é uma determinação de algo; enquanto quisermos caracterizá-la regionalmente, embora em última instância e propriamente essa caracterização se exponha como uma digressão que leva a equívocos frente ao sentido de existência, ela pode muito bem ser concebida como um modo determinado do ser, como um determinado sentido do ‘é’, que ‘é’ essencialmente o sentido do (eu) ‘sou’, que não pode ser possuído genuinamente em uma opinião teórica, mas ao se realizar o ‘sou’ em um modo de ser do ser do ‘eu’. Em uma indicação formal, o ser do si-mesmo assim compreendido significa existência (Id., 2008, p. 39).

Portanto, o conceito de existência está intimamente ligado ao conceito de ser. Sabemos, ainda, que uma das principais tarefas de *Ser e Tempo* foi, justamente, elaborar um novo modo de pensar este último conceito. É por isso, então, que, para entendermos de maneira precisa e plausível o conceito heideggeriano de existência, integrado a sua posição filosófica, precisaríamos entender também: [a] sua crítica à metafísica tradicional; [b] sua nova concepção de ‘ontologia’ e do conceito de ser; [c] a relação estabelecida entre ser e seus diferentes significados; [d] o novo conceito de linguagem e o lugar da lógica na fenomenologia hermenêutica; [e] o conceito de temporalidade e historicidade. Tais tópicos possuem caráter meramente programáticos e têm por objetivo a tentativa de dar solidez ao conceito heideggeriano de existência no debate contemporâneo.

Capítulo 2

Três conceitos de existência em Ernst Tugendhat

Uma das características mais marcantes do filósofo tcheco Ernst Tugendhat parece ser a sua capacidade de dialogar com diversas posições e tradições filosóficas. Um exemplo notável disto é a sua obra *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* (2006 [1976]), cuja proeza consiste em construir uma ponte entre a filosofia analítica e a filosofia tradicional²⁵. Nesse sentido, temos em Tugendhat um modo de pensar que se constitui na tentativa de estabelecer um diálogo com seus interlocutores, a fim de alcançar “o maior grau possível de racionalidade intersubjetiva”, uma vez que “somente podemos calibrar a plausibilidade e importância de nossos próprios fundamentos ou razões quando nos confrontamos com os de outra parte” (TUGENDHAT, 1998a, p. 40-1).

O objetivo levado a cabo pelas *Lições*, segundo o próprio Tugendhat, origina-se da importância que ambos os estilos de filosofar, analítico e tradicional, possuem. Sobre a “revolução mental” que o aprendizado da filosofia analítica lhe causou, nos meados dos anos 60 em Michigan, o filósofo comenta: “Passo a passo, fui-me iniciando no que era importante da filosofia analítica e vi, tão-logo, como a proveniência de Husserl e Heidegger se fez significativa e deu uma direção ao meu trabalho” (1998b, p. 12).

E esta inspiração da filosofia fenomenológica é percebida, também, na dedicação da obra à Heidegger, que não tem outra razão do que mostrar a dívida de Tugendhat ao modo de acesso específico dos problemas filosóficos abordados a partir do método analítico-linguístico (2006, p. 18). Por tal “modo de acesso”, podemos entender a pergunta fundamental da filosofia, a pergunta pela estrutura unitária do compreender, que não seria mais explicada, segundo a interpretação de Tugendhat, a partir de uma palavra (‘ser’), mas de uma estrutura semântica, as sentenças [*Sätze*] (1998b, p. 14). Assim, a filosofia analítica argumenta que só podemos nos relacionar com objetos, com o real, com nós mesmos, pois já compreendemos sentenças que destacam tal objeto *enquanto objeto*, o real *enquanto real*, o sujeito *enquanto*

²⁵ Em entrevista, o próprio Tugendhat afirma ser esta uma de suas intenções aos escrever as *Lições*: “Por isso que um dos objetivos deste livro foi estabelecer uma ponte entre a filosofia tradicional e a filosofia analítica – o que representou uma novidade para ambas, visto que na filosofia analítica não se havia toca nos problemas da ontologia aristotélica, filosofia transcendental, etc. e, por outro lado, na Alemanha, perdurava o preconceito de que os filósofos analíticos são superficiais e não se ocupam dos problemas centrais” (2003, p. 124). Também RORTY (1985) e GLOCK (2008, p. 255) afirmam a importância deste objetivo.

sujeito. Mesmo que o “filósofo tradicional dentro de nós” procure nos convencer de que há uma relação de objetos fora da linguagem, isto é, de que possamos compreender algo sem pressupor a compreensão de sentenças – e a tentação parece aumentar, já que acabamos de sair da posição filosófica heideggeriana –, Tugendhat argumentará que esta suposta independência extralingüística também é “algo meramente sugerido pela palavra”. “É o analista da linguagem – continua o autor – que primeiro estabelece a relação com as coisas [*Sachbezug*], ao não ficar satisfeito com a palavra e perguntar o que se quer dizer com ela” (2006, p. 76-7).

Desse modo, uma primeira concepção de filosofia elaborada por Tugendhat é metodológica: o filósofo analítico deve refletir sobre as pressuposições de nossa compreensão não-reflexiva (ou atemática), isto é, ser capaz de articular o significado das expressões lingüísticas pressuposto em toda compreensão de sentenças (Id. 2006, p. 27-9 e 145; 1998c). Desse modo, revela-se o caráter apriorístico da filosofia em uma versão analítico-lingüística. Este tipo de investigação tem apoio na própria tradição filosófica, já que, desde Sócrates e Platão, a filosofia “tem a ver com a clarificação de conceitos” (Id., 1998c, 131). Contudo, ela difere radicalmente da tradição, na medida em que o significado das sentenças e de seus componentes estruturais não é mais encarado como um objeto ou estando por um objeto (Ib. 2006, p. 59ss).

Já a pretensão de universalidade desta posição filosófica dá-se por meio da formalização das sentenças como um todo e de todas as formas sentenciais, encaradas como a unidade mínima de significado²⁶. Tal operação é realizada ao perguntarmos não pelo significado das sentenças, mas por *como* é possível compreendê-las e qual a contribuição de seus componentes para o seu significado. A formalização semântica é simbolizada lingüisticamente através da utilização de variáveis para determinadas classes semânticas²⁷. Por exemplo, a sentença ‘A xícara é vermelha’ tem a estrutura expressa como ‘*Fa*’, sendo *F* para o termo geral ‘é vermelha’ e *a* para o termo singular ‘A xícara’ (Id., 2006, p. 53).

Por meio deste procedimento, Tugendhat desenvolve uma segunda concepção de filosofia, agora com contornos temáticos mais claros e uma pergunta-guia fundamental. A *semântica formal*, assim denominada por Tugendhat, pretende desenvolver uma posição

²⁶ A formalização da sentença como um todo, como a unidade mínima de significado, deve-se a duas teses: [1] muitos enunciados científicos (a formulação de leis, por exemplo), como também em situações cotidianas, não são compostos de termos singulares ou se referem a objetos apenas indiretamente (Id., 2006, p. 59); [2] apenas com uma sentença, e não com uma palavra, é dado algo a entender para alguém, isto é, realizamos um enunciado passível de ser verdadeiro ou falso. (Id., 2005, p. 21).

²⁷ Segundo Tugendhat, cada classe semântica é definida “pelo modo de emprego das expressões ou pelo tipo de contribuição que elas fazem para o significado da sentença” (2006, p. 52).

filosófica especificamente analítico-lingüística, como “ciência formal universal”, tão fundamental quanto a própria ontologia o foi (Id., 2006, p.146). E é de tal concepção filosófica que Tugendhat irá se ocupar nas *Lições* e cujo resultado será o traçado de “um panorama da semântica formal como um todo” (Id., 2006, p. 583).

Portanto, a semântica formal trata de afirmar que as condições de possibilidade do conhecimento são estabelecidas a partir da análise das sentenças e das expressões lingüísticas. É por isso, então, que as *Lições* são construídas, fora a fora, de tal modo que a explicação de sua questão fundamental, “como podemos compreender uma sentença?”, apenas torne explícito aquilo que já sempre compreendemos pré-filosoficamente²⁸. Ou seja, não há um *acréscimo* de conhecimento, pois o único valor cognitivo de tal explicação é o esclarecimento da forma semântica das sentenças (Ib., 2006, p. 230 e 348)²⁹.

Daí, a resistência de Tugendhat por explicações metateóricas e a adoção do *dictum* de Wittgenstein, “o significado de uma palavra é o que a explicação do significado explica”, como o princípio fundamental da filosofia analítica:

Se perguntamos, filosoficamente, sobre o significado de expressões lingüísticas, estamos perguntando o que é, em geral (“como tal”), aquilo sobre o que perguntamos quando, pré-filosoficamente, perguntamos sobre o significado de uma expressão particular (Id., 2006, p. 227)³⁰.

Este princípio da análise da linguagem exige, em linhas gerais, na explicação da forma semântica de uma sentença, [i] que não utilizemos expressões lingüísticas cujo significado é simplesmente pressuposto; [ii] que o significado das expressões lingüísticas sejam acessíveis intersubjetivamente, isto é, que só possamos adquirir clareza do significado explicando-o para os outros; [iii] que o significado das palavras que determinam a forma das sentenças não sejam outro na sua explicação; [iv] que haja uma compreensão do signo de identidade (‘=’);

²⁸ A relação entre este explicar-como (ou explicar-o-que) compreendemos uma sentença e a compreensão do significado de uma sentença é estabelecida por Tugendhat do seguinte modo: “Daí se pode dizer que explicar (neste sentido) significa mostrar o que se compreende, transmitir uma compreensão, tornar compreensível” (TUGENDHAT, 2006, p. 211-2).

²⁹ Tugendhat também denomina o resulta da análise da linguagem como uma *tautologia esclarecedora* (2006, p. 347).

