



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

GUILHERME DEVEQUI QUINTILHANO

**O FENÔMENO DO MUNDO COMO FIO CONDUTOR PARA
UMA COMPREENSÃO HEIDEGGERIANA DE ARISTÓTELES**

Londrina
2017

GUILHERME DEVEQUI QUINTILHANO

**O FENÔMENO DO MUNDO COMO FIO CONDUTOR PARA
UMA COMPREENSÃO HEIDEGGERIANA DE ARISTÓTELES**

Apresentação da dissertação para defesa.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos

Londrina
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

QUINTILHANO, Guilherme Devequi.

O fenômeno do mundo como fio condutor para uma compreensão heideggeriana de aristóteles / Guilherme Devequi QUINTILHANO. - Londrina, 2017.
107 f.

Orientador: Eder Soares Santos.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Mundo - Tese. 2. Metafísica - Tese. 3. Substância - Tese. 4. Heidegger - Tese. I. Santos, Eder Soares. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

GUILHERME DEVEQUI QUINTILHANO

**O FENÔMENO DO MUNDO COMO FIO CONDUTOR PARA UMA
COMPREENSÃO HEIDEGGERIANA DE ARISTÓTELES**

Apresentação da dissertação para defesa.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto
Universidade Estadual de Campinas –
Unicamp

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 11 de maio de 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente ao meus pais, Tereza e Eugênio, pelo suporte oferecido durante esses anos, as tretas e as loucuras no dia a dia no restaurante e também por não saberem o que eu estava lendo na biblioteca durante esses dois anos de pesquisa.

Ao meu irmão mais velho Diogo, com várias dicas importantes de quem está cursando o doutorado em Geografia na praia. A minha irmã mais nova, Mariana, pelas informações dos horários dos ônibus e pelas sobremesas no fim de semana.

Agradeço ao Prof. Dr. Eder Soares Santos, meu orientador, não só aqui no mestrado, mas durante os 5 anos da graduação, já são quase 7 anos de estudos em Heidegger com suas orientações sempre pontuais e precisas.

Ao Prof. Dr. José Fernandes Weber pela orientação indireta, tanto em suas aulas, como nos corredores nas conversas informais. O mesmo agradecimento vai para o Prof. Dr. Antonio Florentino Neto, pela disciplina ministrada em 2015, possibilitando o desenvolvimento do tema dessa dissertação com vários apontamentos, principalmente ao que diz respeito sobre a *metafísica*.

Enfim, agradeço, de forma geral, o programa de mestrado em filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

À Capes pelo financiamento da bolsa durante esse período, esse fomento possibilitou a compra de vários e custear viagens para eventos, sendo o principal deles a ANPOF, sem esse investimento, não seria possível a troca de conhecimento e de cultura filosófica que é tão importante para continuidade da pesquisa filosófica no Brasil.

QUINTILHANO, Guilherme Devequi. **O fenômeno do mundo como fio condutor para uma compreensão heideggeriana de Aristóteles.** 2017.106f.Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017

RESUMO

O presente trabalho tem o intuito de pesquisar o fenômeno do mundo (*Welt*) como fio condutor para uma compreensão heideggeriana de Aristóteles, perpassando pela compreensão metafísica e trilhando alguns caminhos para a tentativa de ruptura da *substância* em Heidegger. Para tal problemática, foram selecionados alguns textos entre 1927 e 1931. O ponto de partida é a grande obra de 1927, *Ser e Tempo*, na qual temos o desenvolvimento do fenômeno do mundo, apresentação do conceito *ser-aí* e o debate com a tradição filosófica. Os textos posteriores – *Sobre a essência do fundamento* (1928), *Introdução à filosofia* (1928-1929), *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929-1930) e *A interpretação de Aristóteles* (1931) – continuam com o debate e o desenvolvimento do fenômeno do mundo. Mas é na preleção de 1929-1930 que, Heidegger estreita a relação entre mundo e metafísica, por conseguinte, mundo é um dos caminhos apontado para questão metafísica. Desse modo, neste período, o filósofo da floresta Negra aponta a raiz da metafísica, que são as más traduções e interpretações dos enunciados aristotélicos, a partir do enunciado sobre o *motor imóvel*, no Livro IV da *Metafísica* aristotélica. A partir disso, a tradição apresenta e diz o mundo a partir de enunciados lógicos, por exemplo, o *martelo é uma ferramenta*, tendo como suporte o princípio de não contradição de Aristóteles. Após a identificação dessa raiz metafísica, o regresso para *Ser e Tempo* torna-se válido, pois, o debate ocorre a partir dos enunciados aristotélicos traduzidos pela tradição e o Livro IV torna-se uma leitura de entrada para compreensão metafísica, por conseguinte, na grande obra de 1927, argumentamos que, Heidegger, ao desenvolver o modo *cotidiano* do *ser-aí* de conhecer o mundo, procura romper com a *substância* última dos objetos.

Palavras chave: Mundo. Metafísica. Substância. Heidegger. Aristóteles.

QUINTILHANO, Guilherme Devequi. **The phenomenon of the world as the guiding thread for a Heideggerian understanding of Aristotle.** 2017.106p.Dissertation (Master of Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017

ABSTRACT

This work intends to investigate the relation between the phenomenon of the world (Welt) as the guiding thread of the metaphysical question in Martin Heidegger, in order to point out the ways of trying to break with the question of the ultimate substantiality of objects. For this problematic, some texts were selected between 1927 and 1931. The starting point is the great work from 1927, *Being and Time*, in which we have the development of the phenomenon of the world, presentation of the concept to be there and the debate with the philosophical tradition. The later texts - *On the essence of the foundation* (1928), *Introduction to philosophy* (1928-1929), *The fundamental concepts of metaphysics* (1929-1930) and *Aristotle's interpretation* (1931) - continue with the debate and development of the phenomenon of the world. But it is in the lecture of 1929-1930 that, Heidegger narrows the relation between world and metaphysics, therefore, the world is one of the ways pointed to a metaphysical question. Thus, in this period, the black forest philosopher points to the root of metaphysics, which are the poor translations and interpretations of Aristotelian utterances, from the statement about the motionless motor, in Book IV of Aristotelian *Metaphysics*. From this, tradition presents and tells the world from logical statements, for example, the hammer is a tool, having as support the principle of non-contradiction of Aristotle. After the identification of this metaphysical root, the return to *Being and Time* becomes valid, therefore, the debate occurs from the Aristotelian statements translated by tradition and Book IV becomes an entrance reading for metaphysical understanding, therefore, in the Great work of 1927, we argue that Heidegger, in developing the everyday way of being-there to know the world, seeks to break with the ultimate substance of objects, that is, an attempt to distance himself from tradition.

Key-words: World. Metaphysics. Substance. Heidegger. Aristotle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8	
1	SER E TEMPO: O FENÔMENO DO MUNDO (WELT)	13
1.1	APRESENTAÇÃO DO CONCEITO SER-AÍ	14
1.2	O FENÔMENO DO MUNDO	16
1.2.1	Ser-aí e Mundo	16
1.2.2	Os Modos de Conhecer	20
1.2.3	Mundanidade do Mundo	21
1.3	OCUPAÇÃO COM OS ENTES DO INTERIOR DO MUNDO: TODO INSTRUMENTAL	24
1.3.1	Manualidade: à Mão	26
1.4	MUNDO CIRCUNDANTE: A POSSIBILIDADE DO FENÔMENO DO MUNDO.....	27
1.4.1	As Remissões e o Sinal.....	30
1.4.2	Conjuntura	32
1.4.3	Fenômeno do Mundo: Conjuntura, Remissões e o Ser-aí.....	35
1.5	SOBRE A ESPACIALIDADE.....	36
2	DESDOBRAMENTOS DE SER E TEMPO: SER-AÍ, MUNDO COMO TOTALIDADE E O RETORNO PARA O CENTRO DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	42
2.1	NOÇÃO SOBRE A VERDADE E CIÊNCIA: SUA INFLUÊNCIA NO MODO DE CONHECER O MUNDO.....	43
2.1.2	Ser-aí e Visão de Mundo	44
2.2	PRIMEIRA CARACTERIZAÇÃO DO MUNDO COMO TOTALIDADE	46
2.3	A IMPORTÂNCIA DOS TEXTOS	49
2.4	OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA: O FENÔMENO DO MUNDO E O RETORNO PARA O CERNE DA QUESTÃO METAFÍSICA	50
2.4.1	Formador de Mundo, Pobre de Mundo e sem Mundo: um Problema para Heidegger.....	50
2.4.2	Ser-aí Humano como Formador de Mundo	58
2.4.3	Identificação da Metafísica A Partir do Problema do Mundo	61

2.4.4	A Identificação da Raiz Metafísica da Tradição	64
2.5	O ARISTÓTELES DA TRADIÇÃO	67
2.5.1	Interpretação do Livro IV da Metafísica: Noção da Substância Última	67
2.5.2	O Princípio de não Contradição.....	68
2.5.3	A Justificativa Lógica	70
2.5.4	Silogismo Lógico	71
2.5.5	Predicação Lógica	71
3	HEIDEGGER E ARISTÓTELES: INTERPRETAÇÕES E CAMINHOS	75
3.1	A RELAÇÃO DE HEIDEGGER COM ARISTÓTELES NO INÍCIO DOS ANOS DE 1920.....	75
3.2	ALGUMAS INTERPRETAÇÕES HEIDEGGERIANAS SOBRE A CULTURA GREGA E ARISTÓTELES (PRELEÇÃO DE 1929-1930 E A METAFÍSICA DE ARISTÓTELES DE 1931).....	78
3.2.1	O Problema do Enunciado.....	81
3.2.2	Caracterizações da Questão Sobre o Mundo.....	84
3.3	HEIDEGGER E ARISTÓTELES: A POSSIBILIDADE DE CAMINHOS	83
3.3.1	A Ligação entre Heidegger e Aristóteles	89
3.3.2	Heidegger e Aristóteles: a Partir dos Comentadores.....	90
3.3.3	Ser e Tempo: Fio Condutor	92
3.4	OUTROS CAMINHOS: SER E TEMPO E A PRELEÇÃO DE 1929-1930	96
3.5	SER E TEMPO: O FENÔMENO DO MUNDO COMO A TENTATIVA DE RUPTURA DA SUBSTANCIALIDADE	98
	CONCLUSÃO	105
	REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Como atualmente pensamos o mundo? Mundo é realmente um problema? Mas antes de pensar o mundo, é preciso dizer como é possível conhecer o mundo? Conhecemos o mundo somente observando? Conhecemos o mundo por rótulos, isto é, dizendo como *são* as coisas? Ou conhecemos o mundo viajando por vários países e diremos como eles *são*? Vamos seguir essa ideia, é possível conhecermos o mundo viajando para Europa, Ásia, África, Oceania e pelas Américas.

Após realizar essa viagem, como é possível pensar o mundo? A pessoa que fez tal jornada dirá: a Europa é assim, a Ásia é assim, a África é assim, a Oceania é assim e as Américas *são* assim. Ou seja, o mundo é dito de um modo como se ele fosse limitado, pois ao falar que, Londrina é uma cidade universitária ou como antigamente, *Londrina é a capital do café*, estamos limitando, rotulando o mundo ao tentar dizer a *substância* desse lugar, no nosso caso, a *substância* do mundo, portanto, conhecemos o mundo de um modo *substancialista*, *o mundo é assim*.

A questão sobre o mundo é tratada por Heidegger como sendo o fenômeno do mundo e em *Ser e Tempo* temos um grande desenvolvimento desse tema, mas a pergunta pelo mundo, o modo como ela é feita normalmente: *o que é mundo*, não se encaixa, o filósofo alemão lida com a questão do mundo de um outro modo.

Pensar o mundo não é algo tão simples e pensá-lo como o fio condutor para questão metafísica torna a tarefa um pouco mais complexa, pois a *substância* última das coisas está nos enunciados da metafísica, tendo como base a lógica, pois enunciamos o mundo de tal modo: *a cama é para se deitar, o carro é para se locomover, o fogão é para cozinhar* e assim vamos enunciando e conhecendo o mundo de um modo determinado (através da *substancialidade*, aquilo que permanece).

Heidegger apresenta um grande debate com a tradição filosófica e ele à considera metafísica, conseqüentemente, seu texto se encaminha de uma outra forma a partir da introdução do conceito *ser-aí*, um ente que encontra-se desvinculado das raízes da metafísica, pois este ente privilegiado é um *ser-no-mundo* e conhece o mundo conforme ele lida com os entes do interior do mundo,

desse modo, o filósofo da Floresta Negra não pergunta *como é mundo*, mas a partir da cotidianidade torna-se possível conhecê-lo.

Por exemplo, o martelo não é somente uma ferramenta, pois o *ser-aí* conhece tal ente do interior do mundo conforme ele lida com ele numa situação de seu cotidiano (*cotidianidade* em *Ser e Tempo*). Sendo assim, este ente, o martelo, pode ser uma arma e espantar um ladrão evitando um assalto. Neste momento, ao lidar com o martelo, ele não foi utilizado como uma ferramenta, mas como um objeto que assustou o ladrão.

Ser e Tempo, portanto, é o texto chave para entender a questão do fenômeno do mundo e o debate realizado com a tradição e seu percurso busca distanciar da tradição filosófica que é metafísica.

Mas nosso caminho não se limita somente na grande obra de 1927, outras obras posteriores, entre 1928 até meados de 1931, dão continuidade na questão do fenômeno do mundo e da metafísica com algumas retomadas de *Ser e Tempo* e, por outro lado, com vários desdobramentos e aprofundamentos no assunto tornando a relação do mundo e da metafísica mais estreita.

Quando se fala em metafísica, as pessoas se assustam e dizem que é um tema profundo, obscuro, e que está além da física, mas sempre é dito de um modo solto, ou seja, se fala metafísica aos berros sem pensar na sua raiz. Heidegger faz isso em *Ser e Tempo*, debate com a tradição alegando que ela é metafísica, mas não aponta sua raiz. Não obstante, o aprofundamento dos textos posteriores do filósofo alemão estabelecem qual seria a raiz metafísica, a saber, o enunciado do *motor imóvel* de Aristóteles.

Sim, Aristóteles. Heidegger retoma o filósofo grego em vários textos durante toda sua vida filosófica e especificamente neste período em que estamos lidando – entre 1927 até meados de 1931 - o filósofo grego está sempre presente como pano de fundo nas discussões sendo que, algumas vezes, como protagonista. Então Heidegger considera Aristóteles como o pai da metafísica?

Não. Heidegger aponta que, as más traduções e interpretações dos conceitos aristotélicos culminam na metafísica da tradição. As más traduções são,

principalmente sobre o *motor imóvel* e o conceito *λόγος*. *Λόγος* para os gregos era a fala, o dizer e a tradição traduziu *logos* para o termo latino *rationale* – *animal racional* - implementando a questão lógica, tornando-se assim, a base da metafísica.

E o que Heidegger pensa sobre isso? Ele apresenta uma reinterpretação de Aristóteles na tentativa de resgatá-lo das garras da tradição, desse modo, temos dois Aristóteles: o da tradição e o heideggeriano. O Aristóteles da tradição encontra-se no Livro IV da *Metafísica*, não obstante, a leitura desse livro possibilita identificar as bases da metafísica, isto é, a lógica a partir do axioma do princípio de não contradição, ou seja, uma coisa só pode ser dita apenas de um único modo.

Não obstante, a partir das traduções dos textos de Aristóteles, mundo é conhecido de um modo *substancialista* pautado na lógica, pois dizemos como é o mundo. Heidegger em sua preleção de 1929-1930 diz: “nos encontramos diante da tarefa descomunal de fazer esta tradição sair da estabilidade de suas bases” (HEIDEGGER, 2011, p. 414). Por conseguinte, mundo possibilita o filósofo alemão indicar as bases da metafísica e qual o impacto desse problema para história da tradição filosófica.

Porém, o filósofo da Floresta Negra em nenhum momento argumenta que, o Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles é o livro chave para questão metafísica, mas ao mencionar a questão do *motor imóvel* – que está no Livro IV – possibilita a leitura de tal obra e, conseqüentemente, utilizá-la como uma leitura de introdução para obra *Ser e Tempo* no que diz respeito ao fenômeno do mundo, pois, a todo momento Heidegger busca desestabilizar as bases da tradição filosófica - que é lógica/metafísica – a partir da *cotidianidade* do *ser-aí* e o seu modo de lidar de tal e tal modo com os entes do interior do mundo, a fim de romper com a *substancialidade* última.

O presente texto é organizado em 3 capítulos, sendo que, o primeiro deles, trata sobre o fenômeno do mundo, especificamente em *Ser e Tempo* dos parágrafos 9 ao 24, com apresentação do *ser-aí* enquanto *ser-no-mundo*, sua *cotidianidade*, o modo de conhecer mundo e, por fim, o debate com a tradição. Este debate engloba a tradição em geral, porém, aquilo que sustenta a metafísica dessa tradição, ou seja, as bases que Heidegger tenta desestabilizar.

O segundo capítulo apresenta algumas obras posteriores à *Ser e Tempo*, o foco dessa leitura é apresentação do desenvolvimento do fenômeno do mundo. Por conseguinte, mundo torna-se um dos caminhos utilizados para o regresso à tradição filosófica, isto é, a partir do fenômeno do mundo, Heidegger retorna até Aristóteles mostrando que, a tradição traduziu e interpretou mal o filósofo grego, principalmente o enunciado sobre o *motor imóvel*, na qual, se conhece mundo a partir de enunciados lógicos, apresentando a *substancialidade* dos objetos. Desse modo, o capítulo é finalizado com o Aristóteles interpretado pela tradição, a partir do Livro IV da *Metafísica*, onde temos o enunciado metafísico da tradição, e as proposições lógicas que sustentam tais enunciados metafísicos e que dizem como é o mundo.

O terceiro capítulo inicia com algumas interpretações heideggerianas sobre Aristóteles, mostrando que, a tradição lidou com o filósofo grego de um modo errôneo, transpassando a imagem de que ele é o pai da metafísica. A tentativa do filósofo alemão é interpretar de um modo originário e mais próximo possível daquilo que foi proposto pelos escritos do Estagirita.

Outro ponto do desenvolvimento é a aproximação entre os filósofos, ou seja, Aristóteles não é uma simples retomada, mas, sim, um dos grandes que impulsionaram a carreira filosófica de Heidegger, tanto em questões para o desenvolvimento de alguns problemas, como esse, apontado aqui, a má utilização da tradição filosófica, que o incorporou como um metafísico. Não obstante, o Aristóteles de Heidegger aponta alguns caminhos não convencionais em relação aqueles que a tradição apresenta, na qual, ousamos dizer que, são outros caminhos possíveis.

O último tópico do capítulo, retoma os principais pontos apresentados no primeiro capítulo sobre o desenvolvimento do fenômeno do mundo em *Ser e Tempo*. Esse retorno tem como objetivo apontar a contribuição da preleção de 1929-1930, pois, em vários aspectos, as obras encontram-se conectadas, porém, a preleção contribui para o desenvolvimento do fenômeno do mundo, por exemplo, mundo como um dos caminhos para raiz metafísica e a clara referência para com Aristóteles sobre o enunciado do *motor imóvel* que culmina no modo de conhecer mundo, por conseguinte, a leitura prévia do Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles torna-se uma entrada para obra de 1927, pois Heidegger argumenta contra a tradição e o seu

modo lógico de enunciar o mundo. Encontramos esse enunciado a partir do livro de Aristóteles, não obstante, Heidegger apresenta a *cotidianidade* do *ser-aí* e o seu modo de lidar com os objetos de tal e tal modo, na tentativa de desestabilizar as bases da tradição – o livro de Aristóteles – por conseguinte, temos a tentativa de ruptura da *substancialidade*, a ruptura dos enunciados lógicos que dizem como é o mundo.

1. SER E TEMPO: O FENÔMENO DO MUNDO (*WELT*)

Neste primeiro capítulo vamos discorrer sobre a principal obra de Heidegger, a saber, *Ser e Tempo* (1927)¹. Por se tratar de um longo texto, limitamo-nos à abordagem sobre a questão do fenômeno do mundo, ou seja, o mundo é o ponto de partida – e o fio condutor – para identificação da raiz metafísica, pois, no debate que o filósofo alemão trava com toda tradição, nessa obra de 1927, ele não cita diretamente qual é a fonte da metafísica que ele está debatendo, mas é possível notar que ele encontra-se num enfrentamento com a tradição filosófica e, por conseguinte, com a metafísica. E o fenômeno do mundo, é a chave para que essa raiz metafísica seja desvendada.

Ser e Tempo é uma obra que trata sobre a questão do ser, porém, a questão desdobra-se em várias outras indagações e investigações, por exemplo, a questão sobre o *tempo*, sobre a *verdade* e até a introdução de um novo conceito: *ser-aí* (*Dasein*).

O conceito de *ser-aí* é fundamental no decorrer da obra – e para o desenvolvimento de nossa dissertação – pois é a partir dele que o fenômeno do mundo se torna possível. Portanto, *ser-aí* e mundo são alguns dos protagonistas desta grande obra do século XX. Por conseguinte, vamos apresentar o fenômeno do mundo, como a porta de entrada para discussão com a tradição, isto é, mundo como fio condutor para se chegar a questão metafísica e, ao mesmo tempo, como a tentativa de ruptura da *substancialidade* última das coisas – ou seja, o modo como a tradição interpretou mundo. Mas, antes de elucidar mundo, vamos apresentar o conceito de *ser-aí*, para posteriormente desenvolvermos o fenômeno do mundo.

¹ Vamos nos ocupar das duas traduções da obra em português, por conseguinte, vamos informar, em notas, qual das duas traduções, se a da Márcia Schuback ou se a do Fausto Castilho, está sendo utilizada.

1.1. APRESENTAÇÃO DO CONCEITO *SER-AÍ*

O ente privilegiado, isto é, o *ser-aí*, sua essência está em sua *existência*². *Existência* são os modos de ser cada vez possíveis e exprimem o ser. “O ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez, o meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 141). O ser está em jogo com ele mesmo a partir desse ente, *ser-aí*, essa relação é a sua possibilidade mais própria.

O *ser-aí* é singular, pois cada um está em jogo para si mesmo, essa é a sua possibilidade. O *ser-aí* é a sua própria possibilidade de escolha, ganhar ou perder. Ganhar ou perder apresenta-se no *ser-aí* e, por conseguinte, Heidegger apresenta dois modos fundamentais de ser deste ente: *propriedade* e *impropriedade*, e esse é um modo singular do *ser-aí*, de possuir a condição de ser *próprio* ou *impróprio*, modos esses que são fundamentais na *existência*. “O que determina o Dasein é a possibilidade de ser ou não ser ele próprio. A analítica do Dasein edificar-se-á, assim, a partir da sua Existencialidade, isto é, do que diz respeito ao seu ser” (PASQUA, 1993, p. 37). O *ser-aí*, portanto, é um ente sempre a partir de uma possibilidade.

Ser-aí dispõe da sua constituição *existencial*, que não é estática, não é uma constituição única, ao contrário, possui vários modos, sendo um desses modos, a saber: *ser-aí* encontra-se a partir de uma possibilidade, de ser assim (*próprio*) ou de outro modo (*impróprio*). E um dos seus modos de ser, a partir de sua *existência*, é a indiferença *cotidiana* do *ser-aí*, por conseguinte, Heidegger denomina essa indiferença *cotidiana* como *mediana*, ou seja, a *cotidianidade mediana* é um modo de ser deste ente privilegiado (2012, p. 143). Nesse sentido, o modo ôntico do *ser-aí* é o modo “mais próximo desse ente e de o tornar acessível numa caracterização positiva” (HEIDEGGER, 2012, p. 145).

² Temos uma pequena distinção nessa questão da *existência*. Para o *ser-aí*, o filósofo alemão utiliza *existência*, opção que o faz se distanciar da significação habitual de *existentia* (HEIDEGGER, 2012, p. 139). O comentador Inwood apresenta algumas definições sobre o assunto: “Existenz significa tradicionalmente a *existência* de um ente, em contraste com a sua essência. Heidegger a utiliza em sentido estrito, aplicando-a somente a DASEIN: Dasein não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem”. (INWOOD, 2002, p. 58, grifo do autor). Essa existenz diz respeito à relação do *ser-aí* com o ser. A compreensão *existenciária* diz respeito às possibilidades do *ser-aí* enquanto no mundo, ou seja, as escolhas: escolher ser professor ou mecânico, estes são problemas *existenciários*. “A distinção entre ‘existencial’ e ‘existenciário’ é análoga à distinção entre ‘ONTOLÓGICO’ e ‘ôntico’ [...]”. (INWOOD, 2002, p. 60, grifo do autor).

Para Vattimo, o estudo do *ser-aí* enquanto no mundo inicia-se com a *cotidianidade*, ou seja, Heidegger parte do mais comum, o ôntico. Este fato é importante no que diz respeito às possibilidades do *ser-aí*, pois o seu ser é a sua própria possibilidade, mas isto não quer dizer que as outras possibilidades são suprimidas, pelo contrário, a *cotidianidade* torna possível pensar em todas as possibilidades, mesmo que algumas não sejam realizadas, “a possibilidade é, com efeito, o próprio sentido do conceito da existência [...] pelo fato de estar referido ao próprio ser como à própria possibilidade” (VATTIMO, 1996, p. 24). Tudo isto ocorre no mundo, portanto, uma das constituições do *ser-aí* é *ser-no-mundo*.