³⁰ Este modo de proceder, contudo, não significa que o filósofo analítico tenha de se ater ao uso fático da linguagem e suas nuances – empreendimento realizado de maneira mais correta pela ciência empírica da linguagem. Segundo Tugendhat, “o meramente fático nunca foi objeto da filosofia, apenas o possível. [...] O apelo à linguagem natural não envolve uma oposição à idéia de uma linguagem ideal como tal, mas somente à idéia de uma linguagem ideal construída num vazio. O que fez necessário o recurso à linguagem natural foi a compreensão de que mesmo a linguagem ideal permanece semanticamente inexplicada ou é explicada somente mediante uma metalinguagem da linguagem comum. Ele é motivo não por um interesse em nuances fáticas, mas por concepções metodológicas sobre o significado de uma explicação semântica última” (2006, p. 444-5).

[vi] que a investigação não ultrapasse os limites de uma investigação semântica, isto é, que não recorra a fenômenos psicológicos, causais, etc. (TUGENDHAT, 2006, p. 214 e 235).

Como as *Lições* é uma obra que pretende, em um primeiro momento, substituir os modelos tradicionais da filosofia, orientados a partir do esquema sujeito-objeto, o rumo tomado para a investigação deve ser dado, segundo Tugendhat, pela própria tradição. Nesse sentido, a semântica formal inicia seu trajeto a partir da análise das sentenças assertóricas, uma vez que a ontologia aristotélica a considerou o modelo fundamental e, além do mais, são elas o modelo que nos é mais familiar (Id., 2006, p. 69 e 156). Por ‘sentenças assertóricas’, devemos entender, basicamente, aquela classe de sentenças que erguem uma pretensão-de-verdade e que, sobre o que é asserido, podemos responder a partir de uma tomada-de-posição sim/não, isto é, podemos considerar que o que é dito é verdadeiro ou falso³¹.

Porém, o resultado das *Lições* será a análise lingüística apenas das sentenças assertóricas predicativas mais elementares, isto é, sentenças sobre objetos perceptíveis. Portanto, o fio condutor inicial de Tugendhat é explicar como entendemos uma sentença do tipo “A xícara é vermelha”. E, como foi recém-mencionado, como uma asserção [*Behauptung*]³² ergue sempre uma pretensão de verdade, compreendemos uma sentença assertórica quando sabemos em quais condições ela é verdadeira ou falsa. Para Tugendhat, estabelecer quais as condições de verdade de uma sentença assertórica significa explicar qual a sua regra de verificação (Ibid., 2006, p. 301). E, mais precisamente, explicar a regra de verificação nos leva a explicar, também, a regra de uso das sentenças assertóricas, isto é, mostrarmos o que a pessoa que a usa garante: que as condições de verdade de tal sentença estejam preenchidas e como ela pode fazer isso (Ibid., 2006, p. 309). Há, então, uma “fusão”, nas sentenças assertóricas, entre verificação e uso (STEIN, S., 2007, p. 30).

No entanto, apesar da formalização das sentenças como um todo levar à explicação do modo como a compreendemos, faz parte da investigação semântica analisar também quais as contribuições das classes semânticas componentes. Assim, como uma sentença assertórica predicativa surge da combinação de um termo singular e de um termo geral, a pergunta pela compreensão de tal sentença só pode ser realizada mediante a pergunta pela compreensão dos termos singular e geral. Nesse sentido, explicar a regra de uso de termos singulares e de

³¹ Dito de modo mais preciso, a própria estrutura das sentenças assertóricas já envolve um momento de *denegação*, isto é, de “afirmação de um conteúdo proposicional negado”. (TUGENDHAT, 2006, p. 82-3).

³² ‘Asserção’ é definida por Tugendhat como *um* tipo [*type*] de sentença em suas diversas particularidades [*token*]; ela é aquilo que é asserido em uma sentença assertórica e que pode ser considerado como verdadeiro ou falso. Por exemplo, as sentenças “Este livro é vermelho” e “Aquele livro é vermelho” podem se referir a uma e mesma condição-de-verdade, possuindo, nesse sentido, apenas *uma* asserção, pois se referem à *mesma* coisa. A explicação de tal conceito, no entanto, requer a explicação do conceito de identidade, que será feita posteriormente, com a explicação dos termos singulares (Ib., 2006, p. 320).

termos gerais implica na explicação da regra de uso de sentenças assertóricas (TUGENDHAT, 2006, p. 306).

A explicação da regra de uso de ambos os termos é realizada a partir da destruição das concepções tradicionais. A regra de uso de um termo geral (ou, em um sentido amplo, predicado) não é mais estar por um objeto, mas *caracterizar*, isto é, servir de critério para classificar e distinguir objetos (Id., 2006, p. 206). Já os termos singulares também não têm a regra de estar por um objeto em isolado, mas de *especificar* (e, em sentido específico, *identificar*), isto é, “indicar qual é, dentro todos os objetos, aquele que é classificado por meio do outro componente da sentença”³³ (Id., 2006, p. 449).

Através de um longo caminho, Tugendhat chegará à seguinte fórmula acerca da explicação das condições de verdade de uma sentença assertórica predicativa: “*a afirmação que a é F é verdadeira se e somente se o predicado ‘F’ é aplicável ao objeto pelo qual está o termo singular*” (Id., 2006, p. 368). Esta explicação meta-teórica, no entanto, sofrerá diversas modificações e críticas até receber uma formulação de acordo com o princípio fundamental de Tugendhat, cujo resultado será a elaboração do complexo “mecanismo de identificação espaço-temporal de objetos”, que engloba uma concepção de objeto (espaço-temporal) e de verdade especificamente analítica (Ibid., 2006, p. 484 e 541).

Uma terceira concepção de filosofia é ainda elaborada por Tugendhat, na tentativa de justificar a não-arbitrariedade desse modo de questionar analítico-linguístico. Engajar-se em um modo de questionamento significa engajar-se em determinada atividade, o que significa, nesse sentido, que precisamos justificar nossa *motivação* para a realizar. Ou seja, precisamos fornecer razões [*vernunftig*] ou argumentos capazes de responder que aquilo que estamos motivados a fazer é o mais recomendável a ser feito (Id., 2006, p. 124-5). Esta justificação de caráter prático, para Tugendhat, é capaz de uma justificação direta e absoluta da filosofia, pois ela não brota da investigação da palavra ‘filosofia’ ou de concepções tradicionais, mas da motivação. Portanto, não pressupomos a compreensão de uma palavra determinada ou de um corpo metodológico, pois a pergunta inicial a ser feita é: “há alguma atividade teórica – pois podemos supor que é disto que se trata aqui – da qual possamos mostrar que o engajamento nela é recomendável?” (Id., 2006, p.125). E, em um sentido mais abrangente, esta pergunta quer dizer: “o que é recomendável fazer?” (Ibid.). Se a resposta para tal pergunta motivarmo-

³³ A expressão ‘qual de todos’ indica que um termo singular não está para um objeto isoladamente. Segundo Tugendhat, deve haver presente na consciência de cada pessoa, “*de algum modo*”, uma multiplicidade pressuposta de objetos, pois, do contrário, não haveria a necessidade de referência a um objeto individual. Tugendhat reivindica para si a originalidade desta tese, que evita “o erro básico de todas as concepções anteriores” (Id., 2006, p. 426 e 504).

nos para o engajamento de uma atividade teórica, conclui Tugendhat, “nós então chamaremos esta atividade teórica de ‘filosofia’” (Ibid.).

A possibilidade de realizarmos tal pergunta prática reside, em última instância, na nossa capacidade de deliberação, isto é, na liberdade de perguntarmos se queremos agir de tal e tal modo dentro de um âmbito de outras possibilidades de ação (Id., 2006, p. 127). Ao deliberarmos, aconselhamos a nós mesmos sobre o que é melhor fazer em determinada situação e isto é realizado a partir de enunciados práticos, isto é, de sentenças intencionais que expressam nossa intenção e procuram justificar nossas ações intencionais (Id., 2006, p. 126 e 133). O critério para identificarmos tais enunciados, explica Tugendhat, é a forma “é bom (melhor) que...”. Portanto, tais enunciados possuem uma pretensão de justificabilidade e objetividade. De justificabilidade, porque explicam os motivos (as razões) pelos quais realizamos nossas ações, através do enunciado “parece (a mim, a nós) que...”, “eu acredito que...” (Id., 2006, p. 134). De objetividade, porque a justificação da ação se dá diante de todos os seres racionais e sem uma relação com uma regra já dada (legitimação absoluta), em contraste com termos-de-preferência (“mais agradável”, “gosto mais”) ou em conformidade com uma norma (Id., 2006, p. 130 e 132).

Aqui, no entanto, diferentemente das sentenças assertóricas, não dizemos de sentenças intencionais que são verdadeiras. Justificar tais sentenças práticas significa justificar aquilo que acreditamos que seja bom, isto é, “digno de ser desejado” (não apenas por nós mesmos, mas por todos os seres racionais). ‘Bom’, nesse sentido, é entendido por Tugendhat como “uma espécie de verdade”, que caracteriza a tipicidade dos enunciados práticos (Id., 2006, p. 133).

Podemos também nos perguntar por que fazemos enunciados práticos e como o compreendemos ou por que pretendemos justificar nossas ações. Ou seja, perguntamos pela possibilidade da própria razão prática que, em última instância, reside na pergunta pela possibilidade de sermos seres racionais e fazermos filosofia (Id., 2006, p.).

Tudo leva a indicar, porém, que neste estágio da investigação deveríamos retornar à concepção teórica de filosofia analítico-linguística, pois podemos perguntar pela possibilidade de compreendermos enunciados práticos. No entanto, adverte Tugendhat, mesmo que a pergunta pela possibilidade de fazermos a pergunta prática seja “metodologicamente prévia em relação à pergunta prática, [...] não se segue disso que ela deveria precedê-la na prática, porque a pergunta prática fundamental não admite adiamento” (Id., 2006, p. 147). Portanto, a pergunta sobre aquilo que merece ser desejado de modo geral e o que devo fazer (a pergunta

prática fundamental) é a única pergunta que temos “uma motivação racional imediata e absoluta” (Id., 2006, p. 146).

Após descrever os traços gerais da posição filosófica de Tugendhat, gostaria de passar à exposição dos seus conceitos de existência. Minha hipótese inicial, aqui, é que Tugendhat possui três conceitos de existência, desenvolvidos de acordo com o princípio fundamental da filosofia analítica. São eles: [1] existência como identificação; [2] existência temporal; e [3] existência como relacionar-se consigo mesmo. Que tais conceitos estejam conectados e façam parte do mesmo programa teórico não é evidente por si mesmo e requer uma justificação.

O primeiro conceito de existência, identificação, é desenvolvido nas *Lições* e remete ao delineamento do panorama amplo da semântica formal com a elaboração do modo de compreensão de sentenças assertóricas elementares. Porém, ao final desta obra, Tugendhat perguntar-se-á pelo significado do verbo ‘está/é’, presente na sua formulação das sentenças existenciais, que “expressa a presença de um objeto em uma área espaço-temporal” (Id., 2006, p. 534). Esta intuição remete à possibilidade de se falar em um conceito de existência como predicado, denominado *existência temporal*. Tal conceito é tratado no artigo *Existência no espaço e no tempo* (1992 [1975]), escrito antes das *Lições*, ainda que, nesta obra, o próprio Tugendhat remete o leitor, em nota de rodapé, ao referido artigo (Id., 2006, p. 536). O conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, por sua vez, recebe sua elaboração na obra *Autoconsciência e autodeterminação* (1993 [1979]), posterior às *Lições*. Porém, no prefácio dessa obra, Tugendhat distingue o projeto da semântica formal de sua atual investigação, afirmando que esta tem o objetivo de confirmar a tese de que “o único método genuinamente filosófico [o analítico-linguístico, MF] [...] é também o único método adequado para a interpretação de toda a filosofia anterior” (Id., 1993, p. 7). Nesse sentido, o projeto de *Autoconsciência e autodeterminação* não estaria comprometido com os aspectos programáticos da semântica formal. Porém, parece restar uma conexão implícita, uma vez que: [i] ao analisar o conceito de existência em Heidegger, Tugendhat elabora um conceito de existir que é subsumido ao conceito de existência predicativa (uma das intuições das *Lições* e do artigo anterior), com a peculiaridade de se basear no termo singular ‘eu’ e na classe de predicados que expressam atividades (Id. 1993, p. 145); e [ii] se a concepção prática de filosofia tem como pergunta fundamental “o que devo fazer?” e “o que merece ser desejado de modo geral?”, desembocando, programaticamente, no conceito de “existir responsabilmente em um sentido absoluto” (Id., 2006, p. 136), esta mesma pergunta é o fio condutor do conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, que resultará, ao final, no mesmo conceito que as *Lições* apenas indica. Por isso, por mais que este último conceito

não possua uma vinculação explícita com o projeto da semântica formal – ou mesmo que não tenha sido desenvolvido com a mesma minuciosidade e elegância dos conceitos das *Lições* –, parece bastante plausível entendê-lo vinculado, pelo menos, ao princípio fundamental da filosofia analítica³⁴.

2.1. Da existência à identificação

O conceito de existência nas *Lições* é discutido a partir das teorias de Russell e Strawson, cujas propostas são encaradas por Tugendhat como diferentes explicações sobre o modo como nos referimos a objetos – a função dos termos singulares. (Id., 2006, p. 431ss). Tugendhat é de tal modo guiado pelo problema dos termos singulares, que o conceito de existência dá lugar ao conceito de identificação, o que possibilita a explicação do significado das sentenças existenciais. Por isso, o presente tópico intitula-se “da existência”, isto é, da formulação tradicional da lógica moderna do conceito de existência “à identificação”, ao modo de formulação das condições de verdade de sentenças existenciais (a teoria verificacionista do significado).

A pergunta-guia da investigação sobre os termos singulares, integrada à pergunta fundamental “como compreendemos uma sentença assertórica?”, é a seguinte: “por quais expressões as expressões de classificação [termos gerais, MF] devem ser complementadas se aquilo que é obtido com seu uso deve ser capaz de ser verdadeiro ou falso?” (Id., 2006, p. 514)³⁵. Assim formulada, esta pergunta requer uma linguagem na qual possamos usar as palavras ‘verdadeiro’ e ‘falso’, e isto só pode ocorrer, argumenta Tugendhat, “se o interlocutor puder dizer que o falante está usando a expressão na presente situação exatamente da *mesma maneira* que em outras situações, e se o falante pode concordar com isto” (Id., 2006, p. 513). Ou seja, a explicação dos termos singulares deve ser tal que eles possibilitem

³⁴ E esta tese fica ainda mais explícita, com a explicação que Tugendhat dá sobre a importância da análise da concepção de autoconsciência epistêmica imediata de Wittgenstein para sua obra (*Autoconsciência e autodeterminação*): “Que eu comece com Wittgenstein e que apenas posteriormente passe a Heidegger tem, portanto, dois motivos: primeiro, [...]; segundo, porque seguindo Wittgenstein, podemos nos exercitar no método que será fundamental para todo o resto. Se minhas reflexões sobre o método de Wittgenstein são corretas, não depende de nosso capricho que desejemos prosseguir [a orientação] ‘linguístico-analítica’ no sentido amplo do termo; antes, o recurso ao modo de uso das palavras é fundamental para todo filosofar. Por isso, todas minhas interpretações, incluídas as de filósofos não analíticos, têm que ser linguístico-analíticas” (1993, p. 33).

³⁵ É preciso ressaltar que tal pergunta é reformulada diversas vezes por Tugendhat até chegar a esta versão final, que é realizada de tal modo que não se pressuponha a relação com um objeto como um fato (Id., 2006, p. 491).

uma identidade da situação última de verificação da sentença assertórica e uma independência da situação aos nos referirmos a ela (Id., 2006, p. 506).

No nível das sentenças assertóricas elementares, tais exigências são preenchidas a partir dos termos singulares dêiticos, cuja definição de Tugendhat possui, segundo ele próprio, um aspecto inovador em relação às concepções anteriores (Id., 2006, p. 504). A função de uma expressão dêitica não apenas identifica determinada situação dentro da qual o falante se encontra, mas, também, já antecipa a referência a esta *mesma* situação a partir de outras expressões dêiticas do mesmo grupo. Com isso, há uma remissão sistemática e recíproca das expressões dêiticas, que, através do signo de identidade, dependendo da situação de fala e da expressão dêitica utilizada, um enunciado poderá ser considerado verdadeiro ou falso (Id., 2006, p. 492).

Como a regra de uso dos dêiticos caracteriza-se pela dependência de sua situação de emprego e, ainda, como somos seres cujas situações de percepção mudam constantemente, para que seja possível destacarmos uma situação de percepção entre outras, é necessário que estabeleçamos um ponto de referência. Este requisito é preenchido, na medida em que o dêitico expresso pelo falante marca um ponto zero subjetivo no sistema de coordenadas, como “esse aqui que estou vendo agora”. Contudo, uma localização subjetiva somente pode ser compreendida intersubjetivamente, se for apoiada em uma localização objetiva convencional, isto é, em um ponto zero estável no sistema de coordenadas (como a praça de Greenwich e o nascimento de Cristo). Nesse sentido, argumenta Tugendhat, um sistema de identificação espaço-temporal só é possível mediante o fato contingente de que haja objetos espaciais invariáveis em suas relações espaciais e uma regularidade de eventos temporais na natureza (Id., 2006, 499).

Desse modo, é a partir de termos singulares que indicam a situação de percepção que um predicado perceptual pode ser aplicado de modo verificável ou falsificável. E isto significa: especificar um objeto perceptível, a partir de termos singulares localizadores e predicados de percepção, enquanto um objeto individual perceptível. Aqui, Tugendhat alcança um conceito específico de especificação, *identificação*, que implica, também, em um novo conceito de relação de objetos:

Que a distinção dos objetos perceptíveis particulares seja em primeiro lugar possível depende da existência de uma multiplicidade de situações de emprego de predicados elementares (de percepção). Que existam objetos individuais perceptíveis – isto é, coisas que são perceptíveis e classificáveis, de forma que dentre todas uma pode ser singularizada –, isto se conecta, de maneira que ainda tem que ser explicada, com o fato de que existe uma multiplicidade de situações de percepção tais que, de

qualquer situação de percepção, alguém pode referir-se a outra, e assim pode indicar de cada uma qual ela é dentre todos. Dessa maneira, torna-se possível especificar objetos perceptíveis individuais como perceptíveis; e isso significa identificá-los (Id., 2006, p. 484).

Sem expormos toda a explicação que esta citação requer, o que exigiria um desvio de foco muito grande, podemos entender o seguinte. Os objetos que as expressões dêiticas identificam não são os objetos perceptíveis, mas posições espaço-temporais *enquanto posições espaço-temporais individuais* nas quais tais objetos podem se encontrar ou não. É a partir delas que se decide pela identidade – e isto quer dizer, pela objetualidade – dos objetos perceptíveis, isto é, que aquilo que é classificado com um termo geral pode ser mantido como sendo o mesmo (Id., 2006, p. 510 e 515). Somente a partir de sua relação com uma posição espaço-temporal, então, compreendemos um objeto perceptível enquanto objeto perceptível particular (Id., 2006, p. 483).