Na *cotidianidade mediana*, as estruturas das possibilidades do *ser-aí* continuam em jogo, mesmo quando fogem da questão do sentido do ser, ao mesmo tempo, *ser-aí*, em sua *cotidianidade mediana* - aquilo que é apreendido onticamente - também pode ser apreendido ontologicamente. Portanto, *ser-aí* está em jogo – a partir de sua existência, ele é entendido pela sua *existencialidade mediana* – em uma região de fronteira, na qual ele pode estar de um lado neste momento ou do outro lado instantes depois.

Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso [...] o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 139-141, grifos do autor).

Temos assim, uma das primeiras críticas de Heidegger à tradição, para a qual *ser-aí* não se insere nesse contexto, não obstante, o parágrafo 10 da sua obra de 1927 explicita os erros cometidos pela tradição, no que diz respeito à analítica do *ser-aí* em diversos campos do conhecimento, tais como a Biologia, Psicologia, Antropologia e na Teologia. O filósofo alemão explica qual é o erro fundamental da tradição, a saber: a perda do conteúdo fenomênico do *ser-aí*, pois a tradição introduz o *sujeito* a um *objeto*, além de outro problema, que é a *substancialidade* (ou *coisidade*) das coisas, a pergunta pela *substância* última dos objetos.

“Não é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós

mesmos somos” (HEIDEGGER, 2012, p. 151). Sim, o filósofo da Floresta Negra utiliza *ser-aí* como um conceito desenraizado da tradição filosófica³.

Outro ponto importante sobre o *ser-aí* é que: “este ente não tem nem nunca terá o modo-de-ser do ente só subsistente do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 143)⁴. O sentido formal da constituição da *existência* do *ser-aí* é que ele é um ente que parte das possibilidades de que ele é, ou seja, ele compreende o seu ser.

Portanto, *ser-aí* é um ente privilegiado, pois somente nele é que temos a relação ôntico-ontológica e, por conseguinte, mesmo estando dentro de suas possibilidades, na *cotidianidade mediana* – isto é, *existenciário* – este ente pode ser apreendido ontologicamente, pois sua essência é *existencial*.⁵

1.2. O FENÔMENO DO MUNDO

1.2.1. *Ser-aí* e Mundo

O conceito formal de *existência*, apresentado anteriormente, é que *ser-aí* é um ente que entende o seu ser e comporta-se em relação a esse ser. Esse *ser-aí* é o ente que sou a cada vez eu mesmo, isto é, *próprio* ou *impróprio* (HEIDEGGER, 2012, p. 169). Todas essas determinações do *ser-aí*, estão no âmbito de *ser-no-mundo*, que é visto como um todo e, ao mesmo tempo, apresenta uma multiplicidade dos momentos estruturais que constituem esse ente privilegiado.

Ser-no-mundo pode ser considerado como um todo em relação ao *ser-aí*, ou seja, este ente privilegiado se constitui como *ser-no-mundo*, “constitui um todo, no qual se mantêm juntos os diferentes momentos estruturais que compõem o Dasein” (PASQUA, 1993, p. 41). É a partir dessa expressão que as partes podem ser interpretadas, isto é, a partir do todo da constituição do *ser-aí* como sendo *ser-no-mundo*, os outros modos de ser deste ente privilegiado são interpretados.

³ Suas bases é que são desenraizadas da tradição, porém, este conceito surge do diálogo com a tradição.

⁴ Termos que à frente vão ser discutidos.

⁵ “O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 169, grifo do autor). Este é um conceito formal de *existência*, que ele tem a possibilidade de ser *própria* ou *imprópria*. Sendo assim, este ente privilegiado é modal, isto é, ele existe de vários modos possíveis.

Um dos problemas levantados por Heidegger era o de identificar qual o ponto de partida, o que agora, com a introdução da problemática do mundo juntamente com a elaboração estrutural do *ser-aí*, temos o ponto de partida, a saber, “sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 169, grifos do autor).⁶ Portanto, partimos da interpretação dessa constituição, que deve ser tratada de modo unitário.

O mundo é visto por Heidegger como um todo, ou seja, o primeiro passo determinante é que *ser-aí* e mundo são uma coisa só, pois “sua irreducibilidade a uma composição por partes que se juntam não exclui que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos” (HEIDEGGER, 2012, p. 169). Sendo assim, o que Heidegger apresenta é uma expressão que é composta por momentos estruturais constitutivos, a partir da *cotidianidade mediana* do *ser-aí*.

Por se tratarem de estruturas constitutivas, o filósofo alemão apresenta separadamente os três momentos: “O ‘*em-o-mundo*’: em relação a esse momento põe-se a tarefa de interrogar a estrutura ontológica do ‘mundo’ e determinar a ideia da *mundidade* como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 171, grifos do autor). Ou seja, o *ser-aí* encontra-se somente enquanto no *mundo*, não obstante, é a partir desse momento que é possível tratar, partindo de sua *cotidianidade mediana*, sobre a *mundanidade*⁷ do mundo.

O segundo momento é o ente, que é a cada vez no modo de *ser-no-mundo*, isto é, “mostrando fenomenologicamente, deve-se chegar a determinar *quem* é no modo da mediana *cotidianidade* do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 171, grifo do autor e grifo nosso). É com *quem* o *ser-aí* irá se relacionar na sua *cotidianidade*, a

⁶ Segundo o tradutor da edição que estamos utilizando, Castilho, em uma nota de rodapé ele explica sua tradução: “Não há de esquecer que a tradução por *ser-no-mundo* é uma forma simplificada de *ser-em-o-mundo*” (2012, p. 169).

⁷ Na citação realizada neste parágrafo, o tradutor Fausto Castilho traduz por *mundidade*. A tradução da Schuback encontra-se como *mundanidade*. Em nosso texto vamos optar por *mundanidade*, pois acreditamos que se torna mais legível a leitura.

saber, os entes do interior do mundo⁸, que são, por exemplo, a mesa, a cadeira, o martelo e assim por diante. Estes entes são desprovidos de *mundo*⁹, mas estão aí.

O último desmembramento dessa estrutura é o *ser-em*, que prontamente deve ser completado por *ser-em-o-mundo*, numa espécie de estar dentro de..., mas isso não é o que está dentro do copo, ou as roupas que estão dentro do guarda roupa, pois esses são caracteres determinados como *categorias*, que foi o modo como a tradição tratou as coisas, por conseguinte, o *ser-em* distancia-se da constituição do *ser-aí*. Heidegger trata o *ser-em* como um *existencial*, com o qual, *ser-aí* já é familiarizado, relaciona-se e habita, isto é, o ente privilegiado é um *ser-em um mundo* com o qual ele já está familiarizado, já está acostumado, mora, habita e cuida. “Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo [...] por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Portanto, o *ser-em* é um modo *existencial* do *ser-aí* e, por conseguinte, possui a constituição essencial de *ser-no-mundo*. Heidegger não trata de algo que está fora do mundo, ao contrário, o mundo faz parte do *ser-aí* numa relação essencial e não acidental (PASQUA, 1993, p. 42).

Heidegger mais uma vez aponta que a investigação não ocorre separada: “não se dá algo assim como ‘o estar-um-ao-lado-do-outro’ de um ente denominado ‘*Dasein*’ e de outro ente denominado ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 175, grifo do autor). O filósofo alemão deixa bem explícito que sua investigação sobre *ser-aí* e o mundo é uma constituição estrutural de momentos em que eles sempre estão juntos.¹⁰

O filósofo da Floresta Negra, ao considerar que, *ser-em* é este habitar, morar e estar familiarizado com e *em um mundo*, e considerar também, *ser-aí* como o único ente que possui este privilégio, pois somente este ente privilegiado possui

⁸ Optamos pela tradução do Castilho. Na tradução da Schuback encontra-se como *entes intramundanos*.

⁹ No original, Heidegger utiliza a expressão *Weltlos*, que significa *sem mundo*, como, por exemplo, a expressão *Gottlos* (sem Deus).

¹⁰ François Jaran, em seu artigo, *Toward a metaphysical freedom: Heidegger's project of a metaphysics of Dasein*, faz uma leitura que se encaminha para uma possível ruptura entre *Dasein* e ‘mundo’, ou seja, para este autor existe a possibilidade de uma dicotomia (JARAN, 2010, p. 214).

esse modo de já *ser-em um mundo* e, por já ser familiarizado com ele, os entes do interior do mundo se manifestam, entram em contato com o *ser-aí*.

Desse modo, podemos caracterizar o *ser-em* – que é o modo *existencial* do *ser-aí ser-no-mundo* – como aquele que está junto ao mundo, sempre com alguma coisa que lhe é familiar. “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da *presença* que possui a constituição essencial de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 100, grifo nosso)¹¹. A relação entre os entes necessariamente ocorre quando o mundo é descoberto pelo *ser-aí*, “pois a partir do mundo o ente poderá, então, revelar-se [...] e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2011, p. 101). Torna-se necessário a abertura do mundo para manifestação dos entes do interior do mundo. A diferença do *ser-aí* em relação aos entes do interior do mundo¹² é que ele possui uma compreensão prévia no seu modo *factual* (2011, p. 102).

O *factual* ou *factualidade* são modos próprios do *ser-aí*, são modos como ele é a cada vez em relação a um ente do interior do mundo. Pois, a partir do momento em que o *ser-aí* está familiarizado e habituado com o mundo, o ente privilegiado torna-se *preocupado* com o mundo em que habita, ou seja, ele se *ocupa* com os entes do interior do mundo.

Por conseguinte, *ser-aí* além de *ser-no-mundo* também possui a constituição essencial da *ocupação*, desse modo, *ser-no-mundo* como *ocupação* possui o primado ôntico-ontológico, pois ele se *preocupa* na sua *cotidianidade mediana* – de modo ôntico – com os entes do interior do mundo que estão aí, por exemplo, mesa, cadeira, árvore etc.; estes entes sozinhos não são nada – sem mundo – por isso necessitam que o *ser-aí* vá ao encontro deles no interior do mundo dos entes, pois só assim eles serão utilizados, ou seja, o *ser-aí* se *ocupa* e conhece esses entes conforme lida com eles - “conhecer surgirá, ante de mais, como um comportamento ditado pela preocupação” (PASQUA, 1993, p. 43).

¹¹ Utilizamos a tradução da Schuback nesse trecho para apresentar como o conceito alemão *Dasein* é traduzido por *presença*.

¹² A diferença do *ser-aí* em relação aos entes é que o *ser-aí*, está aí, ele é um *ser-no-mundo* que possibilita abertura de espaço para os entes do interior do mundo.

Algumas questões desta seção precisam ser retomadas para o seguimento da apresentação do fenômeno do mundo: a primeira e mais importante é a totalidade do *ser-aí* e do mundo, pois ambos são tratados juntos, nunca separados, sendo que do *ser-aí* se faz análise *existencial* e o *ser-no-mundo* é um *existencial*: “constitui um todo, no qual se mantêm junto os diferentes momentos estruturais que compõem o Dasein” (PASQUA, 1993, p. 41).

Por conseguinte, a investigação de tal fenômeno ocorre a partir da *cotidianidade mediana* do *ser-aí* e, por fim, o *ser-em* no qual o ente privilegiado é *em* um mundo preocupado com os entes do interior do mundo, ou seja, a partir de sua *medianidade*, *ser-aí* se relaciona com esses entes, que sozinhos não são nada, não obstante, a partir desse modo ôntico de se relacionar, *ser-aí* é o único ente que conhece – por meio da lida – e traz à tona esses entes do interior do mundo.

1.2.2. Os Modos de Conhecer

Ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *ser-aí*, não apenas de um modo geral, mas principalmente no modo de sua *cotidianidade*. Não obstante, *ser-aí* também possui uma relação ôntica, mas ele não é velado, pois dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo. Assim sendo, conhecer é um modo de ser do *ser-aí*, “conhecer é um modo-de-ser do Dasein como ser-no-mundo e o conhecer tem sua fundamentação ôntica nessa constituição-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 191). Portanto, a questão do conhecimento ou do conhecer já está inserida no mundo, ela não precisa e não é externa:

[...] deve-se estabelecer então que o conhecimento é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do Dasein. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar unicamente boquiaberto olhando inerte um puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa (HEIDEGGER, 2012, p. 191).¹³

O conhecer ocorre a partir da ocupação do *ser-aí* com o mundo, só assim o conhecimento é possível. A ocupação é um modo do *ser-em*, que é um estar *junto-a*,

¹³ Diferentemente da tradição, especialmente nesse caso, no período moderno o conhecimento desloca-se para uma interpretação externa, ou seja, a relação sujeito-objeto, em que o mundo é dominado pelos objetos; e o sujeito, que é externo com relação ao mundo, necessita de algo para se conectar a esses objetos e, ao mesmo tempo, delimitar a verdade.

“perder tempo”, um reter-se alguma coisa. Com esse modo de ser em relação ao mundo torna-se possível visualizar os entes que vêm ao seu encontro. “Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encarar o ente simplesmente dado. Isso retira antecipadamente do ente que vem ao encontro um ‘ponto de vista” (HEIDEGGER, 2011, p. 108), e assim torna-se possível perceber um ente do interior do mundo, pois enquanto *ser-no-mundo*, o *ser-aí* conhece.

O conhecer do *ser-aí* não está em si, guardado para si, pelo contrário, encontra-se fora, junto ao ente do interior do mundo que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto previamente, desse modo, o ocupar-se, primeiramente, é visualizar, encarar sem pressa¹⁴, e o ente do interior do mundo é interpretado em um sentido amplo.

Consequentemente, exclui-se toda e qualquer interpretação de que um sujeito cria representações para si de algum objeto e que somente assim seria possível perguntar sobre o conhecimento de tal objeto. Ao contrário, o problema do conhecimento já está inserido no mundo e é um modo do *ser-aí* que se ocupa com o mundo e permite o encontro com o ente do interior do mundo, ou seja, o modo originário do *ser-aí* já é algo que sempre está fora, algo que está junto a um ente com ao qual ele vai ao encontro.

Os modos de *ser-no-mundo* são constitutivos do conhecimento do mundo, por conseguinte, *ser-aí* assume um novo modo de ser no mundo que já está sempre descoberto. “Conhecer é um *modus* do Dasein fundado no *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 195 – grifos do autor).

Após essa apresentação do conhecer do *ser-aí*, que está inserido no mundo, é possível elucidar os modos de conhecer a partir da *mundanidade* do mundo.

1.2.3. *Mundanidade* do Mundo

Heidegger inicia a questão do desdobramento do conhecer o mundo a partir da sua *mundanidade*, mas antes de apresentar o que significa este conceito, o filósofo critica o modo como a tradição lidou com tal questão, ou seja, o fundamento

¹⁴ “Enquanto abstenção de todo manuseio e utilização” (HEIDEGGER, 2011, p. 108).

da tradição, ao descrever que o mundo é o de conceder valor as coisas, isto é, apresentar a *substância* última das coisas como fundamento de tudo¹⁵, partindo para uma direção unívoca (HEIDEGGER, 2011, p. 110). Para Heidegger, o mundo é dito de vários modos dentro da *mundanidade do mundo em geral* (HEIDEGGER, 2011, p. 111).

Tal descrição de mundo seria mostrar o ente do interior do mundo, por exemplo, casas, árvores, homens, montanhas e assim por diante. Dizer o que esses entes são e o que ocorre com eles, mas isso é pouco relevante no aspecto fenomenológico, pois simplesmente descrever algo, é restringir-se ao ente.

O problema é que, pensar o ser das coisas naturais é pensar nas suas categorias, coisa que a tradição metafísica realiza, ou seja, a investigação ôntica do mundo mantém-se categorial. Desse modo, o caráter ontológico das coisas naturais se fundamenta na *substância* última desses entes. A natureza não pode ser o fundamento do mundo, pois ela é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e pode ser descoberta.

Então como o mundo conhece o mundo? Heidegger entende que “nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais, o fenômeno do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 199, grifos do autor). O filósofo da Floresta Negra delimita outro modo, a saber, a *mundanidade* do mundo em geral. “‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 111). A *mundanidade* é uma determinação *existencial* do ser-aí.

Desse modo, até no momento de apresentar¹⁶ o mundo não temos algo fixo, mas sim a *estrutura de um momento constitutivo*. Por conseguinte, este é um dos motivos pelos quais *ser-aí* e mundo não são tratados separadamente, pois:

¹⁵ A noção de *substância* é uns dos termos, segundo Heidegger, mal traduzidos e, consequentemente, utilizados erroneamente. Essa é uma discussão para o segundo e terceiro capítulo.

¹⁶ Não dizemos sobre o *mundo* e, por esse motivo, o filósofo alemão vai na contramão de fixar conceitos na questão do *mundo*.

Quando perguntamos ontologicamente pelo ‘mundo’, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. ‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 199-201, grifo do autor).¹⁷

Devido à polissemia da palavra *mundo*, Heidegger sintetiza e indica algumas significações, que possuem conexão entre elas:

i) Empregado onticamente, mundo significa todo o ente que pode subsistir no interior do mundo, por exemplo, árvore, casa, mesa, cadeira etc; a partir deste aspecto ôntico, mundo tem como função ser o termo ontológico do *ser-aí*. Com isso, a relação ôntico-ontológica mais uma vez encontra-se presente, pois “mundo” pode abranger a cada vez uma multiplicidade de entes, por exemplo, o “mundo” do atleta, que designa-se a região dos possíveis objetos do atleta (HEIDEGGER, 2012, p. 201).

ii) Mundo até agora já foi caracterizado pela sua relação ôntico-ontológica com os entes intramundanos, mas agora torna-se necessário entender o mundo a partir da *existência* do *ser-aí*, pois “mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 201). Ou seja, mundo é condição necessária para o *ser-aí* e é pré-ontológica, pois mundo possibilita que esse *ser-aí* se relacione com os entes do interior do mundo e só assim é possível que eles venham ao encontro.

iii) Mundo, então, designa o conceito ontológico-existencial da *mundanidade*. A *mundanidade* modifica o seu todo estrutural em relação aos “mundos” particulares¹⁸. Desse modo, “mundo”, quando apresentado com aspas, é o “mundo” ôntico, os “mundos” particulares. E mundo – quando apresentado sem aspas – é o que possibilita a condição pré-ontológica do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2012, p. 203).

¹⁷ Destarte, a relação ôntico-ontológica do *ser-aí* ocorre nesta situação, pois a investigação do mundo também passa pelo ente do interior do mundo.

¹⁸ Mundo, no sentido ôntico, pode ser caracterizado, como “a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo” (2011, p. 112). Dentro desse mundo, o ente pode vir ao encontro factualmente em relação ao *ser-aí*, isto é, o significado pré-ontológico *existencial* do mundo, abertura do mundo.

Portanto, torna-se possível afirmar que, *mundanidade* se modifica no conjunto das estruturas dos “mundos”, mesmo tendo sua *mundanidade* em geral. Por conseguinte, o caminho da investigação do fenômeno do mundo está traçado:

O ser-no-mundo e, por conseguinte, o mundo também devem se tornar o tema da analítica, *no horizonte da cotidianidade mediana, como o modo-de-ser mais próximo do Dasein. É preciso examinar o cotidiano ser-no-mundo* e nele buscando apoio fenomenológico é que algo como mundo deve ficar à vista (HEIDEGGER, 2012, p. 205, grifos nossos).

Por conseguinte, a investigação do *ser-aí*, assim como a do mundo, seguem pelo caminho *existencial*¹⁹ da *medianidade* do *ser-no-mundo*. Outro ponto importante é que o mundo mais próximo do *ser-aí cotidiano* é o *mundo circundante*,²⁰ e sua *mundanidade* ocorre a partir de uma interpretação ontológica do ente que vem de encontro no interior do *mundo circundante* (HEIDEGGER, 2012, p. 205).

1.3. OCUPAÇÃO COM OS ENTES DO INTERIOR DO MUNDO: TODO INSTRUMENTAL

A demonstração fenomenológica do *ser-aí* apresenta-se por meio da sua *cotidianidade mediana* enquanto *ser-no-mundo*. Este é também um modo de lidar com o mundo e com o ente do interior do mundo, que decorre dos vários modos de se ocupar deste ente privilegiado com o mundo: “Como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (HEIDEGGER, 2011, p. 115).

O ente que vem ao encontro é pré-tematizado²¹ por um conhecimento, mas não teórico, o seu conhecimento é a partir de seu uso, de seu manuseio *cotidiano*; por exemplo, quando abro a porta, faço uso do trinco. Não obstante, é na *cotidianidade* do *mundo circundante* que os objetos vêm ao encontro do *ser-aí*, que se ocupa no manuseio e afasta toda e qualquer interpretação corrente que possa encobrir esta ocupação com os entes.

¹⁹ Neste ponto temos uma confusão nas duas traduções: na tradução da Schuback, por estar a mais tempo sendo utilizada, delimitou-se que *existencial* é o modo ontológico do *ser-aí* e *existenciário* é o modo dos entes do interior do mundo. Já na tradução do Castilho, as coisas se invertem. Portanto, no presente texto será utilizada a tradução da Schuback como *existencial*.

²⁰ Na tradução do Castilho tal termo encontra-se como *mundo-ambiente*.

²¹ “O ente fenomenologicamente pré-temático, ou seja, o usado, o que se acha em produção, torna-se acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações” (HEIDEGGER, 2011, p. 115).

Não podemos chamar os entes de coisa, pois as coisas já são dotadas de um valor, que vem da tradição, em que sua constituição ontológica sempre se pauta em caracteres como a *substancialidade*. Mas como fugir da tradição? Heidegger denomina *instrumento* o ente que vem ao encontro no ocupar-se (HEIDEGGER, 2012, p. 211). “No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir. O modo-de-ser do instrumento deve ser posto em relevo” (HEIDEGGER, 2012, p. 211)²². Portanto, o modo de ser do *instrumento* deve ser evidenciado dentro da sua *instrumentalidade*, pois ele nunca é só, ele faz parte de um todo *instrumental*.

É notável que, os *instrumentos* não possuem uma única função e, ao mesmo tempo, eles não ocorrem sozinhos. Para Pasqua, “os utensílios não têm todos a mesma função e as diferentes necessidades não se satisfazem com um único utensílio” (PASQUA, 1993, p. 47). A essência do *instrumento* é *algo para...*, por conseguinte, essa *essência* possui diversos modos como a usabilidade, empregabilidade, maneabilidade e são estes modos que constituem uma totalidade *instrumental*. A ideia do todo *instrumental* vem a partir do nexos com outro *instrumento*:

[...] escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas ‘coisas’ nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto (HEIDEGGER, 2012, p. 211).

Temos aqui um exemplo de como o *ser-aí* se ocupa com os entes do interior do mundo, pois o que existe é uma relação do todo, o modo de lidar²³ com o conjunto *instrumental* diz respeito ao que está sendo lidado, pois no exemplo supracitado, o que vem ao encontro – o quarto – não é tematicamente apreendido, mas se torna um *instrumento* de morar: “O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 213).

Heidegger utiliza o seu exemplo que se tornou famoso, o martelo:

²² Essa mesma citação, na tradução da Schuback está como: “Na lida, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, utensílio. Cabe assim expor o modo de ser do instrumento” (HEIDEGGER, 2011, p. 116).

²³ Na tradução de Castilho o termo é traduzido como *trato*.

Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento (HEIDEGGER, 2011, p. 117).

Ou seja, o próprio martelar descobre o seu manuseio, que é denominado por Heidegger como *manualidade*²⁴, isto é, o modo de ser do *instrumento* que se revela por si, sendo que a *manualidade* não é teórica, isso quer dizer que ela possui uma atitude prática, ela age.

Desse modo, passamos para questão da *manualidade*.

1.3.1. Manualidade: à Mão

Retomando à questão da *manualidade*, que possui uma atitude prática, um agir, pois, tanto mundo, como *ser-aí* na sua *cotidianidade mediana* não são teóricos, ou seja, eles são ação, agem de tal e tal modo. Este agir, a partir da lida com os *instrumentos*, encontra-se aliado à multiplicidade do *algo para...* “O comportamento ‘prático’ não é ‘ateórico’, no sentido de ser desprovido-de-visão” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). Este ver é denominado como *circunvisão*.²⁵

O que está à mão, que é o manual, não se apreende primeiramente pela teoria e nem pela *circunvisão*. “O que está imediatamente à mão caracteriza-se por recolher-se na sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão” (HEIDEGGER, 2011, p. 118). Portanto, o ente que está à mão na lida cotidiana do *ser-aí* é a obra²⁶ a ser produzida em cada caso do qual se ocupa. “É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2011, p. 118). Nesse sentido, pode-se argumentar que, a atitude prática é mais natural que a contemplação, pois a obra a ser produzida, que é um *para que*, explicita o modo de ser dos *instrumentos* e, por conseguinte, deixa e faz vir ao encontro suas possibilidades de *manuseio*.

²⁴ Castilho traduz por *utilizabilidade*.

²⁵ Na tradução do Castilho encontra-se como *ver-ao-redor*. A *Circunvisão* tem referências ao mundo *circundante*. Por coerência, vamos utilizar em nosso texto a palavra *Circunvisão*.

²⁶ Ela não fica enclausurada nas oficinas que são produzidas, essa obra enquanto ocupação também está no mundo público, isto é, a natureza do mundo *circundante* que está acessível. “Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios” (HEIDEGGER, 2011, p. 119).

O que Heidegger nos apresenta até o presente momento não é algo tão complexo como normalmente se diz, pois ele simplifica essa questão do conhecimento do mundo para o *cotidiano*, o dia a dia, o fazer corriqueiro, na ação, por conseguinte, isso é um grande golpe em toda tradição, da qual ele procura desvencilhar-se.