No entanto, isto não é de todo correto, uma vez que a identificação de posições espaço-temporais requer, como vimos logo acima, uma referência a objetos perceptíveis que marquem tais posições. Desse modo, Tugendhat indica que é necessário caracterizarmos a constituição dos objetos espaço-temporais perceptíveis, ou seja, uma delimitação para diferenciarmos determinado objeto de outros. Isto é realizado a partir da aplicação de determinadas expressões, os predicados sortais (como ‘gato’, ‘xícara’, etc.), cuja função é possibilitarem determinar quais posições espaço-temporais pertencem a determinado objeto e quais não. Segue-se, desse modo, que expressões dêiticas só funcionam como termos singulares, se forem utilizadas com predicados sortais. A identidade do objeto é garantida por um sortal a partir de sua configuração espacial definida, quer dizer, sabemos que uma xícara é a mesma xícara, se a delimitarmos espacialmente, isto é, se pudermos identificar uma continuidade de sua trajetória em determinado período de tempo (Id., 2005, p. 517-9). Este sortal tem apenas um princípio de delimitação espacial, que é essencial ao objeto perceptível, sendo independente, nesse sentido, de quanto tempo ele existe (de sua delimitação temporal) (Id., 2006, p. 519-20). Os objetos identificados a partir de tais sortais é denominado por Tugendhat de ‘objetos materiais’. Já os objetos perceptíveis que possibilitam a constituição de posições temporais são denominados ‘mudanças’, identificados a partir de sortais que são aplicados ao todo e não às suas partes individuais (Id., 2006, p. 522). Com a explicação dos predicados sortais, Tugendhat alcança a tese de uma relação de dependência recíproca entre o sistema de relações espaço-temporais e os objetos perceptíveis, descrita do seguinte modo:

Assim, embora o sistema identificador de posições espaciais e temporais *como um todo* depende da identificação de *alguns* objetos materiais ou eventos, a identificação de cada objeto material e evento *particular* se refere à identificação de posições espaciais e temporais correspondentes, pois estas representam as situações de verificação nas quais estabelecemos se a referência identificadora para o objeto material ou evento falha ou não, e isso quer dizer: se o objeto existe (ou ocorre) nesta posição ou não. Como a referência a posições espaço-temporais particulares não pode falhar, também não faz sentido questionarmos a sua não-existência. Não faz sentido, portanto, falarmos da existência de tais objetos de forma alguma (Id., 2006, p. 529-30).

Para o debate do conceito de existência, como afirmei no início do capítulo, esta formulação de Tugendhat acarreta a substituição das sentenças existenciais sobre objetos perceptíveis por sentenças assertóricas predicativas elementares. Isso ocorre, tendo em vista que, para Tugendhat, “todas as sentenças existenciais que têm a função de identificação, seja direta ou indireta, são de um tipo, na medida em que todas asserem a única existência de um F em determinado lugar em determinado tempo” (1992, p. 80). Por fim, isto também significa que não se pergunta mais se aderimos ou não uma propriedade (a existência) a um objeto perceptível, mas se existe um e somente um objeto que está na situação de percepção determinada, sendo que tal situação, ela mesma, não é nenhum objeto existente (Id., 2006, p. 534).

2.2. Existência temporal

Ao final da análise do modo de uso de termos singulares nas *Lições*, Tugendhat irá se perguntar se o que queremos dizer pela expressão ‘está/é’ da frase “Esta xícara vermelha está aqui e agora” não é, justamente, a *presença* de um objeto em uma posição espaço-temporal. Se este é o caso, poderíamos argumentar que há, aqui, o caso da existência de um indivíduo, compreendida como um predicado relacional de dois lugares. Tal conceito de existência é temporal, pois não examinamos mais se, em dada uma situação de percepção (uma posição espaço-temporal), determinado objeto encontra-se; examinamos os instantes de tempo t_1 e t_n . Se fosse apenas uma questão de identificação, caso o objeto não existisse mais, não haveria mais a possibilidade de sua identificação e, ainda, não haveria como saber o *quantum* de sua existência (Id., 2006, p. 534).

Tugendhat oferece duas interpretações para a noção de ‘existência temporal’: [1] em seu artigo *Existência no espaço e no tempo* e na *Propedêutica lógico-semântica* (2005), o

filósofo corrige a formulação recém-exposta ao reduzi-la a uma sentença com um quantificador existencial, ou seja, a existência não é mais encarada como um predicado; e [2] Tugendhat mantém que seja possível entendermos existência como correta em sentenças assertóricas (embora ele remeta à [1]), porém, afirma que, em sentenças práticas, podemos entender que a existência é realmente um predicado (1993, p. 139; 1992, p. 71). Esta última interpretação irá desembocar no conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, que veremos no tópico seguinte.

Uma vez que o artigo *Existência no espaço e no tempo* é, em grande parte, uma discussão já realizada nas *Lições*, irei apenas expor a formulação final de Tugendhat sobre o conceito ora examinado.

Aqui, o conceito de existência é definido como a presença de um objeto material em uma posição espaço-temporal determinada. Porém, tais objetos constituem-se como uma unidade independente, uma vez eles podem mudar sua posição no sistema de coordenadas espaço-temporal (no caso de objetos vivos, eles nascem, crescem e morrem) (Id., 1992, p. 82-3; 1993, p. 138). Como tal independência é essencialmente espacial, a única medida da existência de um objeto é a sua coordenada temporal. Assim, um objeto existir significa que ele está em algum(ns) lugar(es) durante determinado tempo. Por isso, sua existência “é essencialmente temporal” (Id., 1992, p. 83). Delimitar temporalmente a existência de um objeto perceptível, neste viés de interpretação, significa poder identificá-lo nos instantes $t1$ e tn , o que também significa destacar seu caráter de identidade. Como isso pode ser feito?

O modo de identificação de um objeto perceptível é explicado do mesmo modo que as *Lições*: identificamos um objeto perceptível se constatamos sua presença nesta posição espaço-temporal designada pelas expressões correspondentes. Nesse sentido, a objeção contra a existência ser um predicado, dá-se via o conceito de identificação: se aplicássemos uma expressão de classificação como ‘existência’, isso pressuporia que poderíamos, já de antemão, identificar tal objeto, isto é, verificar sua existência. Porém, esta operação não afirma, simplesmente, que o objeto é para, depois, de algum modo, estar presente em uma duração de tempo no espaço. A própria objetualidade do objeto (perceptível) constitui-se apenas em sua presença no espaço em tempos determinados (Id., 2005, p. 155).

Através, então, do mecanismo de identificação espaço-temporal, podemos “batizar” um objeto, permitindo, a partir daí, traçarmos seu caminho de vida [*life-path*] continuamente através de posições espaciais durante diversas posições temporais (tn). Caso tal objeto cesse de existir (ou morra), a trajetória de posições espaciais é rompida; isto é, em nenhuma posição espacial encontramos um objeto que esteja em continuidade com aquele caracterizado

anteriormente por meio da identificação (Id., 2005, p. 155; 1992, p. 82). Já a completa identificação de um objeto perceptível durante sua existência, isto é, o exame do *quantum* de sua existência, significa, para Tugendhat, o traçado, através de todas as localizações que o objeto ocupa em seu tempo de vida, sem, no entanto, “enumerar quaisquer predicados ou relações, sejam eles tão únicos, que eram verdadeiros do objeto durante algum ou todo o tempo de sua existência” (Id., 1992, p. 80).

2.3. Existência como relacionar-se consigo mesmo

Como podemos perceber, os dois conceitos de existência de Tugendhat que expus anteriormente fazem parte da análise de sentenças assertóricas elementares e foram realizadas a partir da re-elaboração de propostas da filosofia da tradição. O conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, por sua vez, atém-se à análise de sentenças práticas e faz parte da proposta mais ampla de Tugendhat de comprovar que o método analítico-linguístico não é apenas profícuo, como também o único “adequado para a interpretação de toda a filosofia anterior” (1993, p. 7). Assim, a noção de ‘relacionar-se consigo mesmo’ é, toda ela, construída sob a base de interpretações de Heidegger, Mead e Hegel, acarretando, por sua vez, em uma difícil compreensão da posição do próprio Tugendhat. Por isso, a proposta deste tópico é realizar uma exposição “limpa” do conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, isto é, sem as interpretações, críticas e observações positivas das análises de Tugendhat sobre tais filósofos, de modo que possamos perceber tal conceito em sua formulação analítico-linguística genuína.

Aqui, o problema subjacente à ‘existência’, tal como é formulado em *Autoconsciência e autodeterminação*, é o mesmo daquele apenas indicado na concepção prática de filosofia das *Lições*: Tugendhat pergunta pelas condições de possibilidade de formularmos, de maneira racional, questões sobre o que é mais relevante para a nossa vida, o que se refere, em última instância, na pergunta pela possibilidade da razão e da liberdade (Id., 1993, p. 38-9).

A expressão ‘relacionar-se consigo mesmo’, em sua versão analítico-linguística, indica a relação que temos com sentenças intencionais que expressam o modo como queremos existir ou viver³⁶. É um relacionamento, então, com a própria existência, tendo, no entanto,

³⁶ Nas sentenças intencionais analisadas no tema do ‘relacionar-se consigo mesmo’, Tugendhat considera as expressões ‘existir’, ‘viver’ e ‘ser’ como sinônimos, uma vez que todos expressam um caráter prático.

um caráter reflexivo, pois escolhemos quais sentenças utilizamos para expressar nossa intenção. Assim, mesmo que isso soe gramaticalmente incorreto para uma interpretação analítica, Tugendhat adota a maneira tradicional de dizer que o sujeito relaciona-se consigo mesmo (Id., 1993, p. 149).

Desse modo, o conceito de existência é elaborado a partir da análise de determinadas sentenças práticas, em que dizemos, por exemplo, “eu quero ser capitão de um navio”, “eu quero viver uma vida alegre”, etc. Nesse sentido, tais sentenças expressam a escolha do falante em atuar deste ou daquele modo e, por isso, que o predicado se aplique ao termo singular ‘eu’ só depende dele mesmo – o que difere do caso das sentenças assertóricas, que dependem da situação de verificação. Com isso, a investigação do conceito de existência toma como material de análise as sentenças com o termo singular ‘eu’³⁷ mais uma classe determinada de predicados, aqueles que expressam atividades (Id., 1993, p. 145).