Este fazer corriqueiro, ou a lida com os entes do interior do mundo não caracteriza que o mundo seja compreendido como uma aglomeração dos entes. Os entes estão jogados no mundo: “o mundo não é ele mesmo um ente do-interior-do-mundo e, no entanto, o mundo determina de tal modo o ente do-interior-do-mundo que este só pode vir-de-encontro e o ente descoberto só pode se mostrar em seu ser, na medida em que ‘se dá’ mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 221). O mundo *se dá* a partir das possibilidades do *ser-aí* no interior da lida de sua ocupação.

A ocupação acontece na *mundanidade* do mundo, por conseguinte, é preciso apresentar como é que mundo ocorre, isto é, o mundo *circundante*.

1.4. MUNDO CIRCUNDANTE: A POSSIBILIDADE DO FENÔMENO DO MUNDO

Heidegger delimita que, o mundo não são os entes do interior do mundo, mas esses entes só se mostram porque existe mundo. Mas como se dá mundo? Ocupação se iguala ao conceito de mundo? Será que realmente a partir da ocupação do ente do interior do mundo é que ocorre uma interpretação ontológica?

Para o comentador Franck, “o ser-no-mundo é um fenômeno unitário que articula uma pluralidade de momentos” (FRANCK, 1986, p. 49). Segundo Franck, primeiramente Heidegger descreve o mundo *cotidiano*, no qual é familiar ao *ser-aí*. “Com esse objetivo há que delimitar previamente o que é procurado e distinguir vários conceitos de mundo” (FRANCK, 1986, p. 50).

O caminho realizado por Heidegger, segundo Franck (1986, p. 50), para chegar ao fenômeno de mundo inicia-se a partir do mundo *circundante*:

O mundo circundante [...] é um mundo onde vamos e vimos, onde [...] nos preocupamos com mil coisas ao mesmo tempo, encontramos o ente em, e através de, o uso que dele fazemos. O mundo circundante é um mundo do qual temos os usos, e o plural é essencial pois marca a dispersão de um *Dasein* diversamente ocupado (FRANCK, 1986, p. 52).

O *ser-no-mundo* cotidiano possui modos de ocupação em relação aos entes do interior do mundo e, por conseguinte, faz aparecer a determinação mundana desses entes. O *ser-aí*, portanto, encontra-se lançado na sua *cotidianidade* em meio aos entes do interior do mundo que, vez e outra, estão à mão²⁷. “O ser-no-mundo preocupado relaciona-se então com uma multiplicidade de utensílios” (FRANCK, 1986, p. 53).

Dois pontos são importantes nesse momento: i) a multiplicidade dos *instrumentos*; e ii) os entes do interior do mundo que vez e outra estão à mão. Iniciamos com o segundo ponto, pois este ente – que vez e outra está à mão – pode ser encontrado como algo que não está acessível, impossibilitado, danificado, “mas o que a impossibilidade de emprego descobre não é a constatação visual de propriedades e sim a circunvisão da lida no uso” (HEIDEGGER, 2011, p. 121). A *circunvisão* ocorre na multiplicidade das remissões²⁸, no seu “campo visual”.

A multiplicidade das remissões²⁹ descobre a impossibilidade de empregar determinado *instrumento*, e isso causa surpresa, surpreende, pois este *instrumento* encontra-se no seu modo de não estar à mão. Esta ocorrência é negativa para o *ser-aí*? “O que não pode ser usado está simplesmente aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 122). Ou seja, é um ente do interior do mundo.

Desse modo, *ser-aí* não tem mais o ente à mão, pois o modo de ocupação esbarra naquilo que não pode ser empregado, por conseguinte, este que não pode ser empregado, pode ser chamado de perante à mão³⁰, segundo Franck: “O ser perante-a-mão aparece quando o ser à-mão desaparece [...] só há coisas perante-a-mão das quais não sabemos o que fazer” (FRANCK, 1986, p. 55). O perante à mão é diferente do que está à mão, numa espécie de obstrução da ocupação, em que o

²⁷ Na tradução do Castilho, encontra-se como *utilizável* (*zuhanden*).

²⁸ Schuback traduz por referência.

²⁹ Será apresentado mais tarde o seu papel sobre o fenômeno do mundo.

³⁰ Por questão de coerência, vamos utilizar perante à mão, seguindo a interpretação do comentador Franck. Nas duas traduções que estão sendo utilizadas, na da Schuback está traduzido por ente simplesmente dado; na do Castilho está como subsistente.

ser-aí se depara com o que falta, com o que não pode ser manuseado³¹, ou seja, com aquilo que não está mais à mão.

A falta, essa impossibilidade de manuseio (esse é o ponto um), a interrupção do conjunto *instrumental* é algo que chama atenção, pois o conjunto não funciona mais e, por conseguinte, é como se o mundo parasse. “É neste preciso momento, quando o ente deixa de surgir como disponível, quando nos cai das mãos, que o mundo se manifesta. Manifesta-se em prol de uma ruptura, de um vazio causado pela falta do utensílio” (PASQUA, 1993, p. 49). Essa *desmundanização* do mundo é a ruptura do conjunto dos *instrumentos*, conseqüentemente, mundo é esse conjunto de remissões dos entes entre si. “Este tipo de falta, como encontro de algo que não está à mão, põe de novo a descoberta do manual, embora num certo ser simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2011, p. 122).

Ou seja, o *ser-aí* se ocupa com os entes do interior do mundo, que por sua vez não constituem o mundo. Mas este *ser-no-mundo* se ocupa dos *instrumentos*, que sem este ente privilegiado permanecem inertes, uma vez que não possuem a característica de se relacionar com outro ente, pois eles são *sem mundo* (*Weltlos*). Tal relação entre os *instrumentos* ocorre pela ocupação e toda a engrenagem se movimenta a partir daquilo que é *manuseado*, ou seja, aquilo que está à mão. Mas e se neste *manuseio* algo falta? É neste momento que temos o papel da *circunvisão*, o olhar, o ver o que está ao redor, o campo das remissões.

É desse modo que, *ser-aí*, em seu modo de *ocupação* se surpreende, pois se depara com algo que não está à mão e, por conseguinte, depara-se com o perante à mão. O *ser-aí* encontra-se num momento importuno, pois não sabe o que fazer, mas é nesta situação que “um complexo de utensílios se apresenta na sua própria falha e que a mundaneidade é suscetível de aparecer quando o ente à-mão se torna ente perante-a-mão” (FRANCK, 1986, p. 57).

Até o momento apresentamos a ruptura do todo *instrumental*, e que o à mão torna-se perante à mão, mas o que isso pode significar para a questão do fenômeno do mundo? “O conjunto *instrumental* não se evidencia como algo nunca visto e sim

³¹ Neste ponto, vamos utilizar a tradução da Schuback, onde encontra-se como *manualidade*; Castilho traduz por *utilizabilidade*.

como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Com esse todo, anuncia-se o mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 124). Com o todo *instrumental*, enunciamos o mundo, mas esse todo *instrumental* só se torna possível a partir da ruptura daquilo que está à mão, na quebra dos nexos referenciais, no vazio, sente-se falta de algo; nesse sentido, “a circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê para que (*wofür*) e com que (*womit*) estava à mão aquilo que faltava. Novamente, anuncia-se o mundo circundante” (HEIDEGGER, 2011, p. 124).

Desse modo, a *circunvisão* tem um papel importante na questão do mundo *circundante*, possibilitando ao *ser-aí* de se aproximar e ocupar-se dos entes do interior do mundo. Mas e a questão das remissões, como ela se encaixa?

1.4.1. As Remissões e o Sinal³²

Heidegger entende que a partir do momento em que o *ser-aí* não tem mais o ente do interior do mundo à mão ocorre a ruptura das conexões remissivas da *circunvisão*, mas isso não significa que aquilo que agora está perante à mão esteja completamente fechado para *circunvisão*, ao contrário, ele se encontra sempre a cada vez aberto para *circunvisão* (HEIDEGGER, 2012, p. 229).

O *ser-aí* sente falta daquilo que estava à mão, pois ele possui acesso *cotidiano*, que passa despercebido, por conseguinte, com a ruptura das conexões remissivas – descobertas pela *circunvisão* – surpreende o ente privilegiado, pois a falta na ocupação *cotidiana* é, de certa forma, uma falha, a qual o *ser-aí* não espera que ocorra.

E o que fazer nessa situação? A *circunvisão* tropeça, cai no vazio, mas é nesse momento que vê para que e o que está faltando é aquilo que estava à mão, no modo de lidar *cotidiano*. Porém, novamente, o mundo *circundante* se anuncia (HEIDEGGER, 2012, p. 227-229, grifo do autor). Portanto, a estrutura das remissões é quando mundo se manifesta para o *ser-aí* a partir da relação daquilo que está à mão, relação que faz parte do todo conjuntural dos *instrumentos*. E o fio condutor da

³² Os dois comentadores que estamos utilizando optam pela palavra *signo*, porém, nas duas edições da obra heideggeriana utilizadas aqui, está como *signal*.

remissão é um ente do interior do mundo, o *signo* (*senal*): “O signo é, por conseguinte, determinado como um tipo de remissão, a saber, formalmente, como uma relação” (FRANCK, 1986, p. 57). No mundo *circundante*, o signo é um *instrumento* que se mostra e dirige-se ao *ser-no-mundo*.

O exemplo utilizado por Heidegger é o da seta:

Recentemente, instalou-se nos veículos uma seta vermelha e móvel, cujo posicionamento mostra, cada vez, por exemplo num cruzamento, qual o caminho que o carro vai seguir. [...] Essa sinal é um instrumento que está à mão, não apenas na ocupação (dirigir) do motorista. Também os que não estão no veículo e justamente eles fazem uso desse instrumento, esquivando-se para o lado indicado ou ficando parados (HEIDEGGER, 2011, p. 127).

A seta indica qual a direção do automóvel, mas também daqueles que estão fora do automóvel (os pedestres), portanto, “ver a seta é ter uma visão panorâmica da rede de transportes, de modo a conseguir orientar-se nela” (FRANCK, 1986, p. 59). Desse modo, o *signo* é um *instrumento* que remete para todo o complexo dos *instrumentos*, que expõe as conexões possibilitando ao *ser-aí* uma visão global sobre o mundo ou, melhor dizendo, sobre a *cotidianidade* do mundo *circundante*.

Com essa apresentação do *senal* que tem como função realizar uma ação, ou seja, ao mostrar esse *senal*, uma ação por parte do *ser-aí* deve acontecer com relação ao conjunto *instrumental*. Portanto, o ente privilegiado necessita tomar uma direção, no caso do carro, desviar ou ficar parado diante do veículo que se aproxima com a seta ligada. “O desviar-se como tomar uma direção pertencente essencialmente ao ser-no-mundo do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 239). Este ente privilegiado sempre está, de algum modo, em um caminho e em uma direção. Portanto, os sinais estão direcionados para este *ser-no-mundo*, que é espacial e está em movimento.

Por conseguinte, Heidegger distancia-se da tradição, pois simplesmente ao olharmos, ou seja, no olhar teórico, não encontramos propriamente o *senal*, nesse caso, ele se mostra como algo simplesmente dado, não obstante, volta-se para *circunvisão*, no modo de lidar da ocupação, e possibilita uma visão panorâmica do mundo *circundante*.

“Uma outra possibilidade da experiência do instrumento consiste na seta se apresentar como um instrumento pertencente ao veículo” (HEIDEGGER, 2011, p. 129). Isto é, não é preciso descobrir o caráter *instrumental* da seta, ou seja, permanece indeterminada, e isso exige sua determinação própria que possibilita o encontro do que está à mão, o conjunto se torna acessível.

O *signal* não está em uma relação marcada pelo mostrar, mas a partir de um *instrumento* torna-se possível o todo *instrumental* à *circunvisão*, por conseguinte, o modo *mundano* do à mão se anuncia. Tudo isso “mostra o que vem”, ou seja, o que vem, é algo para o *ser-aí*, que está preparado ou precisa estar preparado quando encontrar-se ocupado com outra coisa. Portanto, a *circunvisão* possibilita esse olhar periférico de onde se está, e os *sinais* são o que se vive, com o que nos ocupamos (o conjunto no qual nos ocupamos).

Desse modo, aquilo que está à mão torna-se importante para o *signal*, “o que ele deve mostrar é, cada vez, algo de que é preciso se ocupar no cotidiano [...] esse sinal pode mostrar muitas e diversas coisas” (HEIDEGGER, 2012, p. 243). Portanto, no conjunto das remissões, o *signo* é um ente à mão que se relaciona com o *ser-aí* na sua *cotidianidade*, que indica a estrutura ontológica do ser à mão, ou seja, ele direciona qual é a função, a partir do seu modo de lidar, do ente que está à mão, por conseguinte, temos a totalidade das remissões, isto é, a *mundanidade* (PASQUA, 1993, p. 50).

Podemos acrescentar que, em todo *manual*, mundo sempre está aí,³³ não tematizado, mas mundo se descobre em sua antecipação com tudo aquilo que vem ao encontro, isto é, o mundo pode aparecer nos modos do mundo *circundante*, ou seja, daquilo que está à mão (HEIDEGGER, 2012, p. 249). Por conseguinte, o à mão tem a estrutura das remissões: “e isto significa que ele tem em si mesmo o caráter do *ser-remetido-a*” (HEIDEGGER, 2012, p. 251, grifo do autor). O à mão é um ente descoberto, que remete a algo, isto é, ele se conjuntura³⁴ a algo.

³³ Optamos neste trecho pela tradução de Castilho.

³⁴ Optamos pela tradução de Schuback, “conjuntura”, termo para o qual torna-se possível encontrar vários sinônimos. Castilho traduz por “conjunção”, termo para o qual não foi possível encontrar nenhum sinônimo.

1.4.2. Conjuntura

O modo de ser da *manualidade* é a conjuntura, pois ela é a possibilidade de integração dos vários modos de ser e é nesse sentido que as remissões podem ser utilizadas, ou seja, este estar *com...* ou *junto*. Entretanto, ele está relacionado com a *circunvisão* do *ser-aí*, enquanto ocupado no mundo *circundante* com o que está à mão. Por conseguinte, torna-se possível a totalidade das remissões não tematizadas daquilo que está à mão a partir da *manualidade* (HEIDEGGER, 2011, p. 134).

Ser-aí é o ente que está aberto para as possibilidades, conseqüentemente, é a partir dessas possibilidades que se origina o sistema de remissões, em que se forma o mundo. Sendo assim, torna-se o ente inteligível, não obstante, tudo isso gira em torno a partir da ação do *ser-aí*, pois “não se trata de uma forma imposta a uma matéria, mas de um entrelaçamento de possibilidades de ação” (PASQUA, 1993, p. 53).

Heidegger, em *Ser e Tempo*, diz algumas vezes que o mundo não é o aglomerado dos entes, mas torna-se possível apontar que, mundo se constitui a partir do conjunto de relações que se estabelecem entre eles (PASQUA, 1993, p. 50), sendo que o termo conjuntura é o ser dos entes do interior do mundo e sua determinação é ser deste ou daquele modo. Ao contrário da tradição, que faz afirmações ônticas sobre o modo de ser dos entes, o filósofo da Floresta Negra não enuncia como é o ente, pelo contrário, pela *ocupação* do ente que está à mão, ele o utiliza *manualmente* dentro de um conjunto, por exemplo, “junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries” (HEIDEGGER, 2011, p. 134). Portanto, partindo da totalidade conjuntural³⁵, continuamente se projeta em qual conjuntura se dá aquilo que está à mão.

A totalidade conjuntural é anterior às particularidades dos *instrumentos*, pois o todo deste conjunto remonta ao *para quê*. Isso quer dizer que, faz o *ser-aí* pensar, utilizar a razão?³⁶ Não, o filósofo alemão remonta à totalidade *conjuntural* a um *para quê*, no qual não há mais conjuntura, pois nesse momento não se trata mais um ente do interior do mundo – à mão – mas trata-se de um ente para o qual seu ser se

³⁵ O à mão em sua *manualidade*.

³⁶ Este é o modo como a tradição filosófica trata os problemas do mundo, o pensar. Poder-se-ia acrescentar tal crítica aos modernos, principalmente Descartes, mas este não é o intuito deste trabalho.

determina como *ser-no-mundo* e a *mundanidade* pertence ao seu modo de ser. Este *para quê* é um ser em virtude de, que diz respeito sempre ao *ser-aí* e ao seu ser que sempre está em jogo.³⁷

A questão da conjuntura é parte constituinte do *ser-aí* e este ente privilegiado possui o primado ôntico-ontológico. Heidegger parte, inicialmente, da questão ôntica da conjuntura, que significa:

No interior de uma ocupação factual deixar um utilizável *ser* assim ou assim *como* agora é, *a fim de* que o seja [...] deixar 'ser' previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já 'sendo' cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 253, grifos do autor).

Ao deixar vir ao encontro a possibilidade de conjuntura do ente do interior do mundo que está à mão, o *ser-aí* em seu trato ôntico é que possibilita essa conjuntura.

Já a possibilidade de conjuntura, entendida ontologicamente, coloca em liberdade cada ente que encontra-se como *manual* sendo *manual*. Sendo ele onticamente em conjunto ou sendo ele um ente que não tem onticamente nada em conjunto. A conjuntura entendida ontologicamente é colocar previamente o ente em liberdade, é a *manualidade* no interior do mundo *circundante* (HEIDEGGER, 2012, p. 255). Por conseguinte, um dos modos do *ser-aí* é a partir do deixar e do fazer com que algo seja sempre em conjunto, que seja liberado em uma conjuntura.

Isto só ocorre a partir do *estar junto*, por conseguinte, libera-se o *estar com* da conjuntura; e pela ocupação, o *estar com* encontra-se com esse *manual* que se descobre em seu ser, e sempre se acha à mão no mundo *circundante*. “A própria conjuntura, enquanto ser do manual, descobre-se sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural” (HEIDEGGER, 2011, p. 136). Uma conjuntura descoberta é o *manual* que vem ao encontro e encontra-se pré-descoberto, isto é, a determinação *mundana* do *manual*. Essa totalidade da conjuntura previamente descoberta possui uma relação ontológica com o mundo.

³⁷ Neste parágrafo as duas traduções de *Ser e Tempo* foram utilizadas: a de Schuback (2011, p. 134-135) e a de Castilho (2012, p. 251-253).

O deixar e o fazer em conjunto, que libera o ente para uma totalidade conjuntural, sempre devem estar abertos de algum modo, o que libera o *manual* dentro do mundo *circundante* e torna-o acessível como ente do interior do mundo e, por conseguinte, ele não pode ser concebido como um ente desse modo de ser que foi descoberto. Quem não pode ser concebido desse modo é o *ser-aí*, pois o que se descobre são as possibilidades de ser desse ente privilegiado.

Nosso próximo passo será fazer uma recapitulação sobre a questão da conjuntura, das remissões e sua importância para questão do fenômeno do mundo, juntamente com o *ser-aí*.

1.4.3. Fenômeno do Mundo: Conjuntura, Remissões e o Ser-Aí

Nota-se que Heidegger não eleva a formação de mundo para um outro plano ou um fora de si, mas considera que a formação de mundo está aí, presente no *cotidiano*, no ocupar-se com as coisas que estão ao alcance da mão. A filosofia é um fazer cotidiano de tal e tal modo. “No âmbito de uma ocupação fática, deixar e fazer de tal modo que o manual seja como ele agora é e com o que ele é assim” (HEIDEGGER, 2011, p. 135). Desse modo, a questão da *substancialidade* última das coisas, isto é, apontar e dizer que tal objeto é, determinando assim o *que* ele pode ser, não faz parte da investigação heideggeriana. Não obstante, isso se aplica para questão sobre o sentido do ser, na qual, é possível apreender o ser a partir do entendimento ôntico, que é o ente que vem ao encontro do *ser-aí* e revela-se de tal e tal modo na ocupação dentro do mundo *circundante*.

Ser-aí, portanto, possui uma compreensão de ser, isto é, tem o seu ser em um compreender e, ao mesmo tempo, *ser-no-mundo* é essencial para sua compreensão de ser. A abertura prévia, onde acontece a liberação dos entes do interior do mundo que vem ao encontro, é a sua compreensão de mundo, pois enquanto ente, ele sempre está nesta relação.

O *ser-aí* sempre se refere a cada vez, ou seja, em uma conjuntura que permite que o ente venha ao seu encontro previamente, isto é, o contexto no qual o *ser-aí* se compreende previamente, segundo o seu modo em relação as remissões.

Portanto, o fenômeno do mundo é o *em quê* da compreensão das remissões, na perspectiva de um deixar e fazer um ente no seu modo de ser da conjuntura. Essa estrutura das remissões e os modos de ser da conjuntura são as estruturas do *ser-aí* e referem-se a *mundanidade* do mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 137).

Isto quer dizer que, *ser-aí* sempre está familiarizado com o contexto que está inserido e torna-se possível se compreender. Tal familiaridade não exige que se apresente todas as remissões – por exemplo, posso apontar para uma árvore e dizer, aquilo é uma árvore – essa familiaridade do ente privilegiado com o mundo é constitutiva ao seu ser, em que se funda uma possibilidade de interpretar ontológico-existencialmente as remissões, e isso ocorre a partir da interpretação originária de suas possibilidades (HEIDEGGER, 2012, p. 259).

Ser previamente em si mesmo, enquanto em seu *ser-no-mundo*, corresponde à sua possibilidade ôntica para poder descobrir os entes que vêm ao encontro na sua *manualidade*, isto é, o *ser-aí* se descobre essencialmente num contexto de *manuais*. O *ser-aí* está familiarizado com a significância, isto é, como constituição existencial do *ser-aí* (*ser-no-mundo*), ela é a condição ôntica de possibilidade de se descobrir uma totalidade conjuntural, ou seja, a estrutura *manual*. E a *mundanidade* é a conexão das remissões.

Por fim, Heidegger delimita três pontos:

- 1) O ser dos entes intramundanos, que primeiro vêm ao encontro (*manualidade*); 2) o ser dos entes (*ser simplesmente dado*) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo de descoberta através dos entes que primeiro vêm ao encontro; 3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a *mundanidade* do mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 138).

Partindo do terceiro ponto da citação anterior, a *mundanidade* do mundo é a descoberta ôntica dos seres do interior do mundo, que é uma determinação *existencial* do *ser-aí* como *ser-no-mundo*. Os outros dois pontos abrangem os entes que não possuem o modo de ser do *ser-aí*. A conexão das remissões, como também a significatividade, constitui a *mundanidade* e pode ser formalmente apreendida no sentido de um sistema de relações (HEIDEGGER, 2012, p. 263). Portanto, apreende-se o mundo em uma conjuntura de significações (que faz parte da

mundanidade do mundo) a partir de um sistema de remissões, isto é, do conjunto *instrumental*.

1.5. SOBRE A ESPACIALIDADE

A questão do espaço faz parte do todo estrutural da *mundanidade* e, por conseguinte, ela é um elemento da *existência* do *ser-aí*. Desse modo, o espaço é um modo de *ser-no-mundo*, uma condição de possibilidade de encontro dos *instrumentos* (ESCUDERO, 2016, p. 222). Esse é um modo de simplificar a questão da espacialidade. Porém, algumas minúcias precisam ser desenvolvidas.

Para Ariaska, Heidegger pensa o espaço numa condição de experiência a partir de envolvimento prático no mundo: “Heidegger passa a investigar nossas atividades espaciais comuns, sem impor a estrutura sujeito-objeto” (ARIASKA, 1995, p. 3). Essa ideia de movimento está no ente que se encontra à mão, pois ele lida com o cotidiano e, ao mesmo tempo, possui o caráter da proximidade, na qual não se mede distâncias, pois ele se regula a partir do uso e do manuseio.

Mas tal proximidade não é única e simplesmente de ordem espacial, ela se revela na preocupação do *ser-aí* que se orienta na direção de qual ente *manual* deve ser procurado. A espacialidade da *manualidade* (o que está à mão), é o ente que está na proximidade, portanto, o ente que está à mão na vida cotidiana possui o caráter de estar próximo em uma tal *conjuntura* a partir da ocupação em relação aos entes do interior do mundo e, por conseguinte, faz aparecer a determinação mundana desses entes, na qual possui, a cada vez, uma proximidade diversa que se refere a *circunvisão* que fixa, pela ocupação daquilo que está ao redor (perto).

Não obstante, “os utensílios têm o seu ‘lugar para’ uma utilização possível, no interior de um conjunto de utensílios disponíveis no mundo que rodeia o Dasein” (PASQUA, 1993, p. 60). É para este lugar que o *ser-aí* desloca-se, para este lugar ocupado pelo disponível à mão, ou seja, para uma determinada região.

Para Ariaska, a região é diferente do espaço, ou seja, os espaços possuem diferentes regiões, por exemplo, o escritório, o banheiro, o quarto, no qual, torna-se possível organizar as ações do *ser-aí* na sua *cotidianidade*, “isso quer dizer que as regiões são essencialmente indicativas” (ARIASKA, 1995, p. 4). Isto quer dizer que,

os *instrumentos* já estão determinados, alocados em seus respectivos espaços? O lugar-próprio do *instrumento* é denominado a partir do todo *instrumental* daquilo que está à mão no mundo *circundante*, ele pode ser ali ou aqui, depende da totalidade *instrumental* ao qual pertence (HEIDEGGER, 2012, p. 301). Desse modo, a multiplicidade dos lugares-próprios do que está à mão, constitui-se como o *circundante* – aquilo que está aí em volta – do ente do mundo *circundante* que vem ao encontro.

A ocupação possui um papel importante no que diz respeito sobre a região, pois, “a ocupação do *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo, descobre previamente as regiões junto às quais ele tem cada vez um decisivo conjuntar-se” (HEIDEGGER, 2012, p. 305 – grifos do autor). A partir do momento que o *ser-aí* encontra-se ocupado, as regiões dos entes que o *circundam*, abrem-se previamente, isto é, aquilo que está à mão encontra-se numa totalidade *conjuntural*, por exemplo, a universidade, temos a sala de aula, o quadro, o giz, o professor, os alunos, a reitoria, o colegiado, provas, biblioteca etc, um conjunto todo para enfim dizer, universidade.

Um ponto importante é que Heidegger delimita o espaço não simplesmente preenchido por coisas, o espaço encontra-se oculto daquilo que está à mão. O espaço, portanto, não é formado pelo acúmulo de coisas subsistentes. Assim, o espaço que é descoberto como a espacialidade do todo *instrumental*, a partir da *circunvisão* do *ser-no-mundo*, pertence sempre a cada vez ao ente ele mesmo como seu lugar-próprio. Portanto, o espaço não é determinado, a espacialidade ocorre na totalidade *conjuntural* em relação aquilo que está à mão (2012, p. 305).

O *ser-aí* tem como uma de suas características a familiaridade, pois *ser-no-mundo* é algo familiar para este ente. Por conseguinte, no mundo *circundante*, aquilo que não é familiar ao *ser-aí*, aquilo que está faltando na *circunvisão*, o surpreende: “é frequente que no não encontrar algo em seu lugar-próprio a região dos lugares-próprios se torne pela primeira vez como tal expressamente acessível” (HEIDEGGER, 2012, p. 305 – grifos do autor). Se torna acessível, pois os espaços ainda estão encobertos.

Mas, então, o mundo *circundante* é um espaço já dado? Não, pois a sua *mundanidade* articula a totalidade *conjuntural* cada vez própria pela *circunvisão*, a totalidade de lugares-próprios. Desse modo, Heidegger quebra com o modo de pensar da tradição, o modo *substancial* do *mundo*, pois “cada mundo individual descobre cada vez a espacialidade do espaço que lhe pertence” (HEIDEGGER, 2012, p. 305). Isto é, a espacialidade do *ser-aí* não é subsistência, não ocorre num lugar do espaço cósmico e nem pelo modo de ser do ente que vem ao encontro do interior do mundo, pois a espacialidade do *ser-aí* é concebida a partir do modo de ser desse ente.

Ser-aí é “em” o mundo, no qual lhe é familiar e ocupado com o ente que vem ao encontro do interior do mundo, por conseguinte, a espacialidade só lhe convém a partir do *ser-em*, na qual, a espacialidade tem por característica o *desafastamento* e o *direcionamento*.

O *desafastamento* é um dos modos de ser do *ser-aí* em seu modo factual, ou seja, ele não diz respeito à distância ou afastar-se de algo. “Desafastar significa fazer desaparecer o longe [...] isto é, a lonjura de algo, significando, portanto, aproximação. O *Dasein* é essencialmente des-afastante” (HEIDEGGER, 2012, p. 307 – grifos do autor). Isto quer dizer que, *ser-aí* é quem possibilita que o ente venha ao encontro cada vez mais próximo, a partir da *circunvisão*, ele traz para perto, põe à disposição.

O ente *des-afastado* é o que está à mão, no qual ele mantém o seu caráter específico de ente do interior do mundo. A *circunvisão* no trato cotidiano nos remete ao ente *des-afastado* a cada vez e de diversos modos, pois o que está à mão no mundo *circundante* vem ao encontro na *cotidianidade* da ocupação da *circunvisão* do *ser-aí*: “o ficar-perto e o des-afastar é cada vez um ser ocupado com o-que-fica-perto e com o-que-é-des-afastado” (HEIDEGGER, 2012, p. 311).

Outro ponto importante é que aquilo que é objetivo não pode ser considerado, pois não coincidem com este estar-longo e estar-perto³⁸ daquilo que está à mão no interior do mundo. Por conseguinte, é importante considerar que, *ser-aí*, a partir da ocupação, traz algo para perto de si e isso não significa que ele esteja

³⁸ “O ‘mais-perto’ reside no que está a um alcance mediano” (HEIDEGGER, 2012, p. 313).

realizando uma fixação de algo em algum espaço ou lugar, pois o estar perto quer dizer: estar dentro do âmbito daquilo que está à mão na *circunvisão*, pois o *ser-no-mundo* é ocupado, ou seja, é a cada vez o que vem ao encontro (2012, p. 313).

Regiões 'referem-se' às nossas atividades, uma vez que são estabelecidas por nossos modos de ser e nossas atividades. Nossas atividades, por sua vez, são definidas em termos de regiões. Somente através da região podem nosso desafastamento e direcionalidade ser estabelecida, uma vez que os nossos objetos de preocupação sempre aparecem em um determinado contexto e lugar, em uma certa direção (ARIASKA, 1995, p. 5).

Desafastamento, direcionamento e as regiões são os vários modos em que o *ser-aí* existe, portanto, o *ser-aí* carrega o seu *des-afastamento*, “*porque ele é essencialmente desafastamento, isto é, espacial*” (HEIDEGGER, 2012, p. 315 – grifos do autor). O *ser-aí* é espacial em seu modo de descoberta de espaço pela *circunvisão* e o ente que vem ao encontro espacialmente.

A destarte, a questão sobre a espacialidade em *Ser e Tempo* pode começar a ser entendida, i) “a chave para entender a teoria do espaço de Heidegger é sua tentativa de reescrever a experiência espacial sem pressupor espaço objetivo” (ARIASKA, 1995, p. 11); ii) “mundo surge assim, como um todo móvel, um campo de mutações, onde um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinam uma ‘totalidade ligada mas não rígida’” (PASQUA, 1993, p. 62). Sim, mundo não é fixo, o que o torna móvel é o fato de não enunciarmos *substancialmente* como são as coisas no mundo, desse modo, mundo não é entendido logicamente, a mesma ação hoje pode tomar um caminho totalmente diferente amanhã.

Nos termos heideggerianos, a partir da *circunvisão* na mundanidade do *mundo* se vê ao redor (*circunvisão*), por conseguinte, torna-se *espacial*. Consequentemente, *ser-aí* sendo *espacial* é o que está à mão no *mundo circundante* e pode vir ao encontro na sua *espacialidade*. É desse modo que o espaço é aberto a partir da *mundanidade do mundo*. (2012, p. 321).

Todo esse espaço é previamente descoberto em relação ao *ser-aí*, pois é este ente privilegiado que possibilita a possível adaptação de toda conexão do *instrumento* que está à mão e que pode vir ao encontro no seu lugar próprio. (2012, p. 323).

A *circunvisão* possibilita que cada região venha ao seu encontro, isto é, aquilo que está à mão. Pode-se dizer que, isso é dar-espaço ao ente do interior do mundo que vem ao encontro, pois faz parte da constituição do *ser-aí* essa possibilidade ao ente. Consequentemente, o que está à mão conquista sua “liberdade” em relação a sua *espacialidade* (2012, p. 323). “O espaço é ‘no’ mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o Dasein, abriu espaço. O espaço não se encontra no sujeito” (HEIDEGGER, 2012, p. 325). O espaço só é concebido em referência ao mundo.

PRÓXIMOS PASSOS

Com apresentação de *Ser e Tempo*, no que diz respeito ao fenômeno de mundo e do conceito *ser-aí*, que é *ser-no-mundo*, familiarizado com o mundo, se ocupa no mundo a partir da sua *cotidianidade mediana*, possibilita que os entes do interior do mundo venham ao seu encontro, na lida com esses entes ele conhece como são as coisas e, conseqüentemente, possibilita abertura de espaço e regiões no mundo conforme o contexto em que se encontra, isto é, de acordo com o todo *instrumental* que o *circunda*. Não obstante, temos um distanciamento da relação sujeito-objeto e da exatidão do mundo, pois *ser-aí* não tematiza mundo, ele age, lida, se ocupa com os entes do interior do mundo, deixando de ser um mero espectador para ser o protagonista, se ocupa com o mundo e o conhece de tal e tal modo na sua *cotidianidade*. Não obstante, todo esse percurso marca o debate com a tradição e a tentativa de ruptura dessa raiz metafísica.

O próximo passo, é apresentar como Heidegger continua o desenvolvimento do fenômeno do mundo e aprofunda sua investigação sobre a relação entre mundo e metafísica, na qual, mundo é um dos caminhos apontados pelo filósofo alemão. Desse modo, o fenômeno do mundo alcança um papel de destaque nos escritos posteriores, tornando-se um dos caminhos para a identificação da raiz metafísica da tradição filosófica, a partir do regresso aos filósofos da tradição, especificamente, Aristóteles. Por conseguinte, o filósofo grego é interpretado pela tradição, segundo Heidegger, de um modo equivocado e isso afeta toda tradição e o modo de conhecer o mundo, a saber, a partir da *substância* última.

2. DESDOBRAMENTOS DE *SER E TEMPO*: *SER-AÍ*, MUNDO COMO TOTALIDADE E O RETORNO PARA O CENTRO DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Após a apresentação de *Ser e Tempo*, um projeto ousado que a todo momento regressa para tradição³⁹ a fim de questioná-la e extrair a questão pelo sentido do ser e, por conseguinte, questionar a questão metafísica. Tudo isso ocorre a partir de um novo conceito, *ser-aí*, sendo este um ente privilegiado na relação com o ser e na questão da originalidade do mundo, passaremos agora para a análise de outros escritos de Heidegger.

Heidegger possui uma extensa obra, não obstante, seus cursos ministrados em Freiburg, a partir de 1928 até meados dos anos de 1931, também foram publicados posteriormente como livros. A importância dessas preleções é a continuidade de algumas problemáticas de *Ser e Tempo*, como por exemplo, o problema da verdade, *ser-aí*, mundo e, com menos intensidade, a questão do tempo.

Para os nossos interesses, quatro preleções serão analisadas, a saber: *Introdução à filosofia*, de 1928-1929; *Sobre a essência do fundamento*, de 1929; *Os conceitos fundamentais da metafísica*, obra do período de 1929-1930; e, por fim, *Metafísica de Aristóteles 1-3: sobre a essência e a realidade da força*, de 1931.

Com base no que já foi apresentado sobre *Ser e Tempo*, o foco na leitura dessas quatro obras posteriores é analisar como Heidegger aborda a questão do mundo, o ente privilegiado e o seu embate com a tradição, especificamente, suas interpretações sobre Aristóteles. Mundo é o ponto central na investigação desses textos, isto é, partindo da problematização do mundo como algo constituído, a base da metafísica – que a tradição filosófica incorporou e que é algo que Heidegger percebe já em 1927 – pode ser identificada.

³⁹ Mesmo não apontando qual seria a tradição que está em debate.

A partir desses textos, torna-se possível o retorno para o centro do problema da tradição filosófica, isto é, apontar as possíveis raízes da metafísica. Não obstante, esse regresso recaí na filosofia grega, especialmente aqui, em Aristóteles.

2.1. NOÇÃO SOBRE A VERDADE E A CIÊNCIA: SUA INFLUÊNCIA NO MODO DE CONHECER O MUNDO

Na primeira parte da obra, *Introdução à Filosofia*, o filósofo alemão trata da questão da ciência e da verdade, que não são o nosso foco, no entanto, a caracterização desses dois problemas nos levam à noção de visão de mundo. Uma das características da ciência é a exatidão, e as demonstrações exatas são a finalidade da fundamentação científica. Tudo o que se diz sobre exatidão tem a ver com a matematização sendo uma crítica à modernidade, pois a “ciência é conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido” (HEIDEGGER, 2008, p. 45).

Porém, pensar o mundo pela ciência também contamina a verdade, isto é, a verdade torna-se uma verdade proposicional, como por exemplo, na afirmação: ‘o giz é branco’. A verdade se encontra nas ligações de representações (HEIDEGGER, 2008, p. 48). Se a ciência como conhecimento busca a verdade, a ciência, por conseguinte, é uma conexão de proposições verdadeiras, “à essência da ciência pertence [...] a unidade de conexão de fundamentação de proposições verdadeiras” (HEIDEGGER, 2008, p. 50).

Temos, portanto, uma primeira apreensão de verdade na qual a tradição filosófica se baseia. A verdade pode estar na relação predicativa ou na relação do predicado com aquilo que faz o enunciado. “A verdade não reside, assim, na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda a relação predicativa como aquilo sobre o que é feito um enunciado, com o objeto do enunciado” (HEIDEGGER, 2008, p. 58). Ademais, outra preocupação é com a proposição e “a estrutura da proposição é uma estrutura mais rica e remonta a um todo estrutural que só fundamenta aquilo que é inicialmente visualizado” (HEIDEGGER, 2008, p. 67).

A proposição é um enunciado sobre objetos, sendo que o elemento relacional do enunciado é o objeto e o outro é o sujeito enunciador. Desse modo, a verdade

reside no enunciado que enuncia sobre o 'quê' daquilo que permanece junto ao ente. "É apenas no interior de uma tal permanência que um sobre-o-quê é acessível e determinável por meio do enunciado predicativo" (HEIDEGGER, 2008, p. 71).

Este é o modo como a tradição filosófica trata e tratou o problema da ciência e da verdade, sendo que tal concepção influencia na visão de mundo, pois o mundo é apresentado sobre aquilo 'que' permanece, por proposições e enunciados verdadeiros.

Mas qual seria a saída da tradição? Segundo Heidegger, o *ser-aí humano*⁴⁰, a partir do seu caráter fundamental: a existência juntamente com o ente, isto é, um *ser-junto-a* é a sua determinação existencial. Partindo dessa caracterização existencial, torna-se possível encontrar a originalidade da verdade e da ciência (HEIDEGGER, 2008, p. 76).

Outro ponto importante da incorporação do conceito *ser-aí*, é a possibilidade de fuga da exatidão em relação ao mundo, pois esse ente se manifesta e é acessível no *cotidiano* de sua multiplicidade, sendo esse o motivo pelo qual conhecemos as coisas: na medida em que lidamos com elas. (HEIDEGGER, 2008, p. 86).

O *ser-aí* apresentado nessa primeira parte do texto, portanto, é o caminho para o encontro da verdade, ou seja, ele é por excelência um *existente (ser-no-mundo)* e engloba todos os existenciais que possibilitam o desencobrimento do ente, tornando possível a essência originária da verdade como desvelamento do ente. Agora é possível enunciar a essência originária da verdade: o desvelamento do ente que pertence à *existência* do *ser-aí*.

2.1.2. Ser-Aí e a Visão de Mundo

O *ser-aí*, na primeira parte do texto, tem um papel fundamental, e isto não é diferente no que diz respeito à *visão de mundo*, mas no primeiro momento, o filósofo

⁴⁰ Nota-se que a mudança ocorre no complemento do conceito, isto é, em *Ser e Tempo*, Heidegger não utiliza *ser-aí humano*. Mais adiante nesse mesmo texto filósofo alemão argumenta que: "a filosofia que visa ao ser-aí humano como tal, é a filosofia segundo o conceito de mundo. Desse modo, mundo também significa aqui uma vez mais: o ser-aí humano no essencial de sua existência" (HEIDEGGER, 2008, p. 320). Mundo continua imbricado com *ser-aí*, mas a questão da existência continua em vigor, não desvinculando-se da grande obra de 1927.

da Floreta Negra apresenta como é a *visão de mundo* na história da tradição filosófica.

Dessa maneira, a *visão de mundo* diz respeito tanto ao ente não dotado do modo de ser do *ser-aí* (a natureza em um aspecto prático etc.), quanto ao próprio *ser-aí*. No entanto, não apenas quanto aos dois âmbitos justapostos e tomados em conjunto, mas na sua relação de reciprocidade (HEIDEGGER, 2008, p. 250).

Sendo assim, *visão de mundo* não ocorre apenas a partir do *ser-aí*, pelo contrário, é pela reciprocidade do ente não dotado e do ente dotado que o mundo pode acontecer. “Mundo significa agora: os homens entre si em sua relação recíproca. Mundano designa aquilo que é próprio ao homem, e, com efeito, vai paulatinamente se acirrando a significação especificamente cristã de vida mundana” (HEIDEGGER, 2008, p. 316).

Eis que temos o conceito de homem mundano que, desde Kant, pautado na metafísica, é o conhecimento de mundo e está diretamente ligado à antropologia. “Com isso, chega-se à formulação mais incisiva: mundo significa justamente os homens. Tomada de conhecimento do homem = conhecimento do mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 317).

A crítica heideggeriana à tradição é quanto ao modo como ela lidou com a questão do mundo, ou seja, mundo e homem são tratados separadamente. Esse é o erro, pensar tal dicotomia. De acordo com o filósofo alemão, “a ligação com o mundo é um traço essencial do *ser-aí* mesmo e, por que não dizer, é a sua constituição essencial marcante. *Ser-aí* não significa nada senão *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2008, p. 324).

Desse modo, o projeto de 1927 continua em vigor, pois a relação entre o fenômeno do mundo e *ser-aí* permanece, diferentemente do que a tradição filosófica fez. Por conseguinte, não há sentido em problematizar a questão do mundo separadamente deste ente dotado. E o inverso também procede, não se problematiza *ser-aí* separadamente do fenômeno do mundo, um é equivalente do outro, ambos estão imbricados. “A principal dificuldade para o entendimento reside, portanto, em penetrar essas falsas interpretações e distorções, e, desse modo,

rompê-las para, ao final, lançar livremente o olhar sobre o simples” (HEIDEGGER, 2008, p. 325). O que seria o simples? *A cotidianidade mediana do ser-aí*.

Por estar na *cotidianidade*, este ente privilegiado possui o caráter essencial de tomar posição, isto é, a constituição do *ser-aí* como aquele ente que tem o poder de agir, de tomar uma posição frente aos entes. (HEIDEGGER, 2008, p. 363). Mundo, desse modo, possui uma *visão existenciária*.

Portanto, *ser-aí* não tem *visão de mundo*, pelo contrário, ele é *visão de mundo*. Por conseguinte, o modo como a *visão de mundo* foi apresentada e ensinada pela tradição de um modo natural, adquirida de constructos, é uma imagem deturpada da essência da *visão de mundo* (HEIDEGGER, 2008, p. 370).

A preleção, *Introdução à filosofia*, reforça alguns pontos já apresentados em *Ser e Tempo*, como por exemplo, a relação do fenômeno do mundo com o conceito *ser-aí*; mesmo com uma pequena mudança na escrita do conceito, o intuito heideggeriano não é modificado com relação à 1927; por fim, a identificação da questão sobre a *visão de mundo* na tradição e a saída para tal problema, a saber, pela *visão existenciária* do *ser-aí* enquanto no mundo.

2.2. PRIMEIRA CARACTERIZAÇÃO DO MUNDO COMO TOTALIDADE

Neste pequeno texto, *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger busca inicialmente, a essência do fundamento, na qual, faz um retorno até Aristóteles. Mas para desenvolver este tema, o filósofo alemão apresentará a questão da *transcendência*.⁴¹

Outro ponto de destaque, é a leitura de Heidegger sobre a tradição, por exemplo, ao analisar Leibniz, ele desconstrói a noção de verdade na qual, ela é uma conexão entre sujeito e predicado (HEIDEGGER, 1999, p. 117). Com isso, o filósofo da Floresta Negra cobra de Leibniz uma justificativa por apontar essa noção em

⁴¹ A questão da ‘transcendência’ também aparece na preleção de 1928-1929 como o caráter do *ser-no-mundo*. “A transcendência do *ser-aí* não é outra coisa senão essa visão prévia do *ser-aí* na totalidade, na medida em que precisamente o *ser-aí* na totalidade é a cada vez um poder-ser e permanece colocado diante desse poder-ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 367).

Aristóteles, que a verdade é uma proposição, na espécie de uma união, acordo e concordância.⁴²

Após esses apontamentos, uma nota de rodapé – no texto de Heidegger – surge com indicações de leituras do parágrafo 44 de *Ser e Tempo* sobre a questão da verdade e o parágrafo 33 sobre a enunciação. Para o nosso intuito, essas indicações mostram que, Heidegger preocupa-se como a tradição utilizou os filósofos clássicos, por exemplo, Aristóteles e a obra de 1927 é a tentativa de resgatar essa áurea perdida pela tradição filosófica.

O caminho prescrito por Heidegger é que, a predicação deve estar num âmbito revelador, isto é, o desvelamento, “na revelação antepredicativa do ente que podemos chamar de verdade ôntica” (HEIDEGGER, 1999, p. 117). Essa noção antepredicativa encontra-se na grande obra de 1927, no modo de conhecer o mundo, a lida com os entes do interior do mundo, no qual, *ser-aí* é o ente que possibilita abertura e tem o conhecimento prévio daquilo que está no mundo.

Toda essa questão sobre a noção da verdade tem o propósito de chegar a questão da *transcendência* como fio condutor para essência do fundamento. Essa *transcendência* é própria do *ser-aí humano*, isto é, ela é uma constituição fundamental e ocorre antes de qualquer comportamento (HEIDEGGER, 1999, p. 122).

Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe ‘espacialmente’, possui, entre outras possibilidades, também a de um ‘ultrapassar’ um espaço, uma barreira física ou um precipício. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-‘se’-no-espaço (HEIDEGGER, 1999, p. 122).

Essa existência e aquilo que é ultrapassado é unicamente o ente ele mesmo, isto é, cada ente pode ser ou já está desvelado para o *ser-aí*, conseqüentemente, nessa ultrapassagem o *ser-aí* vem ao encontro com ele mesmo. Mas a ultrapassagem também se refere ao ente que não é o *ser-aí*, pois é somente pelo ente privilegiado que temos a possibilidade de relacionar com os demais entes,

⁴² Neste capítulo será apresentada a interpretação que a tradição faz de Aristóteles, mas já é possível notar que, Heidegger defende o filósofo grego daqueles que o chamam de metafísico.

pois já estão previamente ultrapassados em direção de uma totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 123).

Não obstante, a *transcendência* está ligada à *totalidade*, de acordo com o filósofo, “nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência” (HEIDEGGER, 1999, p. 123, grifos do autor). Ou seja, *ser-no-mundo* é a constituição unitária entre *ser-aí* e mundo, não existe um separado do outro.⁴³

Mundo⁴⁴ decorre do *ser-aí* e a constituição essencial deste ente privilegiado encontra-se no mundo. Consequentemente, a *transcendência* faz parte do mundo como horizonte do ultrapassamento.

O filósofo alemão apresenta o mundo como *totalidade*, “Mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele” (HEIDEGGER, 1999, p. 135). A *totalidade* do mundo não são os entes que estão aí simplesmente dados, mas a partir do *ser-aí*, na *circunvisão*⁴⁵, é que ele se ocupa de um conjunto de entes de tal e tal maneira que, por conseguinte, mundo é essa possibilidade e esse ultrapassamento dos entes em relação ao *ser-aí*, pois mundo é colocado pelo ‘*ser-aí* diante de si mesmo’.

O *ser-aí* transcendente é o formador de mundo, em um sentido múltiplo, pois ele deixa acontecer o mundo em uma visão originária da qual ele mesmo faz parte. Este fazer parte, ou entrada no mundo, não é algo que ocorre com este ente, mas é algo que acontece “e este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende” (HEIDEGGER, 1999, p. 137). O ente com o caráter de *ser-no-mundo*

⁴³ Temos aqui, mais uma vez, o reforço da ideia – apresentada em 1927 - de uma coexistência entre o *ser-aí* e o mundo. “O ser-aí não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de, existir faticamente, mas, pelo contrário, somente pode ser como existente, isto é, como ser-aí, porque sua constituição essencial reside no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1999, p. 124-125).

⁴⁴ O objeto de nossa pesquisa não é traçar a história da palavra mundo, porém, cabe ressaltar que Heidegger faz isso da página 125 até a 134, em *Sobre a essência do fundamento*. Começando pela, filosofia antiga, com o conceito de *cosmos*, passando pelo período medieval e pelas traduções e interpretações dadas pelo cristianismo e as influências de Tomás de Aquino e Santo Agostinho. Por fim, ele se ocupa da interpretação kantiana.

⁴⁵ Introdução de um conceito da obra magna de 1927 que ajuda a compreender melhor a passagem e, consequentemente, aponta que Heidegger está aperfeiçoando uma problemática já tratada.

penetra no ente do interior do mundo e, por conseguinte, torna-se possível a este ente se revelar.

A partir desse texto, podemos tirar a seguinte conclusão: Heidegger apresenta mundo como *totalidade* e a *transcendência* do *ser-aí* que, ocorre a partir da possibilidade do ultrapassamento em relação aos entes no campo da *circunvisão*, por conseguinte, *ser-aí* é um formador de mundo, na qual, não é possível apontar para uma *visão de mundo*, pois o *ser-aí* acontece numa relação recíproca com o mundo.

2.3. A IMPORTÂNCIA DOS TEXTOS

Os dois textos apresentados mostram que, Heidegger dá continuidade às questões lançadas em seu projeto de 1927. O seu embate com a tradição torna-se ainda mais evidente quando ele faz regressos de como os problemas foram tratados e ao mesmo tempo aponta o caráter originário destes problemas, principalmente com a introdução do *ser-aí*.

Sobre o *ser-aí*, temos a introdução do *ser-aí humano* nestes dois textos. Não se tem nenhuma razão explícita, mas é possível apontar que tal mudança é uma complementação conceitual que, não modifica em nada o seu sentido e sua compreensão. O fato que, torna-se possível enunciar é, que tal mudança seja um aperfeiçoamento, uma transição não radical.