Se tais sentenças expressam a escolha do falante, isto significa que elas possuem um caráter prático fundamental na primeira pessoa do singular (e plural). A formulação na terceira pessoa, por exemplo, “ele quer ser capitão de um navio” exemplifica, segundo Tugendhat, apenas uma constatação e, por isso, é entendida como uma sentença teórica (Id., 1993, p. 170). E, mesmo sua formulação na segunda pessoa, como um imperativo, “seja capitão de um navio!”, exige, ainda, uma tomada de posição sim/não do falante, caso contrário não falaríamos em “depende de mim, fazer isto ou aquilo”, ou seja, não falaríamos em liberdade, pois não há escolha (Id., 1993, p. 144).

Assim, a inevitabilidade de que tenhamos que nos relacionar com nossa existência a partir de sentenças práticas significa que, inevitavelmente, relacionamo-nos com nossa própria existência a partir de tomadas de posição sim/não em relação ao modo como queremos realizar nossa existência e, em sentido último, se queremos realizá-la ou não. Para ilustrar este estado de coisas, Tugendhat cita a famosa pergunta de Hamlet: “ser ou não ser?”. A noção de ‘ser’ desta questão é eminentemente prático, já que somente pode ser respondida através de minha decisão em ser ou não ser, e nisto sou insubstituível, como se pode ver na insubstituibilidade do termo singular ‘eu’³⁸.

³⁷ Sobre o termo singular dêitico ‘eu’, Tugendhat afirma que, assim como os outros dêiticos, ele remete, em seu uso, para outros dêiticos correspondentes, como ‘tu’ ou ‘ele’, propiciando, assim que os outros possam identificar o sujeito que utiliza ‘eu’. Porém, diferentemente de ‘ele’, ao utilizarmos ‘eu’ não nos referimos a um ponto de observação perceptível, como poderíamos fazer com ‘este’, mas pressupomos esta identificação (1993, p. 67). Em linhas gerais, Tugendhat também explica a palavra ‘eu’ como “o último ponto de referência de toda identificação, mas com ela não se identifica a pessoa mencionada – o falante –, ainda que, sim, supõe-se como identificável desde a perspectiva de ‘ele’” (p. 69).

³⁸ Por isso, o termo singular ‘eu’ é entendido por Tugendhat como “a condição mínima para podermos falar de um relacionar-se consigo mesmo” (1993, p. 204).

Esta inevitabilidade de que tenhamos que ser e decidir a vida que temos adiante representa o momento de *necessidade prática*. Quer dizer, já sempre nos encontramos em uma situação prática na qual temos que decidir como realizamos nossa vida e quais ações queremos tomar. Nesse sentido, toda situação prática possui um campo de jogo de possibilidades de atuação e que, em cada caso, trata-se de nossa própria existência. Através do campo de possibilidades, assim, revela-se o momento de *possibilidade prática*. Ambos os momentos, necessidade e possibilidade prática, estão unidos no terreno prático e constituem o modo de relacionamento prático volitivo-afetivo consigo mesmo (Id., 1993, p. 139-1).

O momento de necessidade prática é-nos revelado a partir da afetividade, que nos possibilita experimentar algo como bom ou mau para nós mesmos, que consideramos parte de nosso bem-estar. Por exemplo, quando nos perguntam “como vai?”, “como estás?”, podemos responder “estou irritado”, “estou triste”, “estou alegre”, etc. Esta resposta revela, como critério, o estado de ânimo [*Stimmung*] no qual nos encontramos, isto é, o modo como experimentamos o todo de nosso ter-que-ser, em uma escala que vai do pleno de sentido ao sem sentido (Id., 1993, p. 164). Os estados de ânimo, que não possuem um objeto determinado com os afetos [*Affekt*], significam, assim, este encontrar-se afetivo total unitário, isto é, o encontrar-se em um mundo como uma situação prática global (e não individual), que revela (unifica) a nossa disposição para viver (e não para realizar uma ação individual) (Id., 1993, p. 160-5).

Em toda situação prática encontramos-nos em um campo de possibilidades de atuar em que não as escolhemos sem mais ou sem direção, mas o fazemos sabendo do que se trata: de nós mesmos, de nossa vida. Toda sentença intencional, por isso, não se move no vazio (ou isoladamente), mas é uma decisão explícita ou implícita dentro deste campo de possibilidades, articulado através de sentenças como “posso ser capitão de um navio”, “posso também não ser professor”, etc. Esta articulação não é nada mais do que um saber prático sobre si mesmo, que quer dizer “a possibilidade de atuar desta ou de outra maneira” ou, ainda, a determinação de uma situação para a ação (Id., 1993, p. 169).

Esta consciência de várias possibilidades de ação, o que significa, também, de várias possibilidades de existir deste ou daquele modo, são possíveis determinações do ser ou do existir do sujeito. Aqui, encontramos uma explicitação de dois pontos que deixei em aberto no início da exposição do conceito de relacionar-se consigo mesmo. A classe de predicados específica das sentenças práticas englobadas por este conceito não são de primeiro grau, mas “determinações adverbiais do existir”, isto é, correspondem ao modo de existir do próprio sujeito (Id., 1993, p. 146). O outro ponto refere-se à aplicação de tais predicados: a

possibilidade de os aplicar ou não depende de mim, o que significa, depende de meu querer [Wollen] (Id., 1993, p. 145).

Isto significa que, se já estamos sempre em uma situação prática global, com um campo de possíveis ações, a escolha de determinada ação não pode ser feita assim sem mais. Caso contrário, não falaríamos de liberdade. Pergunta-mo-nos, então, “o que eu quero?”, “como quero ser?”. Assim, diz Tugendhat, é característico da liberdade humana que “em vez de nos dar, sem mais, a realização de um propósito, podemos nos deter para perguntar ou deliberar [*überlegen*] se é melhor querer (ou fazer) isto que está formulado na sentença intencional” (Id., 1993, p. 153). Neste movimento de deliberação, temos a possibilidade de questionarmos sobre o que queremos realizar, sobre que maneira queremos ser e, em último casos, se queremos ser ou não ser. Nestes dois últimos casos, temos a possibilidade de realizar a pergunta prática fundamental – da qual falarei mais tarde.

Em cada situação prática, já temos, desde sempre, inclinações [*Neigungen*] (querer imediato) diante das diversas possibilidades de ação. Porém, é só no nível do querer deliberativo, que podemos falar de “depende de mim, ir andar de bicicleta” ou “se eu quero andar de bicicleta, irei” (Id., 1993, p. 174). Que possamos realizar a deliberação, isto é, relacionarmo-nos com nosso ser como poder ser, significa que podemos ter consciência do futuro, isto é, relacionarmo-nos com o futuro enquanto futuro e não existirmos factualmente. É por isso, então, que a formalização das sentenças práticas dá-se com sentenças intencionais no futuro (Id., 1993, p. 176).

Esta consciência do futuro é, segundo Tugendhat, aquilo que guia nosso fazer e agir. Como poder ser, projetamos um sentido ou propósito para nossas ações e nossa vida, e isto significa nada menos que este sentido deve ser estabelecido, pois sem ele não haveria nem compreensão de si mesmo (Id., 1993, p.179). Compreender-se, então, significa que eu me compreendo no projeto em direção a um sentido (Ibid.). No entanto, os diversos sentidos (ou concepções) que podem ser estabelecidos para a vida, em um primeiro momento, não são criados pelo próprio sujeito, como se ele se desse a si mesmo. Pelo contrário; eles são previamente dados, isto é, projetos já projetados. A partir da junção entre necessidade e possibilidade prática, Tugendhat afirma que sempre nos compreendemos através de concepções de vida já previamente estabelecidas pela sociedade (Id., 1993, p. 179-80).

Aqui, revela-se o âmbito social no qual desde sempre nos encontramos. A situação prática global (o mundo) na qual cada sujeito encontra-se está inserida em uma comunidade

organizada, constituída através de normas³⁹ que regulam uma cooperação entre os sujeitos atuantes⁴⁰. A partir disso, em cada comunidade encontramos um conjunto determinado de papéis sociais [*role*], isto é, um “nó” de direitos e deveres cooperativos que cada indivíduo pode se apropriar ao escolher determinado papel. Exemplos de papéis são professor, mãe, policial, capitão de navio, etc. Diante de cada papel social, haverão atitudes da comunidade, isto é, “expectativas normativas que os membros do grupo reciprocamente têm em relação ao seu comportamento” (Id., 1993, p. 210).

Nesse sentido, o modo como tomamos determinadas decisões não se dá sem um nível intersubjetivo, isto é, sem que deliberemos sobre as possíveis tomadas de posição sim/não dos outros membros da sociedade (Id., 1993, p. 211). Assim, uma maneira de nos compreendermos leva-nos a adotar um papel já previamente estabelecido na comunidade, o que quer dizer que nos relacionamos com nós mesmos, com nosso ter-que-ser – agora no plano social. E este plano é necessário, porque os papéis “são as únicas ofertas de sentido”, são as atividades cooperativas fundadoras de sentido, mas que dependem apenas de nós mesmos nos apropriarmos de um ou de outro papel (Id., 1993, p. 212).

Com este acréscimo do âmbito social, diz Tugendhat, podemos perceber que um sentido para a vida só é possível de ser projetada se for considerada estimável – no sentido de uma vida boa, como um juízo de valor –, o que significa, se for estimável junto com outros e com atividades cooperativas (Id., 1993, p. 214).

Este conjunto estrutural que apresentei até agora, que engloba o âmbito individual e social da necessidade e da possibilidade prática, é denominado por Tugendhat ‘relacionar-se consigo mesmo’. Porém, ele acrescenta outro nível, o ‘relacionamento reflexivo consigo mesmo’, em que o termo ‘reflexivo’ está para a deliberação, a realização de perguntas práticas sobre nós mesmos e a comunidade onde vivemos – o ponto que deixei aberto anteriormente.