De acordo com Heidegger, “ente intitulado em meio ao ente, mantendo uma relação com o ente – existe, de mais a mais, de uma maneira tal que o ente sempre esteja revelado em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 135). Ou seja, o *ser-aí* que está introduzido no *humano* é a possibilidade de uma compreensão da *totalidade* que pode estar velada no *ser-aí*. Com isso, torna-se possível retirar uma primeira conclusão: Heidegger *ser-aí* tem o intuito de fugir das garras da tradição, mas ele surge do diálogo existente com a tradição.

Sobre a questão do mundo, o destaque é que não é possível apontar para uma *visão de mundo*, pois *ser-aí* acontece em si mesmo em uma relação recíproca

com o mundo, conseqüentemente, isso reforça a ideia de unicidade da questão e o distanciamento da tradição que lidou como sendo uma dicotomia.

Os dois textos abordados nos remetem a uma das últimas preleções desse período após *Ser e Tempo* e, por conseguinte, é no texto de 1929-1930 que Heidegger continua elaborando o conceito de *ser-aí humano* e do mundo como *totalidade*, mas sua grande relevância é o apontamento da raiz da metafísica da tradição, ou seja, o filósofo da Floresta Negra identifica a base de sustentação da metafísica na qual ele debate desde *Ser e Tempo*.

2.4. OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA: O FENÔMENO DO MUNDO E O RETORNO PARA O CERNE DA QUESTÃO METAFÍSICA

A presente preleção de 1929-1930 também faz parte do caminho que Heidegger fez para clarificar algumas questões de sua obra magna de 1927. Não obstante, o filósofo alemão faz referência a um texto anterior, *Sobre a essência do fundamento*, de 1929, em que ele tentou apresentar a história do termo *mundo*, mas o que foi apresentado lá precisava ser completado (HEIDEGGER, 2006, p. 228), e sua obra intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica* é a tentativa dessa complementação.

Outro ponto importante, já destacado desde o início, é a dubiedade do conceito de *mundo*, pois se o homem é parte do mundo, por conseguinte, ele é, ao mesmo tempo, senhor e servo do mundo. “Por mais rudimentar que possa ser esta diferença, ela aponta para uma dupla posição do homem em relação ao mundo – e simultaneamente para uma dubiedade no conceito de mundo mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 229). Este é o caminho que a tradição filosófica percorreu, traçado a partir de uma dubiedade entre *homem e mundo*.⁴⁶

⁴⁶ Tal dubiedade se rompe em *Ser e Tempo* e se fortalece no texto já apresentado de 1929.

2.4.1. Formador de Mundo, Pobre de Mundo e sem Mundo: Um Problema para Heidegger

Heidegger resgata uma problemática já apontada em *Ser e Tempo*, que é a questão do animal ser *sem-mundo* (*Weltlos*).⁴⁷ Nos textos escritos por Heidegger anteriormente, em nenhum momento o filósofo aponta para tal questão, porém agora, na preleção de 1929-1930, este problema é tratado longamente por um caminho bem espinhoso, pois alguns elementos de zoologia e de outras áreas do saber são explorados, no entanto, a intenção é de uma possível clarificação desta problemática tripla.

Em um primeiro momento, Heidegger diz que o animal é *pobre de mundo*⁴⁸, porém essa afirmação não se apresenta em um tom depreciativo, pois ser pobre, no sentido empregado no contexto pelo filósofo, significa ser privado, por conseguinte, o animal é privado de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 251-253). Acerca disso, ele apresenta um exemplo:

As abelhas, por exemplo, possuem suas colmeias, os favos, as flores das quais elas retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência [...] porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal (HEIDEGGER, 2006, p. 249).

Sobre a pobreza de mundo do animal, Heidegger nos diz que o animal não é desprovido de acesso ao mundo, pois ele tem o seu mundo e movimenta-se nele, mas este mundo não é ampliado ou muito menos é reduzido (2006, p. 256).

Logo depois, ele apresenta o outro enunciado, *homem formador de mundo*:

Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração, não apenas constantemente expansível em sua abrangência [...] mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração [...] daí a possibilidade de falarmos em expansibilidade do âmbito com o qual o homem se relaciona e em formação de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 249).

⁴⁷ Heidegger na obra de 1927 simplesmente diz que os entes do interior do mundo são *sem mundo*, utilizando a expressão *Weltlos*, na qual, engloba todos os entes sem nenhuma análise mais aprofundada, diferentemente dessa obra de 1929-1930, na qual, ele apresenta três níveis de entes.

⁴⁸ A primeira mudança com relação à *Ser e Tempo*, pois na obra de 1927, animal encontra-se como *sem mundo* (*Weltlos*).

Ao falar desse modo e perante este mundo, Heidegger já aponta, inicialmente, uma comparação entre a *pobreza de mundo* do animal em relação ao homem que é um *formador de mundo*, conseqüentemente, essa será a tônica do texto, tanto que a questão da ausência de mundo da pedra fica mais de lado e a comparação⁴⁹ torna-se o ponto central.

Sobre a ausência de mundo (da pedra), o filósofo da Floresta Negra não se prolonga muito, mas nos diz que “uma constituição tal da pedra, que ela não pode nem mesmo ser privada de algo do gênero do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 253). Ou seja, essa ausência de mundo da pedra é a ausência do acesso ao ente, pois o mundo é o ente que sempre a cada vez é acessível. “Mundo é o que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 253).

De qualquer forma, o filósofo alemão encontra-se em um percurso nebuloso e de difícil saída⁵⁰, pois se mundo é o ente em sua acessibilidade e a acessibilidade é característica fundamental do mundo, por conseguinte, o animal encontra-se ao lado do homem, pois ambos têm mundo. Mas se partimos para explicação da pobreza ser uma privação, isto é, um não-ter, o animal encontra-se ao lado da pedra. Portanto, ao mesmo tempo o animal tem mundo e não-tem mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 256).⁵¹

No intuito de pensar o problema supra descrito, demarcar a distinção e, ao mesmo tempo, comparar a *pobreza de mundo* com o *formador de mundo*, o filósofo da Floresta Negra apresenta o *ser-aí*, e a partir desse ente privilegiado torna-se

⁴⁹ A discussão da comparação do animal e do homem não é o foco do nosso texto, porém, alguns filósofos, partindo da preleção de 1929-1930 de Heidegger, entram no debate sobre este ponto. Como Derrida e Agamben. Mas com um maior rigor de crítica sobre Heidegger é Derrida em seu texto, *O animal que logo sou*: “de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde filosoficamente, enquanto tal, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem, jamais reconheci um protesto de princípio, e sobretudo um protesto conseqüente contra esse singular genérico, o animal” (DERRIDA, 2002, p. 76 – grifos do autor).

⁵⁰ A crítica de Derrida é que o animal é tratado *enquanto tal*, conseqüentemente, isso é o esquecimento do seu princípio, pois para o filósofo francês “não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existe ‘viveres’ cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade” (DERRIDA, 2002, p. 87).

⁵¹ “Em Heidegger não se trata de entender a oposição humano-animal como uma falha da metafísica, mas de perceber que nem a essência do ser humano nem a do animal são suficientemente pensadas nesse âmbito” (FERREIRA, 2011, p. 207). Essa questão da essência do humano é desdobrada em outro texto de Heidegger *Carta sobre o humanismo*, mas que para os nossos propósitos não será desenvolvido.

possível a *transposição*, pois o *ser-aí* coexiste, ele é um *ser-com* os outros (2006, p. 264). Heidegger dá um exemplo: os animais domésticos, eles vivem com nós, mas nós não vivemos com eles, ou seja, nós estamos com eles. “Este ser-com é de um tal modo que deixamos o animal se movimentar em nosso mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 270).

Mas existe no animal uma esfera da *transponibilidade*⁵² para seu interior, que é ele mesmo e, por conseguinte, ele não precisa ter o que chamamos de mundo, mas diferentemente da pedra, o animal tem a possibilidade dessa *transponibilidade*, só que ele não tem a possibilidade de se *transportar* de um homem para outro. “O animal possui algo e não possui algo: isto é, ele está privado de algo. Nós exprimimos assim: o animal é pobre de mundo, ele está por princípio privado de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 271).

Por se tratar de um tema extremamente amplo, Heidegger, mais uma vez retoma outro conceito já conhecido desde *Ser e Tempo*, a saber, o de *utensílio* ou coisas de uso que são desprovidas de mundo, porém, ao mesmo tempo, pertencem ao mundo.

Algo do gênero do utensílio (o que serve para transportar, o que serve para obrar e coisas do gênero [...]) só é o que é e como é enquanto *produzido* pelo homem. Nisto reside: uma tal produção do utensílio só é possível onde se tem por base o que chamamos de *formação de mundo* (HEIDEGGER, 2006, p. 274, grifos do autor).

Portanto, ao pensar a comparação da *pobreza de mundo* com o *formador de mundo*, o filósofo alemão delimita que uma tal produção do *utensílio* que está aí no mundo, só ocorre a partir do homem e, conseqüentemente, pode-se chamar isso de *formação de mundo*. Simples assim? Ao contrário, a *formação de mundo* é problemática.

O martelo é um *instrumento*, ele é algo para. Mas nem todo *utensílio* é um *instrumento*. Uma caneta, por exemplo, é algo que serve para escrever.

⁵² No texto original em alemão, *transponibilidade* encontra-se como *Versetztheit*. *Versetzen* é o verbo deslocar-se, que no texto encontra-se traduzido por *transportar-se*.

Em meio à produção do utensílio, o plano é previamente determinado através da serventia do utensílio. Através do ‘para quê’ previamente estabelecido [...] *todo utensílio só é o que é e como é em uma conexão. A conexão é determinada a cada vez através de uma totalidade conjuntural* (HEIDEGGER, 2006, p. 276, grifos nossos).

Na citação anterior encontra-se igualmente o que Heidegger diz em sua obra de 1927, a remissão só ocorre no todo conjuntural.

Por conseguinte, o filósofo da Floresta Negra apresenta o *utensílio* como aquele que tem a possibilidade de *servir para* e possui uma *prontidão para...*

A caneta em particular e todo utensílio em geral são, essencialmente, algo pronto; e isto diz, no caso da caneta, pronta para escrever. Ao utensílio pertence a prontidão neste sentido específico e definido. Enquanto utensílio, a caneta está pronta para escrever, mas ela não tem nenhuma aptidão para escrever (HEIDEGGER, 2006, p. 282-283).

No trecho supracitado, Heidegger nos diz que a caneta está-aí, pronta para escrever, mas ela mesma, a caneta, não tem aptidão para escrever, ela não está apta enquanto uma caneta para escrever. Por conseguinte, os *utensílios* em geral que estão aí no *mundo* se encontram dessa maneira, estão prontos para serem usados, mas eles, por si mesmos, não possuem nenhuma aptidão. Conseqüentemente, as possibilidades dos *utensílios para servir para...* são diversas.⁵³

O mesmo serve para o martelo, pois ele está pronto para martelar, mas “o ser-martelo *não é um ímpeto para martelar*, o martelo encontra-se fora de um possível martelar” (HEIDEGGER, 2006, p. 290, grifos do autor). Portanto, o *utensílio* faz parte da *totalidade conjuntural* e, conseqüentemente, quebra com a pergunta sobre *o que é tal objeto*, apontando, desse modo, indícios de seu distanciamento da tradição filosófica e o seu modo de questionar, pois os objetos em si não dizem nada, não possuem nenhuma função, eles fazem parte do todo *conjuntural*.

Sobre o animal, apresenta-se a questão da atividade *pulsional*⁵⁴ como uma forma de comportamento e isto é uma forma de privação de abertura, pois ele é

⁵³ Mais um desdobramento da questão dos *utensílios (instrumentos)* apresentado anteriormente em *Ser e Tempo*.

⁵⁴ Aquilo que desinibe o animal e a atividade *pulsional* é um comportamento (2006, p. 311). Heidegger tira isso a partir de exemplos de comportamentos dos animais: “Colocou-se a abelha

envolvido por tudo aquilo que cerca a sua *compulsividade* recíproca das *pulsões*, não obstante, este é um caráter fundamental do afastamento do animal.

O fato de a perturbação ser a essência da animalidade diz: o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes (HEIDEGGER, 2006, p. 318, grifos do autor).

Para ajudar na leitura desta densa argumentação heideggeriana, Reis afirma que os animais possuem abertura para algo, porém, ao mesmo tempo recusam uma *transposição* humana para o interior de sua abertura (2010, p. 432). “Conceito básico de vida animal, segundo o qual os organismos animais são perturbados por elementos que desinibem as pulsões exercidas nas aptidões orgânicas [...] A perturbação significa, portanto, uma privação na abertura para os entes” (REIS, 2010a, p. 432-433). Portanto, os animais possuem abertura, mesmo sendo no seu círculo de *desinibições*.

Heidegger ainda apresenta qual seria o elo que liga o animal ao meio ambiente, a saber, “o *envolver-se no círculo aberto para as desinibições*, pertence à essência mais intrínseca ao comportamento” (HEIDEGGER, 2006, p. 330, grifos do autor). Este *envolver-se no círculo* é a aptidão fundamental do animal.

O filósofo alemão resume em seis pontos os momentos estruturais da *perturbação*: *Privação*: na qual o animal apenas se comporta, ou seja, o animal não tem condições de perceber algo enquanto algo; *Absorção*: absorção está na atividade *pulsional*, isto é, o animal está aberto em relação a um outro, mas ele não compreende este outro enquanto ente, diferentemente do *ser-aí* humano, que se aproxima a partir da linguagem, pois assim há compreensão do ente; *Estar-presos*: “em meio à sua impulsividade, o animal sempre é a cada vez transposto pulsionalmente de uma maneira ou de outra” (HEIDEGGER, 2006, p. 331); *Abertura para um outro*: reside na perturbação e o animal traz consigo um círculo, no qual, ele

diante de um pequeno recipiente cheio de mel, de modo que a abelha não poderia sugar o mel presente de uma vez só [...] depois de um certo tempo, ela interrompe esta atividade pulsional de sucção, voa dali e deixa pra trás o mel restante ainda presente. Se quisermos esclarecer esta atividade pulsional de maneira correspondente, precisamos dizer: a abelha constata que ela não consegue dar conta de todo mel presente” (HEIDEGGER, 2006, p. 309-310). A atividade pulsional não é um direcionamento objetivo para as coisas a partir de um fato ou de uma constatação, mas um comportamento, conseqüentemente, a abelha não se direciona para uma flor, pois ela sabe da presença do mel, pelo contrário, este é o seu comportamento. (2006, p. 311).

pode ser afetado e, conseqüentemente, isto desinibe o *ser-apto a...* e impulsiona a *pulsão*; *Estrutura do círculo dada com a abertura*: este círculo não é fixo, mas é algo em que o animal se envolve durante toda sua vida, ele luta por este círculo e pelos deslocamentos *pulsionais* e este é um caráter essencial da vida, isto é, a manutenção de si próprio e da espécie⁵⁵.

Esta perturbação descrita é a condição de possibilidade do comportamento [...] toda e qualquer questão biológica concreta por um estar-apto do animal, e, com isto, por um determinado órgão e sua construção, precisa lançar a pergunta de volta até a unidade desta totalidade estrutural da perturbação animal (HEIDEGGER, 2006, p. 332).

Todos esses aspectos apontados pelo filósofo são uma elucidação, não definitiva, da essência da animalidade, porém ele afirma que “isto deve ser suficiente para que nos lembremos do caráter limitado do modo como colocamos a questão” (HEIDEGGER, 2006, p. 341). Mas por qual motivo é limitado? O filósofo alemão não caracteriza originariamente a questão da animalidade, sua tentativa é comparar o animal (*pobre de mundo*) com o *ser-aí* humano (*formador de mundo*).

O animal tem acesso a...; e, em verdade, ele tem um acesso a algo que é realmente. *Só nós*, porém, estamos em condições de experimentar e de ter manifesto este algo *enquanto ente*[...] mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal* (HEIDEGGER, 2006, p. 344, grifos do autor).

Ao mesmo tempo, Heidegger diz que a dificuldade do problema – da *pobreza de mundo* do animal – é o nosso “modo de questionamento [de] sempre impor a interpretação desta pobreza de mundo e deste envolvimento característico do animal no círculo a partir do pressuposto de que isto com o que ele se liga e o modo como se liga é um ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 326-327). Ou seja, ele afirma que o problema proposto se torna uma dificuldade pelo tipo de questão, uma questão de ligação ontológica de abertura para o animal. “Somos levados à tese de que a *essência da vida só é acessível no sentido de uma consideração desconstrutiva*; o que não significa que a vida seja menos valiosa ou esteja em nível inferior ao *ser-aí* humano” (HEIDEGGER, 2006, p. 327, grifos do autor).

⁵⁵ “Concebida agora em sua pertinência estrutural à essência da perturbação, à animalidade enquanto tal” (HEIDEGGER, 2006, p. 332).

É neste ponto que o comentador Róbson Ramos dos Reis crítica em Heidegger o modo como ele trata a questão, pois o modo como ele conduz toda a problemática sempre foi comparativo com o *ser-aí* e, por conseguinte, é algo provisório e inconclusivo, pois:

Os animais têm acesso a algo, são relacionais de modo próprio, mas aquilo com o que eles têm relações intencionais não é completamente compartilhado por nós. Há o oculto dos seres vivos. A despeito de se fazer no aberto, a existência humana está parcialmente fechada para o que são os organismos e a vida. Neste sentido, o abismo não é relativo a algum traço ontológico que os humanos teriam e a natureza viva não. Na falta da visualização completa do outro lado, o que se perde é a estabilidade de toda diferença (REIS, 2010b, p. 227-228).

O animal *pobre de mundo* se justifica pelo modo que Heidegger interpreta as relações do homem com o meio em que ele vive, ou seja, “com as restrições implicadas pela interpretação privativa, a abordagem ontológica da vida coloca-se numa situação hermenêutica altamente privilegiada” (REIS, 2010b, p. 229). O filósofo alemão privilegia o *mundo* dos seres humanos e deixa uma lacuna na explicação do *mundo* dos animais e dos organismos.

Soa estranho falar de privilégio na filosofia, mas aqui é o termo mais apropriado para elucidar a questão, pois ao pensar a *pobreza de mundo* dos animais (e dos organismos em geral), Heidegger está realizando uma comparação entre o *mundo* dos seres humanos e o *mundo* dos animais. Por conseguinte, realizar tal comparação é privilegiar o *mundo* dos seres humanos:

Dito de outra maneira, porque ele enuncia a estrutura ontológica da intencionalidade dos organismos vivos a partir do ponto de vista da intencionalidade da existência humana. Apenas em termos comparativos os animais podem ser ditos como pobres de mundo (REIS, 2010b, p. 231).⁵⁶

Heidegger intensifica um pouco mais a comparação entre o modo do animal e o modo do homem quando começa a identificar a questão do mundo, a essência do mundo, pertencendo à acessibilidade do ente enquanto tal, por conseguinte, o animal não pode ter mundo. Apesar de não possuir mundo, o animal tem *acesso a...* em seu comportamento *pulsional*. Heidegger, quando pretende falar da essência do mundo - “ao mundo pertence à abertura do ente enquanto tal, do ente *enquanto*

⁵⁶ Por fim, o comentador propõe a tese de não investigar o *mundo* dos animais de uma forma não comparativa, algo que Heidegger não realizou.

ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 351, grifos do autor) – deixa abertamente o modo com o qual lidou com a questão da *pobreza de mundo* em comparação com o *formador de mundo*.

Quando retoma a questão da essência do mundo, Heidegger tem o problema do *enquanto*, ou seja, o ente *enquanto* ente (algo *enquanto* algo) que está relacionado com o mundo.⁵⁷ Somente assim é possível experimentar este e aquele determinado ente, sendo que este experimentar ocorre no sentido de fazer experiências com ele.

Para Heidegger, são características importantes do mundo: “1) abertura do ente enquanto ente; 2) o *enquanto*; 3) a ligação com o ente enquanto o deixar e não-deixar-ser, o assumir uma atitude em *relação a...*, a postura e o caráter de si-próprio (ipseidade)” (HEIDEGGER, 2006, p. 352). Estes três caracteres são o fenômeno do mundo, por conseguinte, nada disso é encontrado na animalidade.

Este é o modo como Heidegger lida com a questão sobre o animal. Conseqüentemente, ele reforça a tese de que simplesmente comparou animal, o homem e os seus possíveis comportamentos que possibilitam o mundo, por conseguinte, o filósofo se preocupa com a *formação de mundo* dos entes, a cotidianidade e o *ser-aí*, todos estes são caracteres essenciais para questão da *formação de mundo*.

2.4.2. *Ser-Aí Humano* como Formador de Mundo

Este tópico tem uma grande importância no principal conceito apresentado no projeto heideggeriano em 1927, o *ser-aí*. Este conceito é apresentado agora como *ser-aí humano*. Por conseguinte, o intuito maior é apontar uma direção para tal mudança e, conseqüentemente, apresentar os desdobramentos do *formador de mundo*.⁵⁸

Primeiramente, Heidegger se questiona sobre o que significa a expressão *formação de mundo*. Logo em seguida, o filósofo alemão não inova na busca de sua resposta, isto é, ele parte do que já é conhecido e “onde quer que o mundo se dê, aí o ente está manifesto” (HEIDEGGER, 2006, p. 352). Ou seja, se temos mundo, o

⁵⁷ Isto, para o animal, encontra-se vedado. Por conseguinte, é possível notar como Heidegger pensa a questão comparando o modo animal e o modo do homem.

⁵⁸ Não necessariamente nesta ordem.

ente está aí manifesto. Mas este não é um ente qualquer, mais o *ser-aí* que essencialmente é um *ser-no-mundo* e relaciona-se com os entes que estão aí no mundo.

No ente mesmo há certos 'gêneros' *fundamentalmente diversos de entes*, que delineiam previamente os contextos [...] De início e na maioria das vezes, na *cotidianidade* de nosso ser-aí, deixamos muito mais o ente se aproximar de nós em uma estranha indistinção e ser um ente simplesmente dado [...] somos sensíveis à multiplicidade de conteúdos do ente que nos envolve, nunca estamos satisfeitos com as mudanças e somos ávidos por novidades e por alteridade (HEIDEGGER, 2006, p. 352-353, grifos do autor).

Esse é o caráter essencial do ente enquanto simplesmente dado e nesse sentido mais amplo é que encontra-se na *cotidianidade* do *ser-aí*, por conseguinte, “é o fato de o ente poder ser manifesto nesta homogeneidade nivelada dos entes simplesmente dados que dá à *cotidianidade* do homem a própria segurança, firmeza e automaticidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 353). O *cotidiano* se encontra nesta facilidade da passagem de um ente para outro. Por exemplo, pegamos o ônibus, cumprimentamos o motorista, assobiamos para o cachorro, ou seja, nós lidamos com os homens, os animais e com os meios de transporte, “tudo a partir da homogeneidade do ente simplesmente dado. Estes são caracteres do *ser-aí* cotidiano, que a filosofia até aqui negligenciou” (HEIDEGGER, 2006, p. 353). Essas relações são óbvias, mas são a elevação de uma atitude em relação ao ente, vista como uma relação fundamental desenraizada⁵⁹.

As relações fundamentais do *ser-aí humano* com os entes, às quais ele mesmo pertence, só podem ser percebidas a partir da *cotidianidade*, pois o ente pertence ao *mundo* no momento em que ele é acessível e o ente viabiliza algo deste gênero. “Isto implica que, de antemão, o ente não está manifesto, está *fechado e velado*” (HEIDEGGER, 2006, p. 358, grifos do autor). O ente se torna acessível na sua abertura.

“A *pergunta sobre a formação de mundo* é a pergunta sobre o homem, que nós mesmos somos. Com isto, ela é a pergunta *sobre nós mesmos*; e, em verdade, sobre como as coisas estão em relação a nós” (HEIDEGGER, 2006, p. 361, grifos do autor). No entanto, quem nos coloca diante do ente na *totalidade* é o *ser-aí*.

⁵⁹ Será talvez Heidegger criticando o fundamento da metafísica, a *substância* última das coisas?

A formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento deste acontecimento, um homem pode existir [...] e isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* no homem é formador de mundo [...] o *ser-aí* no homem *forma* o mundo: 1. Ele o instala; 2. Ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. Ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve (HEIDEGGER, 2006, p. 366).

É possível, então, apontar alguns conceitos ingênuos sobre o *mundo*, como por exemplo, aquele que diz simplesmente sobre o ente ou sobre como vive o animal, partindo da caracterização do mundo a partir do homem como acessibilidade do ente, mas isso nos remete a um problema, pois se o mundo for caracterizado dessa forma, é possível afirmar que o animal possui mundo, a saber, ele tem acesso a algo que nós, como homens, experimentamos como ente. Sim, o animal tem acesso a algo, mas não ao ente enquanto tal.

Daí resulta que o mundo significa propriamente *acessibilidade do ente enquanto tal*. Esta acessibilidade funda-se, contudo, em uma *abertura do ente enquanto tal* [...] esta abertura não é nenhuma abertura de um tipo arbitrário qualquer, mas a *abertura do ente na totalidade enquanto tal* (HEIDEGGER, 2006, p. 364, grifos do autor).

O autor de *Ser e Tempo* cava de uma vez a questão do mundo, ou seja, mundo é a acessibilidade do ente enquanto tal, mas quem tem tal possibilidade? O *ser-aí humano*, por conseguinte, a implementação do *homem* torna-se necessária para comparação feita pelo filósofo alemão.