Ao deliberarmos, realizamos perguntas sobre o conjunto de nossas possibilidades de ação ou, também, em um nível fundamental, sobre a nossa vida como um todo: sobre quem e como queremos ser. Contudo, nós também temos a possibilidade de não realizarmos tal pergunta fundamental. Podemos simplesmente a encobrir ou a procrastinar, tendo em vista o caráter de desamparo que ela provoca – a insubstituibilidade do termo singular ‘eu’ em

³⁹ ‘Normas’, para Tugendhat, são somente “as regras sociais, ou seja, aquelas regras que são obedecidas por consideração aos demais e que, por isso, estão também sancionadas socialmente de alguma maneira, diferentemente de, por exemplo, as regras técnicas ou as máximas de ação privadas” (Id., 1993, p. 210).

⁴⁰ Tugendhat não realiza uma diferenciação explícita entre ‘mundo’ e ‘comunidade organizada’. Tudo leva a indicar, no entanto, que o primeiro expressa a situação prática global de cada sujeito, relacionada à afetividade, ao passo que o segundo liga-se ao conjunto de regras cooperativas de uma comunidade, conforme recém-explicitado.

sentenças práticas (Id., 1993, p. 155). Porém, isto não significa que não realizamos nenhuma decisão, pois, como vimos, nós temos-que-ser, isto é, nossa vida tem que se apoiar, de algum modo, em “algo considerado correto ou devido, seja aquilo que se considere como tal seja [aquilo] que eu mesmo acredite vê-lo como correto” (Id., 1993, p. 182). Ocorre, assim, que, sem um questionamento sobre nosso modo de existir e dos papéis que tomamos de nossa comunidade, descarregamos nossa decisão em modos de vida convencionalmente estabelecidos. Vivemos, afirma Tugendhat, como todos vivem e, principalmente, sem a consciência da concepção de vida que nos leva a agir de determinada maneira. Assim, o plano normativo não apenas estabelece como nos comportamos socialmente, mas também como nos relacionamos com nós mesmos, uma vez que somos apenas como devemos ser (Id., 1993, p. 218-9).

Já a realização da pergunta prática fundamental, sobre o todo de nossa vida, pode nos levar ao modo de existir como autodeterminação, isto é, em que decidimos por nós mesmos quem queremos ser. Nesse sentido, a deliberação pode tomar a forma na qual entendemos de modo excelente nosso campo de possibilidades, sem o deixar ser encoberto por expectativas normativas ou pelo estado de desamparo que nossa condição de singularidade provoca. Com isso, há a possibilidade de autodeterminação [*Selbstbestimmung*], isto é, de realizarmos uma decisão [*Entschluß*] por nós mesmos sobre como queremos existir (Id., 1993, p. 184).

E, diz Tugendhat, como não podemos nos relacionar de forma nova sem nos relacionarmos, também de outra maneira, com as relações sociais, devemos ser capazes de justificar a todos os membros da comunidade a nossa própria concepção de vida, o nosso modo de existir. Assim, o componente intersubjetivo da decisão toma a forma de um falar consigo mesmo, isto é, de uma antecipação das possíveis tomadas de posição sim/não dos outros membros da comunidade e que só é levada, tal decisão, de maneira verdadeiramente inovadora, se for “uma luta até o fim” [*fighting it out*]. Ou seja, a crítica aos papéis sociais e às convenções de vida boa convencionalmente estabelecidos só pode ser regulada por um apelo ao consenso, no qual nos engajamos em um “diálogo universal” (Id., 1993, p. 221). Para Tugendhat, isto só pode ser assim, porque não temos critérios materiais para decidirmos o que é bom e, nesse sentido, só podemos regular nossa decisão como correta ou plausível, a partir da possibilidade de convencimento dos outros, quer dizer, de justificação perante qualquer ser racional (Id., 1993, p. 186-7 e 221).

Contudo, este diálogo que realizamos com todos os seres racionais a partir de razões encontra um ponto culminante. Segundo Tugendhat, “se em uma concreta decisão vital, pedimos conselho a alguém a este respeito, essa pessoa vai dar primeiro razões, mas, ao final,

vai me dizer: ‘é tua vida e somente tu podes decidir o que é melhor para ti, somente tu podes decidir quem queres ser’” (Id., 1993, p. 187). Se nosso querer somente se apoiasse em razões, não haveria um “ponto de gravidade” e, com isso, não poderíamos falar nem mesmo de que é *minha* tomada de posição. Por isso, seria compreensível afirmarmos que, se razões são válidas não apenas para mim, mas para qualquer um, minha vida é apenas “para mim” e não “para qualquer um”. Se antes Tugendhat cita a pergunta de Hamlet para expressar a inevitável decisão que devemos tomar perante nossa vida, aqui, o “conselho” de Rilke ao jovem poeta Franz Kappus é bastante elucidativo: “O senhor olha para fora, e é isso, sobretudo, o que não devia fazer agora. Ninguém pode aconselhá-lo e ajudá-lo, ninguém. Há apenas um meio. Volte-se para si mesmo” (RILKE, 2009, p. 24-5). Por isso, o querer deliberativo apóia-se em *penúltima* instância em razões, justificando até onde é possível justificar e sem reduzir seu caráter volitivo irreduzível (Id., 1993, p. 191).

Mas, que a autodeterminação inclua este “componente irremediavelmente individualizante e volitivo da escolha de si mesmo”, explica Tugendhat, “não exclui, senão inclui, que um critério do correto desta via é que terá que encontrar a aprovação daqueles que entendem algo do assunto” (Id., 1993, p. 217)⁴¹. A elaboração do conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo desemboca, assim, na noção de ‘responsabilidade em sentido estrito’. Dizemos que alguém vive responsabilmente, quando este age ou vive de modo tal que pode “dar razões últimas para seu atuar: pode justificá-lo até onde é justificável e dá conta do resto” (Id., 1993, p. 230). No entanto, esta idéia de responsabilidade não significa o estabelecimento de uma concepção de vida boa, mas uma maneira de se apropriar daquilo que consideramos uma vida boa, isto é, “adotá-la no modo da pergunta pela verdade e da autodeterminação [liberdade, MF]”. Por ‘pergunta pela verdade’, Tugendhat entende-a em um sentido tríplice, pois nela perguntamos sobre: “[i] o que é real (autoconhecimento individual e social); [ii] o que é possível (conhecimento das situações práticas); e [iii] o que é o melhor entre as possibilidades dadas na situação prática” (Id., 1993, p. 231). Assim, com este resultado, Tugendhat pretendeu elaborar uma estrutura do relacionar-se consigo mesmo, o conceito prático de existência, na qual fosse possível descrever as condições formais da

⁴¹ A expressão ‘aqueles que entendem algo do assunto’, utilizada por Tugendhat, tem em vista o modo de uso de ‘bom’ e ‘mau’ segundo a ética aristotélica, que concerne não apenas a aptidões e atividades humanas, mas também à “atividade da vida humana como tal”. “Dessa maneira e dado que para todo ser humano trata-se de seu ser – prossegue Tugendhat –, tem que lhe importar realizá-lo da melhor maneira, de maneira excelente. A pergunta ‘Qual vida é boa?’ é decidida também por quem mais entendem do assunto, por aqueles que têm a maior sabedoria sobre a vida”. Contudo, isto não significa que “há somente uma possibilidade ideal para a existência humana, nem que alguém possa simplesmente encasquetar-se com alguma concepção ideal, tampouco que tenha que se negar o componente irremediavelmente individualizante e volitivo da eleição de si mesmo” (Id., 1993, p. 217).

racionalidade e da autonomia e cuja concepção de verdade é, no entanto, um poder perguntar pela verdade (Id., 1993, p. 278).

2.4. Considerações parciais

[i] Após termos visto os três conceitos de existência elaborados por Tugendhat, é possível afirmarmos que eles fazem parte de uma questão fundamental para o filósofo, ainda que não seja de todo aparente. Todos os três procuram elaborar o modo de relacionamento que temos com objetos. Assim, [1] no primeiro conceito, de identificação, Tugendhat realiza a descrição da objetualidade de objetos perceptíveis; [2] no conceito de existência temporal, teríamos – ainda que dito de modo impreciso e abstrato – a temporalidade de objetos perceptíveis; e [3] no conceito de relacionar-se consigo mesmo a descrição da subjetividade do sujeito (como um ser racional e livre). Ainda que estejamos utilizando tais termos tradicionais para explicar a posição de Tugendhat, vale lembrar que a filosofia analítica, para se sustentar como posição filosófica, precisa destruir as concepções orientadas pelo esquema sujeito-objeto, o que significa que “ela se realiza essencialmente por meio de uma crítica da filosofia tradicional” (Id., 2006, p. 151). Portanto, com a filosofia analítica da linguagem não se mudam os problemas filosóficos; o que muda é seu modo de questionamento.

[ii] Além disso, no decorrer da elaboração dos conceitos de existência, pudemos perceber que os dois primeiros possuem uma exposição bastante clara e sistemática por parte de Tugendhat, que reelabora, ainda, as posições tradicionais para a tentativa de um diálogo mais profícuo e leva-as em consideração para o rumo de sua pesquisa. Já o terceiro conceito, no entanto, é elaborado diretamente a partir das interpretações das propostas de Kierkegaard, Heidegger, Mead e Hegel. Nesse sentido, o conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo, em sua versão analítico-linguística, não é, em um primeiro momento, facilmente visualizável. Acerca de sua interpretação de Heidegger, por exemplo, Tugendhat afirma: “Naturalmente, vocês podem me censurar que minhas interpretações tenham sido, em parte, forçadas. Mas o foram intencionalmente assim. Meu propósito não foi apresentar Heidegger fielmente, mas retirar de seu pensar o que precisamos para nossa problemática objetiva” (Id., 1993, p. 189). Por isso, dada a dificuldade para visualizarmos a posição de Tugendhat em meio a um “emaranhado” de interpretações de conceitos que não são especificamente

analítico-linguísticos, encontramos a motivação de realizar, no tópico **2.3.**, uma “limpeza” no conceito prático de existência.

[iii] Outra diferença entre os conceitos de existência é o modo de investigação de cada um. O conceito de identificação, por exemplo, tem como pergunta-guia a explicação dos termos singulares como expressões que suplementam predicados, obtendo, assim, uma sentença capaz de ser verdadeira ou falsa. O conceito de existência temporal pressupõe esta investigação e adiciona, ainda, o traçado das diversas posições espaciais de determinado objeto perceptível em uma duração de tempo (*t1* e *tn*). Já o terceiro conceito, relacionar-se consigo mesmo, pressupõe, inicialmente, a possibilidade do uso do termo singular ‘eu’, considerado a “condição mínima para podermos falar de uma relação consigo mesmo” (Id., 1993, p. 204). Afinal, como vimos, a aplicação de determinados predicados (que expressam atividades) ao sujeito que enuncia depende dele mesmo se lhe convém ou não.

E isto pode ser entendido como uma peculiaridade do próprio método analítico-linguístico, que toma como rumo de investigação o modo de explicação do significado de cada sentença e de seus componentes semânticos.

[iv] Por fim, gostaria de explicitar melhor a hipótese que levantei no final da introdução deste capítulo. Ali, disse que todos estes três conceitos de existência elaborados por Tugendhat possuem uma conexão sistemática com o princípio fundamental da filosofia analítica, retirado do *dictum* de Wittgenstein: o significado de uma palavra é o que a explicação do significado explica.

Em relação aos dois primeiros conceitos, elaborados a partir da formalização de sentenças assertóricas elementares, não encontramos maiores problemas. No caso do primeiro conceito, explicamos que, ao afirmarmos, por exemplo, “Isto é uma xícara vermelha”, poderemos afirmar, também, em outra situação de verificação, “Aquela xícara é vermelha”, explicando, ainda, que o termo singular dêitico da segunda sentença remete ao termo singular demonstrativo da primeira (Id., 2006, p. 556-7). No caso da existência temporal, temos o acréscimo de explicarmos a relação entre as afirmações entre os instantes *t1* e *tn*.

Já o conceito de existência como relacionar-se consigo mesmo contém algumas dificuldades adicionais. Em princípio, vimos que sentenças práticas não erguem uma pretensão de verdade, mas de objetividade e de justificação. Assim, ao realizarmos uma sentença prática, entramos em um diálogo com os seres racionais até, como afirma Tugendhat, um “ponto culminante”, no qual não podemos mais dar razões e temos que “dar conta do resto”. Nesse sentido, a questão que fica é: como compreendemos o significado de

sentenças práticas? Isto é, como explicamos a outros o significado de sentenças que expressam o nosso próprio querer?

Se há um momento “irremediavelmente” subjetivo, isto significa que somente posso aceitar a pretensão de justificação de outrem, caso eu, em minha situação prática singular, entendo-a como justificada ou, o que poderia também ser o caso, a partir de uma inovação desta justificação. Se isto estiver correto, então, há, como um componente dependente da compreensão de sentenças práticas, um elemento não universalizável, que se dá no âmbito do querer ou da motivação⁴².

E, como vimos, a noção de ‘querer’ expressa o caráter volitivo do sujeito, mas que está integrada, essencialmente, ao seu caráter afetivo, tendo em vista que só tenho um campo de jogo de possibilidades, se já me encontro, afetivamente, em determinada situação prática. Desse modo, a compreensão de sentenças práticas não requer apenas um elemento não universalizável, mas, também, em consequência do modo como Tugendhat elabora este âmbito subjetivo, um elemento não-lingüístico: os estados de ânimo. É não-lingüístico, porque a possibilidade de perguntarmos como está a nossa vida e de responder tal pergunta pressupõe um “encontrar-se afetivo total unitário” (Id., 1993, p. 163), que unifica as diferentes situações práticas em uma situação prática global (em um mundo).

Se esta hipótese for minimamente plausível, minha hipótese inicial mostrou-se equívoca e a principal questão que surge é como podemos aceitar o princípio fundamental da filosofia analítica, que parte da redução do “significado ao modo de uso da expressão acessível intersubjetivamente”? (Id., 2006, p. 229). O primeiro aceno que vem à tona é a concepção não-dogmática do princípio de Wittgenstein:

Alcançamos tal concepção não-dogmática do princípio de Wittgenstein, na medida em que consideramos não apenas a possibilidade de alguém esclarecer para si mesmo o modo de uso de uma expressão, da mesma forma que ele a explicaria para outro, mas também admitamos, como um caso limite, a possibilidade de que possam existir significados ou componentes de significado de expressões que alguém pode esclarecer apenas para si mesmo (Ibidem).

Dado, no entanto, que esta concepção tem, como intenção primeira, uma medida de precaução contra as objeções de adeptos de uma linguagem privada, é preciso esclarecer que: [a] tal como foi suposta por Wittgenstein, uma linguagem privada tem em vista a

⁴² Tugendhat não realiza uma aproximação explícita entre o termo ‘motivação’, conceitualizado nas *Lições*, e o termo ‘querer’, elaborado em *Autoconsciência e autodeterminação*. Contudo, faço tal aproximação a partir das teses de Tugendhat de que a motivação é um engajamento e, ainda, de que sempre que mostramos uma motivação como privilegiada, mostramo-la diante de outras motivações – o que é muito semelhante ao conceito do querer.

possibilidade de expressões de sensações em que apenas o falante possa saber o significado (WITTGENSTEIN, 1999, §243); [b] um estado de ânimo, para Tugendhat, não é uma dor corporal e nem possui um objeto definido (Id., 1993, p. 160); [c] o princípio de simetria veritativa (a sentença ‘eu estou com dor de dentes’, quando eu mesmo a enuncio é necessariamente verdadeira se e somente se é verdadeira a sentença ‘ele está com dor de dentes’, emitida por outra pessoa, que menciona a mim com ‘ele’) (Id., 1993, p. 70) não funciona para estados de ânimo. Como vimos, o termo singular ‘eu’, em sentenças práticas, é insubstituível; [d] um estado de ânimo não daria o significado de nomes ou de sentenças somente acessíveis ao sujeito, mas entrariam como componentes do significado de tais sentenças. Portanto, o que estaria em jogo, aqui, é também uma re-elaboração desta concepção não-dogmática, agora com fins mais determinados.

Tal questionamento, acredito, é extremamente importante, porque ele trata de discutir um dos pilares da concepção prática de filosofia analítica de Tugendhat, o que resulta no questionamento [1] de uma concepção de verdade que extrapola a verdade de sentenças; e [2] da descrição das condições de possibilidade da razão e da liberdade e, em último caso, de fazermos filosofia.

Tais afirmações, no entanto, não passam de meras hipóteses, que poderiam ser levadas a um estudo posterior, caso se mostre que este modo de questionamento é plausível e correto. Por isso, antes mesmo de tomar uma posição diante da filosofia de Tugendhat, o que serviria apenas para dar a aparência de solução de questões tão decisivas, a melhor opção, agora, é deixá-las em aberto e simplesmente ouvir o filósofo:

Para mim, ele [o tema da verdade, MF] continua sendo muito importante, porque não só usamos a palavra ‘verdade’ com relação às sentenças, mas usamos no sentido de, por exemplo, ‘digam-me toda a verdade sobre o que aconteceu’. É de autoria de Homero a expressão: ‘diga-me toda a verdade e não só me diga coisas verdadeiras’. Ora, o que fazemos na filosofia consiste nisto: perguntar pela verdade e não só fazer sentenças verdadeiras. Não conheço nenhum outro filósofo [Heidegger, MF] – que seja analítico – ou nenhum outro lugar onde se tenha desenvolvido esse aspecto que me parece importante, a saber o aspecto da verdade que vai além do conceito de verdade da sentença, mas que não seja desvelamento (TUGENDHAT, 2003, p. 131).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal proposta desta dissertação foi realizar uma exposição dos conceitos de existência em Heidegger e Tugendhat e uma posterior reflexão sobre a sua plausibilidade no contexto de sua própria posição filosófica. Para isto, utilizei-me de uma distinção metodológica, tal como descrita na *Introdução*, entre os conceitos de palavra, conceito, problema e posição filosófica. Esta metodologia tinha por função, em um primeiro momento, adquirir um guia claro na leitura dos textos, evitando, assim, uma confusão generalizada entre ambas as posições estudadas. Contudo, este trabalho não estaria completo, se não houver, ainda que programaticamente, uma função ainda mais importante desta distinção metodológica: a possibilidade de compararmos as propostas do conceito de existência de Heidegger e Tugendhat. Nesse sentido, esta função constitui a motivação principal para a utilização desta metodologia. Inicialmente, porém, gostaria de expor o resultado da investigação de maneira mais explícita.

Em Heidegger, vimos que sua posição filosófica pode ser caracterizada como fenomenológico-hermenêutica e, em *Ser e Tempo*, encontramos três conceitos de existência sistematicamente conectados e que estão, cada um, para um problema determinado: [1] existência como todo o ser do *Dasein*, que designa a estrutura ontológica específica deste ente; [2] existência como um dos momentos constitutivos do *cuidado*, que explicita um dos modos de ser do *Dasein*, a compreensão (e a sua respectiva rede conceitual); [3] existência como *ex-sistência*, que evidencia a relação do *Dasein* com o mundo em uma perspectiva temporal.

Já a posição filosófica de Tugendhat foi descrita como analítico-linguística e, dentro de três textos principais, encontramos, também, três conceitos de existência: [I] existência como identificação, que trata das condições de possibilidade da objetualidade de objetos perceptíveis; [II] existência temporal, que procura explicitar o que é, para um objeto material, estar presente em determinada posição espaço-temporal (a sua “temporalidade”, ainda que Tugendhat não concorde com este termo); [III] existência como relacionar-se consigo mesmo, que descreve as condições de possibilidade da subjetividade do sujeito ou, ainda, das condições de possibilidade da razão e da liberdade.