Heidegger aponta de que modo deve-se pesquisar a questão do homem:

[...] nós não temos de demonstrar simplesmente de maneira teórica a falsidade desta reflexão, mas se carece, sim, de sua eliminação enquanto enraizada [...] esta eliminação seja compreendida de um modo tal que a ausência de raízes se torne apavorante (HEIDEGGER, 2006, p. 360).

O apavoramento ocorre com o fim das raízes nas quais a tradição está firmada, conseqüentemente, eis um dos intuitos do filósofo, distanciar-se.⁶⁰ Por conseguinte, Heidegger procura trilhar um caminho diferente daquele que a tradição fez, e esse caminho, apesar da mudança no conceito – isto é, a complementação do conceito para *ser-aí humano* - ainda continua sendo o *ser-aí*.

⁶⁰ E o nosso, é apontar qual é essa raiz do qual pretende se distanciar.

Mas outra questão pode vir à tona: por que homem (ou *humano*) não nos remete àquilo que a tradição já fez? Uma possível explicação para mudança deste conceito é o modo da abordagem da investigação sobre o *mundo* que o filósofo realiza no presente texto, ou seja, a partir da comparação da *pobreza de mundo* (do animal) e do *formador de mundo* (o homem). O *ser-aí* simplesmente não poderia ser comparado ao animal, foi preciso aperfeiçoar o conceito originário de *Ser e Tempo* para se adequar a questão proposta. Com isso, Heidegger, mesmo buscando uma forma originária de pensar, continua nas garras da tradição, pois ainda está filosofando em cima de conceitos.

Retomando as críticas já apontadas por Reis, e os desdobramentos do próprio filósofo em seu texto, alegando ser o homem o *formador de mundo* - pois ele possibilita o acesso ao ente enquanto tal - torna-se plausível conduzir a leitura da questão do mundo como a comparação do *ser-aí humano* ao animal, não obstante, este pode ter sido o motivo pelo qual o filósofo alemão aperfeiçoou o principal conceito de seu projeto ousado iniciado em 1927.

2.4.3. Identificação da Metafísica a Partir do Problema do Mundo

Tudo o que foi apresentado até o presente momento na preleção de 1929-1930 faz parte do desenvolvimento do problema do mundo. Não obstante, Heidegger identifica mais um problema, a saber, o problema da metafísica. E a resposta não se encontra em *Ser e Tempo*, mas na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica*. E a importância dessa identificação é que ela pode ser a ligação com a grande obra de 1927, isto é, a partir de um texto posterior, o regresso para o centro da história da filosofia e, conseqüentemente, apontando para o cerne da metafísica, toda essa questão sobre o fenômeno do mundo pode ser uma resposta e a tentativa de ruptura com a metafísica da tradição.

Portanto, esse texto de 1929-1930, Heidegger apresenta argumentos para que esse retorno possa ser feito na filosofia clássica, isto é, ao gregos, mais especificamente para Aristóteles.

Por conseguinte, antes da identificação da raiz metafísica, o filósofo da Floresta Negra desenvolve um dos enunciados, já apresentado aqui, do ente na totalidade *enquanto* tal. Em um primeiro momento, Heidegger apresenta o *enquanto* na forma de uma expressão linguística, por exemplo, ao falar do *enquanto* sempre se pensa algo junto, *a enquanto b*, o ente *enquanto* tal.

No ‘enquanto’ reside uma ligação, e, com isto, *dois elementos de ligação*. Estes elementos não são apenas dois elementos, mas um é o primeiro e o outro é o segundo. Todavia, *esta junção* da ligação e dos elementos da ligação não está pairando livremente (HEIDEGGER, 2006, p. 369, grifos do autor).

A função do *enquanto* ocorre se o ente já estiver previamente dado e, por conseguinte, este ente torna-se expresso e constitui-se deste ou daquele modo. “Um *a* que é *b* está previamente dado: este ser-*b* do *a* é realçado expressamente no interior do ‘enquanto’” (HEIDEGGER, 2006, p. 369). Desta forma, o *enquanto* se apresenta numa simples proposição, *a é b*, ou seja, *a* é compreendido enquanto *b*. Não obstante, o *enquanto*, nessa estrutura, faz parte de uma proposição enunciativa simples, da qual se diz se é verdadeira ou falsa.

Uma proposição verdadeira corresponde ao que expressa, “isto é, quando nos presta informações através desta correspondência enunciativa sobre o que e sobre como a coisa é” (HEIDEGGER, 2006, p. 369). Ou seja, ela torna as coisas evidentes, por conseguinte, a proposição verdadeira contém uma abertura da coisa, isto é, a proposição que torna manifesto, o *enquanto* encontra-se lá.

A reconstrução do argumento heideggeriano apresenta três pontos principais, i) O *enquanto* liga dois elementos; ii) Sua proposição simples: *a é b*; iii) Com essa proposição enunciativa simples, diz-se se é verdadeira ou falsa. Não obstante, toda essa argumentação aparenta estar bem amarrada, algo que faz sentido, ou seja, algo que está por trás que a sustenta.

Mas é exatamente nesse ponto que o filósofo alemão argumenta que o problema do mundo é um problema da metafísica. “A pergunta pela essência do mundo é uma pergunta metafísica. O problema do mundo enquanto problema fundamental da metafísica é trazido para o interior da lógica. A lógica é, conseqüentemente, a própria base da metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 370). Mas

que metafísica é essa que se fundamenta pela lógica? Heidegger diz que a conexão entre a metafísica e a lógica está inserida na filosofia desde sempre.

E de fato [...] esta conexão é a base e o veio primordial de toda a metafísica ocidental, assim como de seus questionamentos, uma vez que a lógica, seguindo o fio condutor do *lóγος* e de sua verdade, prescreve o modelo de discussão de todos os problemas metafísicos, isto é, de todos os problemas que envolvem a pergunta pelo ser (HEIDEGGER, 2006, p 370).

Lógica e metafísica são a conexão da metafísica ocidental, conseqüentemente, as discussões decorrentes são discussões metafísicas. Heidegger faz duras afirmações e o próximo passo, é apontar para o cerne, a fonte dessa metafísica e, conseqüentemente, entender essa conexão entre lógica e metafísica e, ao mesmo tempo, em qual período da história da filosofia.

O filósofo da Floresta Negra afirma que, sem pensar a origem, já sempre designamos como categorias os elementos do ser e, conseqüentemente, transformamos em problema da metafísica. As determinações do ser tomadas como categorias, também dizem respeito ao ente, pois “dominam muito mais toda e qualquer assunção de uma atitude explicativa e interpretativa em relação ao ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 370). Tudo isso, encontra-se cristalizado na relação entre a lógica e a metafísica, algo que para a tradição se tornou óbvio, pois a tradição está inserida e não se preocupa.

“O que acabamos de caracterizar como a base da metafísica e como sua orientação pela verdade da proposição é mesmo necessário segundo certo aspecto. De qualquer modo, porém, esta base e esta orientação *não são originárias*” (HEIDEGGER, 2006, p. 372, grifo do autor). O autor de *Ser e Tempo* critica veementemente a base da metafísica, pois este caráter não originário da questão é que manteve distante toda tradição do problema correto.

Heidegger não deixa de lado a questão sobre o discurso, ele argumenta que, a lógica é em si a proposição enunciativa e, conseqüentemente, ela é uma forma proposicional: “Esta forma proposicional determinou decisivamente a doutrina do discurso em geral” (HEIDEGGER, 2006, p. 387). Isto é, o discurso lógico sobre o mundo que torna tudo “bonito” e que todo enunciado se sustenta.

A interpretação do *enquanto* é decorrente do discurso lógico da metafísica, isto é, decorrente da proposição enunciativa. “Esta proposição enunciativa é em verdade uma construção necessária no interior do discurso humano, e, em especial, do discurso da cotidianidade, da atitude cotidiana do ser-aí em relação ao ente simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2006, p. 389). Ela é uma construção que seduz e ao mesmo tempo abriga todos os riscos do entendimento vulgar, não obstante, ela não é uma forma originária, mas a proposição enunciativa pertence à essência do discurso cotidiano, por conseguinte, só assim é possível compreender o sentido da proposição⁶¹ por algo totalmente diverso, isto é, a sua própria possibilidade interna.⁶²

A partir disso, torna-se necessário, agora, apresentar qual é a raiz dessa tradição metafísica, e o que significa apresentar a raiz da tradição? São as más interpretações dos filósofos antigos (os gregos)⁶³ e as reapropriações inadequadas de vários conceitos que culminam na metafísica da tradição.

2.4.4. A Identificação da Raiz Metafísica da Tradição

Ao iniciar os questionamentos sobre a metafísica, Heidegger nos diz o seguinte: “Lançaremos apenas um rápido olhar sobre aquele estágio do filosofar antigo, no qual este alcança o seu ponto mais elevado” (HEIDEGGER, 2006, p. 43). E a sua intenção é: “dissipar radicalmente esta representação da metafísica como uma disciplina fixa” (HEIDEGGER, 2006, p. 33). Por conseguinte, a metafísica é tratada como a pergunta que está no cerne do conceito e uma dessas questões⁶⁴, a saber, *é o que é o mundo?*

⁶¹ Neste parágrafo é possível identificar dois pontos importantes na conceituação heideggeriana: o primeiro é a questão da *destruição*, ou seja, Heidegger caracteriza o *enquanto* como um discurso lógico que a tradição utiliza, mas ele é necessário para cotidianidade, nessa relação do ente do interior do mundo, desse modo, o *enquanto* necessita de um trato originário. É aí que o segundo ponto aparece, a saber, a relação ôntico-ontológica possibilita essa proximidade necessária do *ser-aí* com os entes intramundanos em sua cotidianidade.

⁶² Este é um caminho proposto por Heidegger, ou seja, “de tornar visíveis aquelas ligações, no interior das quais a proposição enquanto tal já se movimenta e repousa” (2006, p. 390), no entanto, isso não será desenvolvido neste trabalho.

⁶³ Em especial Aristóteles, não obstante, é das más interpretações deste filósofo que a metafísica “surge”.

⁶⁴ Desde o início do texto, o filósofo levanta três questões: a que faz parte do nosso problema, *o que é o mundo?* E as outras duas são: *o que é a finitude?* *O que é a singularização?*

Portanto, o primeiro ponto importante é a retomada da problemática do mundo. É a partir desse retorno que o filósofo alemão encontra o problema da metafísica. Ao tratar da etimologia da palavra metafísica, ele já apresenta uma caracterização, ou seja, aponta o início da metafísica a partir da essência do ente como tal, o seu ser, algo característico de toda tradição posterior de Aristóteles, que é o que sempre se diz sobre a essência de alguma coisa. “O filosofar próprio é para *Aristóteles* este duplo perguntar [...] pelo ente em geral (pelo ser) e pelo próprio ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Outro ponto importante é a retomada histórica da palavra metafísica, isto é, a palavra *metaphysica*, que está no vocabulário latino, representa uma grande mudança na concepção original dessa palavra, por conseguinte, metafísica se tornou título para designar aquele tipo de conhecimento que se encontra além do sensível. “Esta transformação do título não é de modo algum algo secundário. Com ela decide-se algo essencial: *o destino da filosofia propriamente dita no Ocidente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 52, grifos do autor), isto é, a questão da *substancialidade*.

O filósofo alemão diz que a palavra *Μετα* significa por *detrás, em seguida a*, e foi a partir dessa primeira significação que surgiu o termo latino *metaphysica* (HEIDEGGER, 2006, p. 51). Porém, esse termo grego possui outra significação, “quando vou atrás de uma coisa e a persigo, me movimento simultaneamente saindo de uma coisa e indo para uma outra. Isto é: mudo de algum modo radicalmente de direção” (HEIDEGGER, 2006, p. 52). Essa é a justificativa de Heidegger para mudança de significação para o termo latino, pois o termo grego *metafísica* possui o significado de se lançar para fora, de se direcionar para um outro caminho. Ou seja, de um conceito essencial na filosofia grega, *metafísica* se tornou simplesmente um conteúdo escolar (HEIDEGGER, 2006, p. 53).

Heidegger critica o modo como, hoje em dia, a palavra metafísica, quando utilizada, sempre é apresentada em um tom de profundidade, mistério, aquilo que não é acessível ou que está além da experiência. Desse modo, o conceito tradicional de metafísica é extrínseco; em segundo lugar, é um conceito confuso, pois todos aqueles que se apropriam do conceito grego não apresentam uma luz para questão e, por fim, temos uma falta de problematidade.

Por conseguinte, Heidegger interpreta a outra parte da palavra *metafísica*, a saber, o termo *physis*:

Os acontecimentos que o homem experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento natural especificamente biológico, eles pertencem muito mais a vigência universal do ente, que concebe conjuntamente em si o destino humano e sua história (HEIDEGGER, 2006, p. 35-36).

Por conseguinte, *physis* é questionável dos mais variados modos possíveis, “o que é o movimento, o lugar, o tempo, o que é o vazio, no qual o que está em movimento se movimenta, o que é na totalidade este ente que movimenta a si mesmo e o que é o primeiro motor” (HEIDEGGER, 2006, p. 44). Toda essa ciência da *physis* se orienta para a pergunta do *primeiro motor*, que mesmo sem nenhuma conexão religiosa, remete-se ao divino, clama pelo divino. “Portanto, pergunta-se pelo ente na totalidade e, por fim, pelo divino [...] ou como diríamos hoje, mesmo que de maneira imprecisa, sobre a filosofia da natureza” (HEIDEGGER, 2006, p. 44). Desse modo, Heidegger retorna até Aristóteles, apresenta uma rápida noção sobre sua ciência e sobre a filosofia da natureza, aquela que se questiona pelo ente na totalidade, isto é, a pergunta pelo *primeiro motor*.

Não obstante, a pergunta pelo *primeiro motor* é a referência, a partir das más interpretações, da perda da originalidade do pensar grego. Com isso, vem a ser o enunciado da metafísica ocidental, ou seja, a tradição se apropria das más interpretações dos conceitos aristotélicos, de sua lógica e, assim, dizem e apresentam o *mundo* a partir de proposições que são verdadeiras *ou* falsas. Pensando especificamente sobre a questão do *primeiro motor*, o retorno ao livro IV da *Metafísica* de Aristóteles torna-se fundamental para compreender essa interpretação, pois o ente se movimenta, mas a pergunta originária sempre a cada vez retorna ao *primeiro motor* (HEIDEGGER, 2006, p. 46), definindo aquilo que é, apontando a *substância* última.

O filósofo da Floresta Negra, por conseguinte, procura, inicialmente, uma legitimidade para utilizar a palavra metafísica a partir de uma orientação na história da própria palavra. “Essa orientação reconduz-nos para o interior da filosofia antiga e fornece-nos ao mesmo tempo a possibilidade de vislumbrar os primórdios da própria

filosofia ocidental na tradição em que nos encontramos” (HEIDEGGER, 2006, p. 45)⁶⁵. Consequentemente, o filósofo alemão aponta que, a tradição em que estamos remete-se à filosofia grega e que, a partir das más interpretações feitas de Aristóteles foi que ele tornou-se o pai da metafísica da filosofia ocidental, pois segundo Heidegger, o modo como o Estagirita lida com as questões, isto é, o seu desenvolvimento, alcança o ponto mais elevado e ao mesmo tempo, o seu declínio (HEIDEGGER, 2006, p. 47).

Desse modo, Aristóteles é um dos filósofos reinterpretado pela tradição, na qual, nem sempre essas reinterpretações são o que realmente o filósofo grego pretendia, pois não se mantém a experiência do pensamento grego e, assim, culmina numa má incorporação de seus escritos. Por conseguinte, o próximo passo é apresentar o Livro IV da *Metafísica* aristotélica, segundo a interpretação da tradição e elucidar o enunciado sobre o *motor imóvel*, este que é o enunciado metafísico da tradição e que fixa de vez, a questão da *substância*.

2.5. O ARISTÓTELES DA TRADIÇÃO

A partir do que foi dito acima, Heidegger identifica qual seria a raiz da metafísica, o enunciado sobre o *motor imóvel*. Nosso intuito é explorar Aristóteles, pois, a partir de seus escritos, a tradição filosófica sofreu grandes influências.

Portanto, antes de apresentar o Aristóteles de Heidegger, isto é, as interpretações heideggerianas sobre as teses aristotélicas e a tentativa de se distanciar da *substancialidade*, a partir das interpretações da tradição, torna-se importante introduzir, primeiro, o Aristóteles da tradição, ou seja, o modo como o Estagirita foi interpretado e apresentado pela filosofia ocidental.

Sendo assim, o Livro IV da *Metafísica* será o escopo de nossa apresentação, por conseguinte, o problema do silogismo lógico e o axioma do princípio de não contradição, influenciam no modo de conhecer o mundo e culmina na questão metafísica, isto é, a *substância* última das coisas.

⁶⁵ A citação representa uma primeira justificativa de que Heidegger não se apropria especificamente de Aristóteles, mas do interior da cultura grega.

2.5.1. Interpretação do Livro IV da Metafísica: Noção da *Substância* Última

O livro IV da *Metafísica* pode ser entendido a partir das duas últimas linhas: “De fato, existe algo que sempre move o que está em movimento, e o primeiro movente é, por si, imóvel” (ARISTÓTELES, 2005c, 1012b, 29-30). Eis aqui, o enunciado⁶⁶ que a tradição tomou posse e, por conseguinte, disseminou como sendo a *substância* última das coisas. Não obstante, é a partir desse enunciado que o Livro IV será interpretado.

Aristóteles dialoga contra o modo de pensar de seus antecessores⁶⁷, para os quais o ser é dito em múltiplos significados, já para o filósofo grego, o ser sempre possui referência a uma unidade, um único princípio. “Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância” (ARISTÓTELES, 2005c, 1003b, 18). Aristóteles apresenta a noção de unidade das coisas, ou seja, a *substância* de cada objeto.

Para Berti, Aristóteles estava debatendo com Platão a questão de ser e não-ser, isto é, o ser e os seus possíveis sentidos. Não obstante, Aristóteles, na citação elementar sobre a metafísica da tradição, em que diz que existe um motor que move as coisas, mas ele mesmo é imóvel, apresenta uma *substância*, que é o seu ponto de referência. “Seu primado se configura, acima de tudo, como prioridade ontológica, ou ‘natural’, no sentido de que o ser da substância é a condição do ser de todas as outras categorias” (BERTI, 2010b, p. 78). Ou seja, tudo está em torno da *substância*.

Para Suzanne Mansion, a *substância* é a oposição ao *vir-a-ser*, pois ela é o elemento da realidade. A *substância*, portanto, é o que não se diz de outro sujeito, mas se refere a todos os predicados, ou seja, é o sujeito último e não se deriva de nenhum outro (2005, p. 78).

O Estagirita é contra a ideia do ser poder ser e não-ser ao mesmo tempo, por conseguinte, parte para explicação de seu axioma, o princípio de não contradição,

⁶⁶ Para nós, esse é o enunciado elementar.

⁶⁷ Na passagem 1004b, 29-31, Aristóteles apresenta como os filósofos de sua época pensavam a questão sobre o ser e aponta que quase todos estão de acordo que os seres e a *substância* são constituídos pelos contrários.

que põe fim à questão do movimento das coisas, não obstante, a tradição filosófica pauta-se nesse axioma e delimita o seu modo de pensar.

2.5.2. O Princípio de não Contradição

O estudo dos axiomas relaciona-se ao estudo daquilo que é universal, e a *substância* primeira se encaixa nesse tipo de estudo (ARISTÓTELES, 2005c, 1005a, 33-35). “Portanto, é evidente que a tarefa do filósofo e de quem especula sobre a totalidade da substância e sobre sua natureza, consiste em investigar também os princípios dos silogismos” (ARISTÓTELES, 2005c, 1005b, 5-7). Para Berti, o erro daqueles que discutiram os problemas antes de Aristóteles foi o de não possuírem a noção de *substância* (2010a, p. 337). Portanto, a *substância* tem sua sustentação nos silogismos, isto é, possui um princípio seguro, aquele sobre o qual é impossível errar.

Aristóteles apresenta esse princípio: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2005c, 1005b, 18-20). O filósofo grego fixa o princípio de todos os outros axiomas, a saber, o princípio da não contradição. Não obstante, ao apresentar a noção de *substância* última, necessariamente afirma-se o axioma do princípio de não contradição, razão pela qual, ele é o princípio seguro.

Ademais, é nessa passagem que a tradição filosófica fundamenta sua metafísica como *substância* última, aquilo que é, aquilo que permanece. E o texto de Aristóteles é a ferramenta de fundamentação desse pensamento, pois em 1006b, 9-10, quando ele diz que, “de fato, não se pode pensar nada se não se pensa em algo determinado” (ARISTÓTELES, 2005c), ou seja, se pensa na *substância* das coisas. Aqueles que pensam que uma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo, não pensam na *substância* última das coisas (ARISTÓTELES, 2005c, 1007a, 21); e o que sustenta esta metafísica (ou modo de pensar) é o princípio de não contradição.

Alguns comentadores são contra estas afirmações de Aristóteles. Para Lukasiewicz, por exemplo, o princípio de não contradição é tomado como lógico-ontológico: “para Aristóteles, a formulação lógica é logicamente de mesmo valor que

(equivalente) a ontológica” (LUKASIEWICZ, 2005, p. 4), portanto, são representações de fatos objetivos. Mas para esse comentador, isto torna o princípio de não contradição indemonstrável, pois ele é insuficiente, já foi criado para um número limitado de objetos, ou seja, somente para *substância* das coisas (LUKASIEWICZ, 2005, p. 12).

O problema em Lukasiewicz, é que ele quer demonstrar o princípio da não contradição e justifica que a lei da não contradição não é perceptível⁶⁸ e que o mundo está numa mudança contínua e as contradições sempre vão continuar (LUKASIEWICZ, 2005, p. 21). Porém, ele afirma que, o princípio de não contradição é um princípio metafísico (LUKASIEWICZ, 2005, p. 16), e sim, neste ponto ele está correto. Com o fim da *substância*, a lei da não contradição não faz nenhum sentido, mas o texto de Aristóteles torna explícito nos últimos parágrafos do livro IV (supracitados), que sua base filosófica para encarar o mundo é a partir da *substância* e, portanto, o princípio da não contradição é o ponto chave para o desenvolvimento de sua teoria, da qual, a tradição tomou posse.

Aristóteles torna tangível o seu ponto de vista sobre como podemos dizer a verdade, ou seja, ele afirma que, se toda realidade está em movimento, não é possível dizer nada de verdadeiro. No entanto, o filósofo grego assegura que é dever de todos mostrar, para aqueles que acreditam no movimento, que existe uma realidade imóvel, e convencer a todos eles sobre tal permanência (ARISTÓTELES, 2005c, 1010a, 7-10).

2.5.3. A Justificativa Lógica

Aristóteles, em 1008a, 34-35, diz que, quando se estabelece que algo é verdadeiro, a negação é falsa, e quando a negação é verdadeira, a afirmação é falsa, mas nunca é possível afirmar e negar a mesma coisa. Só é possível falar em uma realidade, quando ela é determinada (ARISTÓTELES, 2005c, 1007b, 25-26). Por conseguinte, só se pode fixar a verdade das coisas quando se diz que elas são de um só e mesmo modo, ou seja, somente quando algo permanece

⁶⁸ Aristóteles **afirma** que em certas coisas não existem razão e é inútil buscar uma demonstração (ARISTÓTELES, 2005c, 1011a, 10), com isso o filósofo grego pode seguir com o princípio da não contradição, ou seja, não é possível apresentar uma demonstração deste princípio, pois ele é o princípio de uma demonstração e, por tal motivo, não pode ser demonstrado.

(ARISTÓTELES, 2005c, 1008b, 25-27). Este princípio também só é fixo por causa da justificativa do axioma do princípio de não contradição, que sustenta argumentação aristotélica.

É possível notar que existe uma lógica por trás de todo argumento aristotélico, isto é, uma predicação lógica para dizer sobre o mundo. Portanto, é de suma importância apresentar o silogismo aristotélico, que está contido nos textos de lógica⁶⁹ do filósofo.

2.5.4. Silogismo Lógico

Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles afirma que só se obtém conhecimento a partir de premissas que sejam verdadeiras (ARISTÓTELES, 2005b, 71b 1), ou seja, a partir de um silogismo que seja válido. Mas, o intuito desse livro são as demonstrações e os desdobramentos do silogismo (ARISTÓTELES, 2005b, 25b, 30). Portanto, as atenções ficam para o outro livro, *Analíticos Anteriores*, o qual apresenta estrutura básica de um silogismo.

Neste livro, o Estagirita descreve o que é seu silogismo, definindo primeiramente o que é uma premissa, que, a saber, é uma oração que afirma ou nega alguma coisa de algum sujeito (ARISTÓTELES, 2005a, 24a, 15), que pode ser universal ou particular. E a conclusão de um silogismo ocorre quando um predicado se aplica ou não a algum sujeito (ARISTÓTELES 2005a, 24a, 25). Abaixo a estrutura do silogismo:

Todo homem é mortal (premissa maior);

Roberto é homem (premissa menor);

Logo, Roberto é mortal (conclusão).

Vale ressaltar que nosso intuito não é esmiuçar todas formas do silogismo aristotélico, mas apresentar como o silogismo é uma forma da lógica predicativa de conhecer o mundo, portanto, vamos apresentar a predicação lógica.

⁶⁹ Analíticos Anteriores e Posteriores.

2.5.5. Predicação Lógica

A predicação lógica não está explicitamente apresentada nos textos de Aristóteles, desse modo, com o apoio dos comentadores torna-se mais claro para demonstrar como a predicação lógica, que envolve o silogismo, é uma forma de conhecer o mundo e, por conseguinte, fixar a *substância* como conhecimento último.

Mas como enunciamos o mundo a partir do princípio de não contradição? Para Angioni, o princípio de não contradição é de suma importância para descrever o mundo, pois, sem ela, não teríamos uma comunicação consistente (ANGIONI, 2006, p. 46). Isso se torna uma necessidade lógica, “a conclusão é decorrência necessária das premissas” (ANGIONI, 2006, p. 63). Ou seja, ao concluir que x é um animal bípede, ele não pode não ser um animal bípede, é necessário que x seja um animal bípede. Dessa maneira, o princípio de não contradição entra em vigor, pois ao afirmar que x é bípede, x não pode, ao mesmo tempo, não ser bípede.

Portanto, o argumento de Aristóteles é que a semântica da predicação já pressupõe o princípio de não contradição. “Aristóteles parece retomar em bases mais fortes o princípio de que há predicados que significam uma só coisa” (ANGIONI, 2006, p. 67), e cada enunciado define algo no mundo, sempre com a noção de *substância*.

E o que é a predicação lógica? É o enunciado que possui a forma *S é P* ou alguma forma que seja redutível a ela, onde se tem a pretensão de registrar esses fatos como verdade (ANGIONI, 2006, p. 17).⁷⁰

Acerca da estrutura da predicação, existem dois termos básicos: o sujeito e o predicado. Por fim, há também o operador copulativo (ANGIONI, 2006, p. 18). O sujeito é o assunto do qual se pretende falar e o predicado é aquilo que se propõe sobre o assunto já introduzido pelo termo sujeito⁷¹ (ANGIONI, 2006, p. 19).

⁷⁰ Para David Ross (1987), a noção de substância ocorre a partir da existência, isto é, não se tem uma pretensão de verdade. Bem, isso não parece ser uma interpretação muito coerente com o que foi apresentado até o momento, pois, a existência não é uma prioridade suficiente para primazia ontológica da *substância*.

⁷¹ Nos *Analíticos Anteriores*, o Estagirista apresenta que quando não se tem um silogismo, por conseguinte não é possível afirmar nada sobre o mundo, pois o termo médio não se aplica a nada, a nenhuma das premissas. O termo médio, “é o mesmo dizer que um termo está contido

O operador copulativo: *é*, e apresenta uma composição entre o sujeito e o predicado e, por outro lado, ele pode ser negativo, *não é*, por conseguinte, ocorre uma separação entre o sujeito e o predicado. Os “enunciados que se caracterizam pela pretensão de verdade” (ANGIONI, 2006, p. 20), ou seja, o enunciado pretende mostrar um estado de coisas, uma situação dada no mundo e, se está objetivamente no mundo⁷², ela é verdadeira, caso contrário, é falsa.

É possível agora, apontar que, o filósofo grego apresenta o mundo a partir de enunciados⁷³. Partindo desta pretensão de apresentar um estado de coisas do mundo como enunciados, Aristóteles apresenta sua ontologia a partir da teoria da predicação, pois envolve uma teoria semântica declarativa que se reporta objetivamente ao mundo.

A teoria da predicação é uma teoria a respeito das correlações entre, de um lado, as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-linguísticas pelas quais pretendemos constatá-las e remeter a elas (ANGIONI, 2006, p. 20).

A lógica assume esse papel, de que dois predicados podem ser verdadeiramente atribuídos a um sujeito (ANGIONI, 2010, p. 78), ou seja, o predicado significa de algo uno, e isto indica que o sujeito recebe a denominação expressa no predicado.

Para elucidar toda esta concepção até aqui apresentada, retornamos ao livro IV, no qual Aristóteles reitera que de um mesmo objeto não podemos falar que é e não é ao mesmo tempo, sendo estas afirmações contraditórias, ambas não podem ser verdadeiras concomitantemente (ARISTÓTELES, 2005c, 1011b, 14) e, por conseguinte, delas não é possível afirmar nada de verdadeiro. Portanto, de um mesmo objeto só é admissível negá-lo ou afirma-lo.

Portanto, partindo do enunciado elementar já apresentado, só é possível afirmar verdade sobre as coisas (e sobre o mundo) se estas fazem parte do seu

inteiramente num outro termo e dizer que um termo é predicado de um outro termo tomado universalmente” (ARISTÓTELES, 2005a, 24b, 28). Portanto, se X é predicado de todo Y e Y de todo Z, X terá necessariamente que ser predicado de Z.

⁷² Aquilo que permanece, a *substância*.

⁷³ Os que já apresentamos nos *Analíticos* e agora com a predicação (*S é P*).

silogismo, que tem como base o princípio de não contradição. Este axioma é o que garante a permanência, a *substância* última de todas as coisas.

A partir da noção de *substância*, abre-se o caminho para afirmar o princípio da metafísica ocidental – a questão do *motor imóvel* -. Princípio este que ordena o modo de conhecer o mundo objetivamente, a partir dos axiomas e que garante a permanência das coisas, isto é, a *substancialidade*.

Desse modo, podemos encerrar a interpretação realizada pela tradição filosófica que, segundo Heidegger, é uma má interpretação que originou o enunciado da metafísica, na qual a tradição se pauta. Não obstante, essa interpretação do Livro IV da *Metafísica* – e essa é a nossa hipótese, apesar de Heidegger em nenhum momento dizer que utilizou ou escreveu sobre esse livro de Aristóteles – pode ser mais uma via de acesso ou de leitura no entendimento do debate heideggeriano com a tradição – em relação a questão metafísica – e o desenvolvimento do fenômeno do mundo em *Ser e Tempo*. Pois, ao desenvolver sobre o fenômeno do mundo e o modo de conhecer as coisas de tal e tal modo, distanciando-se de uma permanência fixa, o filósofo alemão vai contra a interpretação da *substância* última e, por conseguinte, contra o modo de pensar logicamente o mundo. Desse modo, o filósofo da Floresta Negra tenta desenvolver originariamente o fenômeno do mundo e, ao mesmo tempo, tenta romper com a *substancialidade*.

Após essa apresentação e identificação da possível metafísica da tradição filosófica, a relação entre os filósofos possui um estreitamento isto é, o filósofo grego é importante em diversos temas no decorrer da vida filosófica de Heidegger. A destarte, o filósofo alemão procura resgatar aquilo que foi perdido ao passar dos anos pela tradição, ou seja, a perda da experiência do pensar grego e sua originalidade, com foco especial no Estagirita. Portanto, nosso próximo passo é elucidar a importância de Aristóteles em Heidegger, a interpretação de Heidegger sobre Aristóteles e a importância do Livro IV da *Metafísica* na questão metafísica e sobre o fenômeno do mundo em *Ser e Tempo*.

3. HEIDEGGER E ARISTÓTELES: INTERPRETAÇÕES E CAMINHOS

Neste último capítulo, nosso intuito é reforçar a ligação entre Heidegger e Aristóteles, isto é, a partir da interpretação da tradição sobre o filósofo grego, agora vamos apresentar a interpretação de Heidegger sobre Aristóteles, o que os comentadores dizem a respeito sobre esse assunto e os caminhos apontados que ligam os filósofos, além de apresentarmos a importância que essas interpretações e caminhos tem em *Ser e Tempo*.

Por fim, com todas as interpretações, retornaremos para obra de 1927, com o objetivo de apontar nossa hipótese, a importância que a leitura do *Livro IV* da *Metafísica* de Aristóteles tem no desenvolvimento sobre o fenômeno do mundo como tentativa de ruptura da *substância* última dos objetos em *Ser e Tempo*.

3.1. A RELAÇÃO DE HEIDEGGER COM ARISTÓTELES NO INÍCIO DOS ANOS DE 1920

Ao buscarmos apresentar esse grande percurso dentro da obra filosófica de Heidegger, que faz parte de um outro período que estamos tratando⁷⁴, há o intuito de elucidar como Aristóteles, desde a vanguarda do pensamento heideggeriano, é importante no desenvolvimento de questões-chave para o período do nosso interesse. Não obstante, algumas interpretações apresentadas aqui podem ser confrontadas com as de outros períodos. Vamos realizar tal caminho apoiados nos comentadores⁷⁵, ou seja, não trataremos diretamente dos textos do filósofo⁷⁶. Por conseguinte, temos como principal comentador Escudero, grande estudioso nessa relação entre os filósofos supracitados.

Desse modo, temos algumas indicações daquilo que pode ser o pensamento heideggeriano: “no período entre 1919 e 1923, vai figurando um pensamento profundamente original [...] com as diversas correntes da filosofia da vida e, sobretudo, com a filosofia prática de Aristóteles” (ESCUADERO, 2016, p. 41). Mas

⁷⁴ De 1920-1926.

⁷⁵ Um texto do próprio Heidegger, *Meu caminho na fenomenologia*, traz uma retrospectiva geral do seu percurso desde 1909.

⁷⁶ Pois tal pesquisa demandaria uma nova dissertação somente sobre esse assunto, ou até uma possível tese comparando as interpretações de Heidegger de 1919 até 1926 com suas interpretações a partir de 1927 para as obras dos anos seguintes.

antes de explorar todos esses caminhos, Heidegger tem uma questão fundamental, a saber, “como é possível apreender genuinamente o fenômeno da vida sem ser vítima da linguagem reflexiva da tradição filosófica?” (ESCUDERO, 2016, p. 42). O pensamento heideggeriano desenvolve-se para questionar o sentido da vida fáctica.

Escudero aponta alguns caminhos de Heidegger com Aristóteles nos anos que antecedem *Ser e Tempo*, e tal relação ocorre com as formas práticas de relacionamento com o mundo, em que o conceito de *práxis* aristotélico é a fonte de todo conhecimento (ESCUDERO, 2016, p. 51-52).⁷⁷ Tal relação entre os filósofos deve-se à leitura fenomenológica da *Ética a Nicômaco*, numa radicalização de Heidegger em relação à atividade humana.

Pensando a relação dos filósofos em torno de *Ser e Tempo*, a qual tem como questão primordial o sentido do ser, segundo Escudero, uma resposta adequada só pode ser encontrada em uma discussão com a tradição filosófica, pois a tradição é a grande responsável pelo esquecimento da questão do ser⁷⁸, a partir da formulação de Aristóteles, a saber, a de compreender o sentido do ser a partir do ente, isto é, ente é tudo aquilo que é, desencadeando uma compreensão prévia de todas as coisas e objetos (ESCUDERO, 2016, p. 44).⁷⁹

Não obstante, a preocupação com o problema do ser cresce a partir do redescobrimento de Aristóteles, principalmente pela aproximação acerca do caráter dinâmico e prático da vida, desse modo, a “apropriação heideggeriana da filosofia aristotélica, gira em torno de três perguntas fundamentais: primeiro, pela verdade; segundo, pelo Dasein; terceiro, pelo tempo” (ESCUDERO, 2016, p. 63).⁸⁰

Dentro desse aspecto geral na relação entre os filósofos, temos um ponto para destacar nesse período, a interpretação do *lóγος*. Essa interpretação vai

⁷⁷ Sobre a *práxis*, faremos uma interpretação no decorrer do texto.

⁷⁸ Para Escudero, o que separa Heidegger da tradição filosófica é a introdução do conceito *ser-aí*, o que é uma nova concepção de ‘sujeito’, pois “a natureza deste *Dasein* pertence à existência e à possibilidade de compreender o ser” (ESCUDERO, 2016, p. 46, grifo do autor). Esta nova concepção parte do *aí* do homem, ou seja, do sentido ôntico como abertura do mundo, em que o ser se revela.

⁷⁹ Tal interpretação já apresentamos anteriormente como o Aristóteles da tradição, isto é, as interpretações que a tradição filosófica fez de Aristóteles o que, conseqüentemente, culminou no modo de pensar da filosofia a partir da questão sobre o *motor imóvel* do Livro IV da *Metafísica*.

⁸⁰ *Ser e Tempo*, segundo Escudero, neste período, é a fusão de três motivos fundamentais: “a facticidade histórica da vida humana, a influência de Aristóteles e a confrontação com a fenomenologia husserliana” (2016, p. 52).

diretamente ao encontro da pergunta supracitada, “como é possível apreender genuinamente o fenômeno da vida sem ser vítima da linguagem reflexiva da tradição filosófica?” (ESCUDERO, 2016, p. 42). Heidegger retira esse conceito dos textos aristotélicos e o reinterpreta. Para Escudero, nesse período, num primeiro momento, “a função básica do *logos* consiste em fazer ver, em manifestar aquilo do que se fala” (ESCUDERO, 2016, p. 64, grifo do autor). Essa interpretação ocorre a partir de 1924, quando a fala (*λόγος*) é considerada um modo básico de ser do homem.

O comentador diz que *λόγος* é uma articulação específica da vida humana e, “neste sentido, interpreta o *logos* primeiramente como linguagem, como capacidade de falar” (ESCUDERO, 2011, p. 15, grifo do autor), isto é, uma forma primordial para vida humana, pois ela articula a compreensão e permite-nos compartilhar o mesmo mundo com os outros (*ser-com*), pois a fala é uma ação, “a peculiaridade da capacidade humana de usar a linguagem para comunicação é sua função de abertura de mundo” (ESCUDERO, 2011, p. 18).⁸¹

A importância do *λόγος* para Aristóteles, segundo Escudero, é que “Heidegger ressalta que a retórica aristotélica se coloca de um modo explícito no plano da comunicabilidade do que o orador diz ao seu auditório” (ESCUDERO, 2010, p. 74). As referências desses discursos são a partir das opiniões e dos sistemas de crenças, e estes tornam-se os critérios da argumentação.⁸²

Podemos dizer que, a interpretação do *λόγος*, feita por Heidegger até meados de 1927, caracteriza o homem pela linguagem, sendo ele aquele que é um comunicador e enuncia as coisas. O próximo passo é retornar para a preleção de 1929-1930 e apresentar as interpretações que o filósofo da Floresta Negra faz do conceito aristotélico de *λόγος*.

⁸¹ Figal, em seu livro *Fenomenologia da Liberdade* (2005), é contrário em relação a esse ponto de Escudero, isto é, Heidegger apresenta uma convivência não manifesta, ou seja, a partir do mundo *circundante*, o que se encontra em uso é o *utensílio* e os ‘outros’ em conjunto vêm ao encontro, “tudo parece aqui como se os outros fossem ‘apresentados’ primariamente por meio do utensílio descoberto, e, com isso, se turvaria uma vez mais a diferença fundamental entre os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí e o co-ser-aí” (FIGAL, 2005, p. 128-129).

⁸² No texto de 1931, sobre *A Metafísica de Aristóteles*, numa nota de rodapé, Heidegger refere-se à sua obra *O sofista* (1924), sobre a questão do *λόγος*, que ele a caracteriza como sendo insuficiente (2007, p. 12). Por conseguinte, argumenta que, *λόγος* é anterior ao significado de discurso, ele não é do tipo que realiza ligação de uma coisa à outra (2007, p. 13).

3.2. ALGUMAS INTERPRETAÇÕES HEIDEGGERIANAS SOBRE A CULTURA GREGA E ARISTÓTELES (PRELAÇÃO DE 1929-1930 E A *METAFÍSICA DE ARISTÓTELES* DE 1931)

Alguns conceitos e algumas frases de Aristóteles perpetuaram na história da humanidade e são usadas como jargões para quase todos os tipos de situações. Dentro da filosofia isso não foi diferente. Não obstante, mais uma vez o filósofo da Floresta Negra aponta algumas interpretações equivocadas e que podem ter modificado o seu significado originário.

Heidegger defende Aristóteles⁸³ sobre ser este o pai da metafísica:

E não apenas hoje, mas já é assim desde há dois mil anos, pois Aristóteles jamais deteve a posse daquilo que mais tarde se compreende pelo nome e o conceito de 'metafísica'. E nem jamais procurou algo daquilo que mais tarde se acreditou encontrar nele como 'metafísica'. (HEIDEGGER, 2007, p. 11, grifos do autor).

Uma dessas palavras ou conceitos interpretados e traduzidos de forma equivocada, segundo o autor de *Ser e Tempo*, é o *lóγος*. Segundo Heidegger, Aristóteles diz que *lóγος* significa o discurso, a totalidade do que foi dito e do que é dizível (HEIDEGGER, 2011, p. 391). Para nós, pode significar linguagem, pois os gregos não possuíam nenhum termo para designar linguagem. “Assim, os gregos caracterizam o homem como [...] o ser vivo que tem enquanto posse essencial a possibilidade do discurso” (HEIDEGGER, 2006, p. 391).⁸⁴ Mas ocorreu uma tradução do conceito de *lóγος* para o termo latino *ratio*. Por conseguinte, a famosa frase, “o homem é um animal *rationale*”, um ser vivo racional, foi implantada na história da filosofia e segue até hoje perpetuando e fugindo do verdadeiro

⁸³ Em seu texto de 1931, *Metafísica de Aristóteles* 1-3: sobre a essência e a realidade da força. O foco do filósofo alemão nesse texto é claramente entender e interpretar a questão da essência da realidade e da força no livro da *Metafísica de Aristóteles*. Porém é a primeira parte que nos interessa, pois é onde Heidegger faz uma apresentação geral de alguns conceitos aristotélicos que são de grande importância para nossa pesquisa.

⁸⁴ Retornando e reforçando duas ideias, quando Heidegger faz uma comparação entre o animal e ser-á humano, sendo que este último conceito pode ter tido esse acréscimo para apresentar tal comparação, onde ele aponta que falta algo ao animal e só tem no homem, a saber, a possibilidade do discurso, pois os sons emitidos pelos animais não possuem fonetizações que possam transmitir compreensão. “Estes sons designam algo, eles dão algo a conhecer. No entanto, as fonetizações não são palavra alguma, elas não tem nenhuma significação, não podem fornecer significação a nada” (HEIDEGGER, 2006, p. 394).

significado, que é a possibilidade do discurso que possibilita a compreensão (HEIDEGGER, 2006, p. 392).

Para o filósofo alemão, estas interpretações sobre Aristóteles precisam ser superadas, pois este ‘pensar’ influencia até os dias de hoje a filosofia aristotélica e toda a tradição. “As iniciativas mais prudentes e provisórias possíveis do questionar dentro da autêntica questão-diretriz pelo ser foram torcidas e transformadas em primeiras respostas evidentes e princípios da suposta filosofia aristotélica” (HEIDEGGER, 2007, p. 38).

Se para Heidegger a tradição filosófica realizou más interpretações dos conceitos aristotélicos, ele pretende distanciar-se disso, apresentando a sua interpretação de *λόγος* comparada àquela de Aristóteles. Para este último, *λόγος* é a possibilidade do falar e do dizer, já para o filósofo alemão, *λόγος* é o retirar do velamento ou velar (HEIDEGGER, 2006, p. 399). “*Um perceber formador de unidades* (uma formação perceptiva de unidades) é o fundamento essencial para a possibilidade da retirada do velamento” (HEIDEGGER, 2006, p. 402, grifos do autor).

Toda essa interpretação do *λόγος* se desdobra para alguns problemas já tratados por Heidegger, como por exemplo, a questão do *discurso apofântico*⁸⁵, em que sua essência “é o poder retirar do velamento e o poder velar. Esta *possibilidade* para um ou para outro” (HEIDEGGER, 2006, p. 401, grifo do autor). Já em 1931, o filósofo complementa dizendo: “Enquanto discurso, *λόγος* é o pôr de manifesto que reúne no dizer, é a enunciação que desvela, dizendo algo sobre algo” (HEIDEGGER, 2007, p. 13).

O *discurso apofântico* tem uma grande importância, pois é a partir dele que o filósofo alemão reinterpreta o *princípio de não contradição* aristotélico, em que a capacidade fundamental é a *mostração* de algo no que e segundo o que ele *é ou não é*. Este *mostrador* ou é *atributivo* ou *denegador* (HEIDEGGER, 2006, p. 405).

O quadro é negro, o quadro não é vermelho. A mostração pode ser de um modo tal que ela *a-tribua* algo àquilo, em relação ao que vige a mostração, ou de um modo tal que ela *abjude*, *denegue* algo àquilo que precisa ser

⁸⁵ Este não é o nosso foco, mas em *Ser e Tempo*, no parágrafo 7, Heidegger apresenta o método fenomenológico e discorre sobre a questão do discurso apofântico.

mostrado na *mostração*: o quadro não é vermelho. (HEIDEGGER, 2006, p. 405, grifos do autor).

Temos aqui uma demonstração da interpretação heideggeriana do *princípio de não contradição* aristotélico, ou seja, partindo da *mostração*, o quadro *enquanto tal*, ele é retirado do velamento. “O quadro não é negro, o quadro é vermelho: também aqui há uma atribuição e uma denegação” (HEIDEGGER, 2006, p. 405).

A *mostração*, portanto, é um deixar ver o ente simplesmente dado, isto é, o ente interior do mundo. “Mas o caráter de ser-simplesmente-dado do ente simplesmente-dado enquanto presença, e, mesmo, enquanto presença constante, é isto que a Antiguidade compreendia como sendo ser do ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 408). Entender agora que o caráter do ser-simplesmente-dado do ente do interior do mundo, foi interpretado pelos antigos como o ser do ente, ou seja, a *mostração* é um trazer à vista (para visão) apreensão compreensiva, trazer o ser-simplesmente-dado à vista em seu modo de simplesmente dado.⁸⁶

λόγος é regra, lei, e quiçá não apenas pairando nalgum lugar sobre os regradados, mas como aquilo que é o próprio reportar-se: o acoplamento íntimo e a juntura do ente que está em relação. *Λόγος* é a disposição conjuntural, o ajuntamento dos que estão entre si referidos. (HEIDEGGER, 2007, p. 129).

Essa disposição conjuntural é chamada de linguagem, o falar para alguém sobre alguma coisa. Por conseguinte, a fala apresenta o que recolhe, reúne tal coisa e faz conhecer. O conhecimento filosófico do *λόγος* é “a fala, tomada no sentido originário de expressar-se sobre o mundo e para o mundo na poesia” (HEIDEGGER, 2007, p. 137).

Em seguida, Heidegger alerta que, toda essa compreensão de *λόγος* é perdida quando ele é significado logicamente como um juízo de valor, uma sentença ou conceito. “Não se tem em mente juízos e fórmulas de juízo, mas a mobilidade e a normatividade interna presentes na abertura manifestativa do mundo e que para os

⁸⁶ Heidegger, a partir dessa interpretação da *mostração*, distancia-se da tradição filosófica que é metafísica, pois o que se desvela é o ente do interior do mundo na *cotidianidade* que *está-aí*. Por conseguinte, a lógica não deriva do *λόγος*, mas a maioria das interpretações da tradição, caminharam para tal caracterização. Não obstante, esse modo de interpretar o conceito grego deve se manter afastado, pois é assim que a tradição pensou de modo determinado.

gregos se apresenta primeira e essencialmente no *λόγος* e como *λόγος*” (HEIDEGGER, 2007, p. 155).

Mas outro problema surge: na tradição, a partir de Aristóteles, o mundo é dito por enunciados⁸⁷ logicamente formulados, e isso se torna um problema para Heidegger, pois é nesse momento que a questão da *substância* última dos objetos aparece, isto é, o mundo é dito por enunciados que são sustentados pela lógica, pelo seu axioma, o princípio de não contradição.

3.2.1. O Problema do Enunciado

O filósofo alemão apresenta do seguinte modo o que Aristóteles diz sobre um enunciado simples:

Portanto, a simples enunciação é uma fonetização que significa algo, e, ao ter algo em vista esta fonetização enuncia algo. Ela enuncia algo, à medida que trata do ser-simplesmente-dado de algo ou de seu não-ser-simplesmente-dado segundo uma modalidade, na qual os tempos são a cada vez distintos – falando gramaticalmente: o presente, o passado e o futuro. (HEIDEGGER, 2006, p. 410).

Tudo isso também diz respeito ao *λόγος*, que posteriormente ganhou espaço na constituição da lógica e da gramática. Acerca da gramática, temos os componentes do enunciado, que são o sujeito e o predicado, mas é preciso de algo que ligue este sujeito com o predicado, não obstante, Heidegger discorre sobre o *é*. Primeiramente, o *é*, une o sujeito e o predicado (HEIDEGGER, 2006, p. 413).

No ‘*é*’, o enunciado expressa justamente o fato de que o ser é dizível no *λόγος*, na linguagem; e, com isto, no interior da formação do mundo por parte do homem. A partir daí, é compreensível o porquê de o enunciado, que traz justamente o ‘*é*’ marcado na testa, ter podido conquistar uma significação central para a metafísica, que pergunta pelo ser. Exatamente por isto, porque o *λόγος*, distinguido por este ‘*é*’, parece ter uma significação metafisicamente central. (HEIDEGGER, 2006, p. 413-414, grifos do autor).

⁸⁷ “Mas por que o ‘enquanto’ pertence ao *λόγος*? Porque o dar a conhecer pertence à enunciação e esta responde originariamente a um ir em busca de conhecimento” (HEIDEGGER, 2007, p. 152). Escolher um caminho e abrir mão de outro, este caminho refere-se àquilo que precisa ser produzido a partir da enunciação e da abertura.

A pergunta pelo ser e pela *substância* do mundo é pensada pela metafísica, a partir de Aristóteles, como enunciados lógicos predicativos, nos quais o *é* encontra-se inserido na proposição (HEIDEGGER, 2006, p. 414). O *é*, segundo Heidegger, significa acréscimo, ou seja, ele não é um significar sozinho, pois sempre está conectado com algo que *é* (HEIDEGGER, 2006, p. 416).