A partir desta moldura, temos uma direção para nossa investigação. Por exemplo, o conceito de identificação, em Tugendhat, não pode ser comparado com nenhum dos conceitos

heideggerianos analisados. Isto ocorre, porque o seu problema não encontra correspondente e, nesse caso, não encontraríamos uma resposta adequada em Heidegger e nem mesmo seria correto entender seu próprio conceito como insuficiente. Esta constatação indica-nos, então, que precisaríamos encontrar outros conceitos em *Ser e Tempo* que tratem explicitamente da relação que temos com objetos perceptíveis, o que nos leva, diretamente, aos conceitos de estar-à-mão [*Zuhandenheit*] e ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*]. A partir deste caminho, teríamos a possibilidade de tentar um diálogo mais profícuo entre Heidegger e Tugendhat, ainda que suas posições tenham uma divergência radical em relação a este tema.

O conceito de existência temporal [II], no entanto, parece encontrar dificuldades tremendas de comparação, uma vez que Heidegger descreve um conceito fenomenológico de temporalidade e a formulação dada por Tugendhat cairia, facilmente, sobre as críticas de um conceito vulgar do tempo. A tentativa de estabelecer uma comparação, nesse sentido, deveria iniciar com aquilo que Tugendhat denomina o caráter “projetivo” de nossa linguagem, em que já antecipamos, no caso das sentenças assertóricas, uma situação de verificação, e, no caso das sentenças práticas, uma possibilidade de justificação. Cada sentença mostra como as coisas (a realidade) *poderiam* ou *deveriam* ser, mas só adquirem um significado (passível de ser verdadeiro ou falso), quando o falante decide-se entre as tomadas de posição sim e não (Id. 2006, p. 585). Esta tese, diz Tugendhat, deveria retomar, então, à “tese básica de Heidegger que a questão do significado do ser e do não-ser deve ser colocada a partir do ‘horizonte’ do tempo” (Id., 2006, p. 587). O conceito prático de existência, contudo, parece ser o que adquire uma maior correspondência com Heidegger na questão da temporalidade, já que as sentenças analisadas por Tugendhat expressam “que sou e tenho que ser”, isto é, presente e futuro. O passado é deixado de lado, em um primeiro momento, porque ele somente pode ser constatado, assim “como pode ser constatado por qualquer outro” (Id., 1993, p. 139). Digo em um primeiro momento, porque nas análises posteriores, Tugendhat concederá à sua concepção analítica de relacionar-se consigo mesmo o conceito de projeto previamente dado, conceito este extremamente familiar no ambiente fenomenológico-hermenêutico, mas excêntrico no contexto de uma proposta de filosofia analítica da linguagem.

O conceito de relacionar-se consigo mesmo de Tugendhat [III], por fim, parece ser o único que encontra correspondente imediato com Heidegger, uma vez que é a descrição, em termos gerais, do modo de existir do ser humano e das condições de possibilidade de tal ente ser um ser humano. O principal obstáculo que temos aqui é que, muito embora Heidegger e Tugendhat utilizem a mesma palavra para caracterizar o elemento fundamental da existência, o elemento *prático*, ambos a significam em tradições extremamente distintas. Heidegger,

seguindo a interpretação de Stein, situa o relacionar-se prático consigo mesmo no horizonte de uma filosofia ontológico-transcendental, resultando na implicação mútua entre o modo como somos e o modo como conhecemos. Já Tugendhat critica esta unilateralidade de Heidegger e trata de a suplementar com o âmbito social e normativo, reformulando a pergunta pelo sentido do ser como a pergunta pelo sentido da vida, isto é, por uma vida boa.

Mesmo com tais discrepâncias, estes dois conceitos de existência [I] e [III] possuem um ponto em comum fundamental, que seria, acredito, a motivação principal para utilizarmos tal conceito contemporaneamente. Tanto em Heidegger quanto em Tugendhat, o conceito de existência parece ser uma espécie de elemento convergente para a re-elaboração de tantos outros conceitos filosóficos, como vimos nos capítulos anteriores e nas propostas dos filósofos do “existencialismo”. Esta convergência, assim, vai em direção à descrição filosófica da existência do ser humano como uma existência singular, finita, insubstituível e que precisa ser levada a cada momento por cada um. A partir desta constatação, parece haver o surgimento, também, de um conceito de verdade que não pode ser universalizável e que possui um componente não expresso linguisticamente, mas que se dá como um componente prático motivacional – ou, mais precisamente, prático volitivo-afetivo.

Feitas estas considerações programáticas, preciso explicar, ainda, que a outra motivação para a escolha de Heidegger e Tugendhat, além de que ambos formularam uma posição filosófica (conforme *Introdução*), foi a tentativa de entender se há a possibilidade de estabelecermos um diálogo entre posições filosóficas diferentes. Ou seja, tentei explorar, de maneira introdutória e programática, o fenômeno que Puntel denomina *mutismo filosófico*: a incapacidade de correntes e de filósofos contemporâneos dialogar ou discutir com outras correntes e outros filósofos (PUNTEL, 2003, p. 22). Acredito que isto seja importante, pois a possibilidade de diálogo é um dos elementos fundamentais para a filosofia, já que, como vimos, é impossível encontrar uma posição filosófica definitiva, isto é, a justificação de uma posição filosófica apoiada exclusivamente em razões (sem o componente motivacional). Caso esta posição definitiva fosse possível, não teríamos mais a possibilidade de perguntarmos pela verdade por nós mesmos, isto é, de trilharmos o nosso próprio caminho – o que não significa que seja um caminho arbitrário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDAHART, Lívio O. *Ser-no-mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BRANDOM, Robert. *Tales of mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- BRANQUINHO, João. “Prefácio”. In: _____ (Org. e Trad.). *Existência e linguagem: ensaios de metafísica analítica*. Lisboa: Presença, 1990.
- _____. “Existência”. In: BRANQUINHO; MURCHO; GOMES (Org.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CROWELL, Steven. “Existentialism”. In: ZALTA, E.N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de inverno de 2009. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/existentialism>. Acesso em: 28.12.2009.
- FARIA, Paulo. “História da filosofia analítica”. In: BRANQUINHO; MURCHO; GOMES (Org.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GLOCK, Hans-Johann. *What is analytic philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HACKER, PMS. *Philosophy: a contribution, not to human knowledge, but to human understanding*. Disponível em: <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Philosophy-%20for%20RIP-.pdf>. Acesso em: 23.12.2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant and the problem of metaphysics*. Trad.: Richard Taft. 5.ed. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad.: Juan José G. Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Marcos do caminho*. Trad.: Ernildo Stein e Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad.: Eduardo Rivera. Chile: Universitária, 1998.
- _____. *Sobre a questão do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein. Petrópolis, Vozes, 2009.
- JASPERS, Karl. *Filosofia*. Madrid: Universidad de Puerto Rico, 1958-9. v.1.

- KENNY, Anthony. *Aquinas on being*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *A new history of western philosophy: Philosophy in the modern world*. Oxford: Oxford University Press, 2007. v.4.
- KIERKEGAARD, Sören. *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments*. Trad. Howard e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- MILLER, Barry. In defense of the predicate ‘exists’. *Mind*. vol. 34, n. 335, 1995. pp. 338-354.
- _____. “Existence”. In: ZALTA, N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de outono de 2009. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009-entries/existence>. Acesso em: 23.12.2009.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PUNTEL, Lorenz. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad.: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- _____. É possível um diálogo produtivo entre filosofia tradicional (“continental-européia”) e filosofia analítica? *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo. vol. 4, n. 6, 2003, pp. 19-56.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- REIS, Róbson Ramos dos. “A ontologia hermenêutica de *Ser e Tempo*”. In: REIS, Róbson; ROCHA, Ronai (Org.). *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000.
- RENTHE-FINK, Leonhard von. *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. 2.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- RILKE, Rainer-Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Pedro Sússekind. São Paulo: L&PM, 2009.
- RORTY, Richard. Book reviews: Traditional and analytical philosophy: lectures on the philosophy of language. Ernst Tugendhat. *The Journal of Philosophy*, V.82, n.12, 1985. pp. 720-29.
- RUSSELL, Bertrand. *The philosophy of logical atomism*. Disponível em: <http://users.drew.edu/~JLENZ/brtexts.html>. Acessado em: 23.12.2009.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad.: Paulo Perdigão. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- STEIN, Ernildo J. “Do uso aleatório de conceitos filosóficos”. In: _____. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. “Filosofia e conhecimento: observações sobre paradigma e método”. In: _____. Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Unijuí, 2003.

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

_____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006.

STEIN, Sofia. “Semântica formal e empirismo: o diálogo de Tugendhat com a tradição analítica”. In: DALL’AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: EUFSC, 2007.

TUGENDHAT; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Trad. Fernando A. da Rocha Rodrigues. 2. ed. Petrópolis: Vozes. 2005.

TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Trad.: Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993.

_____. “Existence in space and time”. In: _____. Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

_____. Entrevista com Ernst Tugendhat. *Cadernos PET-Filosofia*. N. 5, 2003. pp. 123-131.

_____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad. Ronai Rocha. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. O que é filosofia? In: DIAS, Maria Clara (Org.) *O que é filosofia?* Ouro Preto: IFAC/UFOP, 1996. pp. 7-33.

_____. “Racionalidad e irracionalidad del movimiento pacifista y de sus adversarios: ensayo de un diálogo”. . In: _____. *Ética y política: conferencias y compromisos (1978-1991)*. Tecnos, 1998a. pp. 40-74.

_____. Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico. *Problemata*. v.1, n.1, 1998c. pp. 131-144.

_____. *Ser – verdad – acción: ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1998b.

WETZEL, Linda. “Types and Tokens”. In: ZALTA, N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of philosophy*. Edição de inverno de 2008. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/types-tokens>. Acesso em: 23.12.2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. João Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

VALLS, Álvaro. “O poeta e professor dinamarquês Poul M. Moller e as (pretensas) origens hegelianas do pensamento de Kierkegaard. In: OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira: Festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Unijuí, 2006.

VOLPI, Franco. "Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle". In: MACANN, Christopher (Org.). Martin Heidegger: critical assessments. London, Routledge, 1994. v.4.