É a partir da questão do *primeiro motor* (ou *motor imóvel*) que a tradição pautou os seus enunciados. Aristóteles aqui não é o metafísico, mas sim a 'vítima', e Heidegger percebe isso, tanto que apresenta as más interpretações, não só do Estagirita, mas também, da cultura grega. "Sabemos que, desde *Aristóteles*, a metafísica orienta o problema do ser pelo '*é*' intrínseco à proposição" (HEIDEGGER, 2006, p. 414, grifos do autor). Mas o que seria esse *é*? Na interpretação da tradição filosófica ele é a *substância* última dos objetos. E assim torna-se possível dizer (ou enunciar) o mundo a partir de enunciados logicamente verdadeiros, isto é, conhecemos o mundo a partir de proposições lógicas orientadas pelo *é*.

Consequentemente, estamos realizando uma apresentação da interpretação de Heidegger sobre Aristóteles, ou seja, digamos que o filósofo alemão tenha traduzido a questão da *substância* para o *é*. Se o *é* está intrínseco à proposição, automaticamente, ele é um enunciado metafísico. Coloquemos essa como a interpretação de Heidegger frente a Aristóteles: se o *é* enuncia o mundo, ele classifica como as coisas são: por exemplo, *o martelo é uma ferramenta, a mesa é para servir de apoio, a cadeira é para sentar*. Desse modo, o enunciado *a é b* encontra-se no modo de apresentar o mundo.

E o que isso tem a ver com a *substância*? Tudo. Pois, a tradição filosófica se pautou nas más interpretações dos conceitos aristotélicos resgatando o seu princípio lógico, o da *não contradição*, para dizer como o mundo *é* a partir da *substância* última dos objetos, com base no enunciado do *Livro IV da Metafísica* sobre o *motor imóvel*.

"Nos encontramos diante da tarefa descomunal de fazer esta tradição sair da estabilidade de suas bases" (HEIDEGGER, 2006, p. 414). O que isso quer dizer? A tentativa de *Ser e Tempo* foi uma investida para desestabilizar as bases dessa tradição. E quais as bases dessa tradição? A partir da interpretação e tradução da

tradição sobre Aristóteles, mais especificamente, o princípio da não contradição, toda sua lógica e a questão do *motor imóvel*.

Desse modo, não podemos pensar o ser-martelo simplesmente como ser-ferramenta, pois o martelo pode ser utilizado de tal e tal modo. “Ser tal e tal não é o mesmo que a quiddidade (essência)” (HEIDEGGER, 2006, p. 420). Conhecemos os objetos conforme lidamos com eles na *cotidianidade* do *ser-aí humano*, pois o martelo não sabe ser-ferramenta por si só e, ao mesmo tempo, o martelo tem a possibilidade de *servir para* outras funções,⁸⁸ como por exemplo, espantar um ladrão e evitar um assalto.

O filósofo alemão mais uma vez realiza uma interpretação originária, mas, nesse caso específico, ele pretende realizar abertura do *é* ou sua significação primária. E é essa possibilidade de enunciar a *substância* (o martelo é uma ferramenta) e também a possibilidade de enunciar o ser de tal e tal modo.

⁸⁸ Relembrando o primeiro capítulo, os instrumentos fazem parte de um todo.

Se atentarmos para esta diferença, se mantivermos em vista ao mesmo tempo as duas possibilidades do dizer de uma quiddidade e as tomarmos formalmente como a *quiddidade* em sentido mais amplo (o que não diz necessariamente essência) [...] com isto, esta interpretação dá uma base mais sólida para uma interpretação ampla da cópula. (HEIDEGGER, 2006, p. 420-421, grifo do autor).

Heidegger finaliza o assunto dizendo: “Nenhuma das teorias apresentadas sobre o ‘é’ e sobre o ser na proposição é justa [...] porque elas não veem, nem se dão conta da multiplicidade de significação do ‘é’” (HEIDEGGER, 2006, p. 425). Isso quer dizer que tudo o que foi visto até agora não vale de nada? Ao contrário, o é agora não é simplesmente uma conexão de palavras e outras significações vão se encaixando, mas é a partir dessa multiplicidade que uma significação é visada, isto é, passa a ser de tal e tal modo.

3.2.2. Caracterizações da Questão Sobre o Mundo

A sintetização dos enunciados da tradição filosófica: *a é b*, é uma forma determinada do *λόγος*, ou seja, a forma que a tradição da filosofia utiliza o enunciado, isto implica na utilização da lógica, pois a lógica trata o mundo de um único modo, *a é b* (HEIDEGGER, 2006, p. 430). “O homem que enuncia de modo discursivo precisa ter um espaço de jogo [...] Em verdade, um espaço de jogo, no interior do qual já esteja manifesto o ente mesmo, sobre o qual se trata de enunciar” (HEIDEGGER, 2006, p. 435). A tradição lida com o mundo pelos enunciados pautados na lógica em cima dos entes que já estão aí, pois o *λόγος* enuncia o que já está manifesto, conseqüentemente, torna-se possível produzir enunciados.

Então, qual é a saída de Heidegger para apresentar o mundo longe das garras da tradição? “O que chamamos de mundo e formação de mundo, então juízos e proposições não são em si primariamente formadores de mundo, mesmo que pertençam à formação de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 438). Ou seja, a formação de mundo originária não ocorre a partir de enunciados.

A formação de mundo originária foi uma preocupação constante do filósofo, por conseguinte, durante a obra ele utilizou um enunciado: “o quadro é negro”, do

qual ele se serve de exemplo para o desenvolvimento da problemática da questão do mundo. Mas ele afirma que a presente proposição já é preparada pela lógica e pela gramática. Heidegger segue dizendo que, “no entanto, queremos nos libertar aqui justamente destas duas e de suas correntes” (2006, p. 440). Ou seja, desde o início, o filósofo alemão pretende fugir dos enunciados que se pautam na lógica.

Não obstante, no final de sua obra ele irá traçar a questão da formação de mundo originário. Para isso, ele inicia com o homem que, enquanto aberto para o ente, preenche o mundo, isto é, está ligado ao ente. “Por natureza, o estar-aberto para... implica o lançar-se livremente ao encontro do que aí é dado enquanto ente, deixando-se ligar” (HEIDEGGER, 2006, p. 438).⁸⁹ Ou seja, Heidegger não pensa mundo como um acúmulo, mas ele sendo constituído nesse encontro do estar-aberto.

Mas como fugir da questão lógica? Nesse momento, em sua preleção surge um questionamento em relação ao quadro que está no auditório: o quadro encontra-se mal posicionado.

O mau posicionamento não é uma determinação do quadro mesmo, assim como sua cor negra, seu comprimento e sua altura, mas uma determinação simplesmente relativa a nós, que estamos agora justamente aqui. Com isto, esta determinação do quadro, o seu mau posicionamento, não é nenhuma propriedade assim chamada objetiva. Ao contrário, ela está ligada ao sujeito. (HEIDEGGER, 2006, p. 441).

Portanto, temos uma tentativa de fuga de todo e qualquer enunciado que se pauta na lógica. Os exemplos estão principalmente na obra de 1927, mas também estão presentes nesta preleção de 1929-1930, pois na fuga do modo como a tradição tratou os problemas, Heidegger procura trilhar um caminho que se distancie de tal tradição.

O exemplo que relembra a *Ser e Tempo* é o modo como nós conhecemos as coisas, isto é, como nós lidamos com elas, e isto pode ser estendido para o meio (ou o ambiente) em que estamos presentes.

⁸⁹ “O estar-aberto do homem é um vir-ao-encontro, o estar-aberto do animal é um ser-absorvido por [...]” (HEIDEGGER, 2006, p. 439). Mais uma comparação entre o homem e o animal, em que, novamente, o homem é superior em relação ao animal.

Se não pensássemos esta sala como um auditório, mas como um espaço de dança, então este quadro se encontraria totalmente bem posicionado [...] este quadro encontra-se mal posicionado nesta sala, que é um auditório e que pertence a universidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 442).

O que Heidegger faz é se concentrar naquilo que está manifesto junto ao ente. “Os enunciados só podem ser inseridos no que já está manifesto na totalidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 443). Isto é, o quadro só encontra-se mal posicionado por causa da abertura do auditório em que se encontra o mau posicionamento do quadro. Por conseguinte, falamos a partir de um ente que já está manifesto na totalidade⁹⁰, sendo que, no exemplo, a totalidade do auditório é compreendida de antemão.

Não obstante, o enunciado não é originário e nem autônomo, mas é a partir daquilo que está aí, numa pré-condição de abertura, que o ente pode ser manifesto. “O decisivo desta interpretação do enunciado é o fato *de não formarmos juízos em relação a um objeto isolado, mas de falarmos neste juízo a partir da totalidade já experimentada e conhecida, que chamamos auditório*” (HEIDEGGER, 2006, p. 444, grifo nosso). Temos então mais uma retomada de *Ser e Tempo*, pois, antes de enunciar a condição prévia, é de suma importância, já que tal condição seja a possibilidade de abertura deste ente que está aí e, por conseguinte, tal interpretação não forma juízo de objetos isolados, mas a partir de um conjunto, de um todo, permitindo a abertura de uma possibilidade pré-lógica.

Aquilo que é anterior à lógica ou pré-lógico em relação ao ente agrega-se ao princípio do ente na totalidade. “Toda enunciação acontece sobre a base de uma tal integração, isto é, sobre a base de uma formação prévia deste na ‘totalidade’” (HEIDEGGER, 2006, p. 446). Essa totalidade não é a essência, aquilo é, ela é diversa e muda a todo momento na *cotidianidade* do *ser-aí*, ou seja, não se pode dizer que o mundo é.

“Mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade. Se tomarmos imediatamente esta determinação do mundo, é fácil perceber que não se fala aí

⁹⁰ “Todo ente a cada vez acessível, nós mesmos incluídos, é abarcado por esta totalidade [...] este ‘na totalidade’, o mundo, é o que permite a abertura dos múltiplos entes em seus contextos ontológicos diversos – outros homens, animais, plantas, coisas materiais, obras de arte, isto é, tudo o que conseguimos encontrar enquanto ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 453-454, grifo do autor).

absolutamente nada do enunciado e do λόγος” (HEIDEGGER, 2006, p. 448)⁹¹. Ou seja, pensar a questão do mundo a partir do λόγος, que faz parte da tradição grega, mas que aqui foi interpretado a partir de Aristóteles, ou interpretar o mundo a partir da *ratio* (razão), ambos não dão conta do problema, pois, de fato, partindo desses conceitos, a questão proposta não é reconhecida. “λόγος, *ratio*, razão, espírito: todas estas palavras são termos encobridores do problema do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 449, grifo do autor).

O λόγος agora não pode mais ser considerado o ponto de partida inicial para o desdobramento do problema do mundo, pois ele é tomado pelas questões metafísicas, mas, mesmo assim, ele se firmou ao ponto de grandes obras filosóficas existirem, por conseguinte, não é viável a suspensão desse conceito. Para tal feito, é preciso modificar toda metafísica herdada em um *ser-aí*⁹² originário.⁹³

A compreensão do problema do mundo, segundo Heidegger, ocorre a partir da problemática e obscura questão do ser e do ente⁹⁴, ou simplesmente ser do ente. Ambos estão ligados pela diferença, mas tal diferença é uma penumbra que, se for suportada, estaremos em condições para desenvolver o problema desta diferença entre si e, por conseguinte, compreender o problema do mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 457).

Além dessa relação do ser e do ente, o projeto proposto pelo filósofo alemão possui uma estrutura originária da formação de mundo. “*O mundo vigora em e para um deixar viger que possui o caráter do projetar*” (HEIDEGGER, 2006, p. 465, grifo do autor). O projeto é este acontecimento originário, a unidade da ação. O projeto é o acontecimento que deixa a possibilidade emergir.

⁹¹ “Uma vez que o ‘enquanto’ é, porém, um momento estrutural do que chamamos mundo e mundo é tomado como a abertura do ente enquanto tal na totalidade, com aquele acontecimento fundamental [...] nos deparamos com o acontecimento, no interior do qual tem lugar o que chamamos formação de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 448, grifo do autor).

⁹² “Na essência e no fundamento de seu ser-aí, o homem é formador de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 452).

⁹³ Ou seja, toda a investigação inicia-se com questões ônticas e, após tratá-las de modo originário, elas são transpostas para o campo ontológico. Ao mesmo tempo, torna-se possível dizer que isto é a tentativa de uma desconstrução da metafísica.

⁹⁴ Heidegger, de certo modo, apresenta o ser e o ente, mas sem uma definição: “ente – sempre assumimos uma atitude em relação a ele; ser – constantemente o expressamos” (HEIDEGGER, 2006, p. 464).

No acontecimento do projeto forma-se mundo, isto é, no projeto eclode algo, algo abre-se para possibilidade e irrompe, assim, no real enquanto tal, para experimentar a si mesmo como irrupção, como realmente sendo em meio ao que agora pode ser aberto enquanto ente. (HEIDEGGER, 2006, p. 468).

O *ser-aí* também é um ente, mas ele é originário, um ente que irrompe o ser. “Deste ente, dizemos que ele existe [...] que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si” (HEIDEGGER, 2006, p. 469). O *ser-aí* é este ser que projeta constantemente as possibilidades e ao mesmo tempo se retém.

Retratando os aspectos mais importantes desta obra de 1929-1930, é possível apontar alguns pontos: i) a questão da comparação do *ser-aí* humano como *formador de mundo* e a do animal como *pobre de mundo*, por conseguinte, a partir dessa relação, apontamos ii) a mudança do conceito de *ser-aí* para o *ser-aí* humano (ou no homem). Temos então iii) a identificação da raiz metafísica com o retorno na cultura grega com foco em Aristóteles, pois é a partir das más interpretações das questões do Estagirita, principalmente o problema do *motor imóvel*, que tradição filosófica se pauta, ou seja, a metafísica do ocidente pauta-se no questionamento da *substância* última dos objetos e, desse modo, mundo é apresentado por enunciados lógicos (*a é b*), em que a lógica é a base de sustentação da metafísica. iv) Por fim, há a caracterização do mundo longe das garras dos enunciados lógicos e a busca por uma originalidade, isto é, um projeto de mundo originário que não esteja pautado pela tradição.

É possível utilizar um exemplo do próprio Heidegger, que faz uma analogia com a floresta, na qual estamos diante de inúmeras árvores, mas não vemos a floresta. Conseqüentemente, não podemos apenas ver a floresta, mas é preciso dizer como ela é: “Em relação às árvores singulares e à sua aglomeração, a floresta é algo diverso” (HEIDEGGER, 2006, p. 445-446). Ou seja, a floresta não é a soma das árvores, “ao contrário, ela é aquilo, a partir do que as muitas árvores se mostram como pertencentes a uma floresta” (HEIDEGGER, 2006, p. 446). Precisamos nos ater neste novo modo de enunciar o mundo, a manifestação do todo. “Justamente este lugar, contudo, em que já sempre nos movimentamos, é o que designamos de início esquematicamente através da expressão ‘na totalidade’” (HEIDEGGER, 2006, p. 446). A abertura pré-lógica do ente ocorre na totalidade e não em algo que não

está ou estava faltando, mas em algo em que já temos uma estrutura prévia da totalidade. “Não compreendemos por esta integração o acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas sim a formação prévia do ‘na totalidade’ já vigente” (HEIDEGGER, 2006, p. 446).

Portanto, o mundo como totalidade é algo que já *está-aí* na *cotidianidade* do *ser-aí*, aquilo que está previamente dado. E para o projeto heideggeriano, este ente exemplar é aquele que tem a possibilidade de transpor-se para a penumbra da relação do ser e do ente e, assim, possibilitar abertura do mundo a partir de sua *cotidianidade* com os entes do interior do mundo.

Após essa caracterização da questão do mundo e das interpretações sobre Aristóteles na preleção de 1929-1930, o regresso para *Ser e Tempo* a partir do desenvolvimento dos *Conceitos fundamentais da metafísica* expõe, assim, uma interpretação sobre a importância que a leitura do *Livro IV* da *Metafísica* de Aristóteles pode ter na grande obra de 1927. Por outro lado, a relação entre os filósofos precisa ser mais explorada, ou seja, deve-se elucidar o fio condutor que liga o filósofo alemão até o filósofo grego na obra de 1927 e, por conseguinte, apresentar que, para os nossos propósitos, o capítulo VI da *Ética a Nicômaco* torna-se secundário. Por fim, é ainda necessário elucidar que Heidegger não simplesmente se apropria dos escritos de Aristóteles.

3.3. HEIDEGGER E ARISTÓTELES: A POSSIBILIDADE DE CAMINHOS

3.3.1. A Ligação entre Heidegger e Aristóteles

A ligação entre Heidegger e Aristóteles é um tema que pode ser identificado em quase toda obra heideggeriana e o intuito é de apresentar essa ligação com relação à obra *Ser e Tempo*.

Primeiro, Heidegger, na obra de 1927, realiza um duro debate com toda a tradição filosófica e apresenta o mundo de um modo originário, desgarrando-se de uma tentativa lógica como o modo de conhecer o mundo. Porém, após *Ser e Tempo*, tendo em vista as mudanças, Heidegger torna mais localizada e precisa sua crítica

em relação a tradição. Essa raiz só se apresenta em seus textos posteriores, que são as más interpretações dos conceitos aristotélicos.

Portanto, nosso intuito é apontar que existem vários comentadores que tratam sobre a relação entre os dois filósofos, porém, será possível perceber um modo quase unânime de lidar com tal relação. Desse modo, dois pontos são importantes: i) sim, Heidegger resgata Aristóteles; ii) nossa investigação distancia-se em relação a dos comentadores, pois a partir da raiz metafísica, o *Livro IV da Metafísica* de Aristóteles pode ser uma via de acesso para a tentativa heideggeriana de ruptura da substancialidade, não obstante, o fenômeno do mundo em *Ser e Tempo*, é uma resposta aos erros cometidos pela tradição e a tentativa máxima dessa ruptura.

3.3.2. Heidegger e Aristóteles: a Partir dos Comentadores

Vamos listar alguns comentadores sobre o assunto “Heidegger e Aristóteles”, por conseguinte, é possível perceber que existe uma interpretação quase unânime, isto é, a influência que o *Livro VI da Ética a Nicômaco* tem na obra magna de 1927, *Ser e Tempo*. Isto ocorre na obra *O Sofista de Platão*, na qual, o filósofo alemão faz uso de referências aristotélicas. Portanto, torna-se necessário entender argumentação dos comentadores para depois apresentarmos os motivos pelos quais o *Livro IV da Metafísica* de Aristóteles, para nossa pesquisa, é mais importante do que o capítulo *VI da Ética*.

Desse modo, lançamos uma pergunta: será a obra de Heidegger uma apropriação de Aristóteles?

Um dos principais comentadores sobre o assunto é o italiano Franco Volpi, principalmente na sua obra intitulada *Heidegger e Aristóteles*, em que o comentador faz um longo percurso sobre a influência aristotélica na filosofia heideggeriana.⁹⁵

Para Volpi, a influência de Aristóteles em Heidegger é “uma presença generalizada que perpassa toda a obra de Heidegger e se configura na forma de um

⁹⁵ O foco da nossa pesquisa é a obra magna de Heidegger de 1927, *Ser e Tempo*.

confronto que visa a uma apropriação e uma assimilação radicais do patrimônio da ontologia aristotélica” (VOLPI, 2013, p. 22).

Volpi elucida a noção de que Heidegger não retorna para Aristóteles como um ponto de referência, pelo contrário, diz que o filósofo alemão se apropria de algumas questões fundamentais do filósofo grego, que utiliza para ‘solucionar’ alguns problemas de sua especulação.

Outro comentador, Taminiaux, reforça a ideia de que Heidegger não utilizou Aristóteles como um impulso para sua filosofia, ao contrário. Taminiaux diz: “deixe-me precisar que não se trata aqui de modo algum, para mim, de determinar uma influência e sim, pelo contrário, de me interrogar sobre o estilo de uma reapropriação” (TAMINIAUX, 1995, p. 135). Sendo assim, ele deixa claro que Aristóteles não influenciou Heidegger, o filósofo alemão se apropria do filósofo grego.

De um modo mais claro e didático, Adrián Escudero discorre sobre como Heidegger se apropriou e, conseqüentemente, apresentou para o século XX, uma nova roupagem destes conceitos aristotélicos⁹⁶.

É nítido que, Escudero faz uma leitura de *Ser e Tempo* focado no capítulo VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, pois ele reinterpreta *ser-aí* com os conceitos do filósofo grego. A analogia que Escudero utiliza é: Heidegger, ao apresentar *ser-aí*, reinterpreta a *práxis* grega e, conseqüentemente, este ente privilegiado, possui uma pré-compreensão do ser e os diferentes sentidos do ser (ESCUADERO, 2010, p. 57). Por exemplo, causa final para Aristóteles é ação do homem que delibera com a prudência, e em Heidegger é o *para-que* e o *em-virtude-de* que se referem sempre ao ser do *ser-aí*.

Brogan, outro importante comentador, é um pouco menos radical quando apresenta sua interpretação sobre a relação dos dois filósofos. Ele aponta que em *Ser e Tempo* Aristóteles aparece somente nas entre linhas, ou seja, como um interlocutor oculto, com exceção da seção que trata da questão da destruição do tempo (BROGAN, 2005, p. 3).

⁹⁶ Alguns já apresentados anteriormente no texto

Uma questão que vale ser destacada é o modo como Brogan apresenta os ensaios sobre Aristóteles, realizados por Heidegger no início dos anos de 1920, pois para ele são na realidade traduções de conceitos-chave a partir dos textos aristotélicos. A razão desses ensaios é que os conceitos aristotélicos estão latinizados, ou seja, *essência* e *substância*, por exemplo, são traduções feitas pela tradição que fogem da originalidade dos gregos. Conseqüentemente, essas traduções e interpretações de Heidegger sobre o filósofo grego são um modo de ir na contra mão das interpretações metafísicas e tentar encontrar a originalidade desses conceitos (BROGAN, 2005, p. 5), isto é, a tentativa de retomar, de reestabelecer essa originalidade dos gregos, que foi perdida no decorrer da tradição filosófica.

De modo geral, os comentadores visualizam um Heidegger se apropriando de Aristóteles. Estudar Heidegger pelo viés de Franco Volpi, Escudero e Taminiaux, é pensar Heidegger como um aristotélico. Já na linha de Brogan, algo mais contido, a retomada dos conceitos gregos é de fato uma apropriação, mas não simplesmente aristotélica, da cultura e dos conceitos gregos em geral.

Zarader apresenta essa tese, isto é, a originalidade das palavras em Heidegger estão presentes na cultura grega, ou seja, a reapropriação de Heidegger é uma reapropriação dos Gregos. Em linhas gerais, a comentadora apresenta o problema do qual Heidegger se ocupa: “Se o problema de Heidegger foi, desde o início do seu caminho de pensamento, o de esclarecer o que então chamava o sentido do ser, nunca para ele se tratou da interrogação sobre um qualquer *ser em si*” (ZARADER, 1998, p. 281, grifo nosso). Portanto, o filósofo da Floresta Negra identifica a questão do sentido do ser na cultura grega e, por conseguinte, este é o seu campo de investigação, desconstrução e a busca por uma originalidade da questão sobre o sentido do ser.

O próximo passo, é apresentar como esses comentadores interpretam *Ser e Tempo*, ou seja, qual é o fio condutor da obra magna de 1927 que faz possíveis ligações com a obra de Aristóteles.

3.3.3. *Ser e Tempo: Fio Condutor*

Em Volpi, temos uma interpretação sobre a obra magna de Heidegger com um viés prático-moral⁹⁷. Por conseguinte, Volpi afirma que, Heidegger possui uma correspondência substancial com Aristóteles, isto é, a determinação prática do *ser-aí* é o modo de ser da vida humana algo que para o autor se aproxima com o viver humano do filósofo grego. “Só se tem a atuação autêntica do existir aí onde o *ser-aí* se reconhece neste seu dever decidir que reflete a estrutura prática do seu ser e não foge diante dela, mas afronta e dela se encarrega” (VOLPI, 2013, p. 88).

Essa caracterização do *ser-aí* é um modo de ser prático, pois aquele que questiona sua própria *existência* assume para si o seu ser, “trata-se mais de uma referência que, enquanto requer sempre uma *decisão* relativa ao próprio ser, é de tipo eminentemente prático” (VOLPI, 2013, p. 83, grifo do autor).

Volpi apresenta este modo de ser prático do *ser-aí* em referência aos três modos de ser aristotélico, ou seja, atitude *teorética*, *prática* e a *poietica*, que se enquadram em uma escala de valores.

Em Heidegger, pelo contrário, a ordem de valor entre estes três modos de ser distintos não se orienta a partir do objeto, mas é extraída de uma reflexão sobre a peculiaridade do modo de ser próprio da vida humana, do *ser-aí*, e da atribuição deste último do primado ôntico e ontológico. (VOLPI, 2013, p. 82).

Tudo isso ocorre por conta da determinação prática do *ser-aí*, ou seja, Heidegger caracteriza a vida humana nos termos deste ente privilegiado para sua determinação ontológica fundamental, “e que tal determinação fundamental do *ser-aí* é colhida a partir de uma compreensão do seu modo de ser como um modo prático(-moral)” (VOLPI, 2013, p. 82).

O próximo passo de Volpi é mostrar que essa estrutura da vida humana que Heidegger nos apresenta em sua obra “é no fundo uma retomada do sentido substancial daquela caracterização do ser e da vida moral que Aristóteles elabora no *Livro VI da Ética a Nicômaco*” (VOLPI, 2013, p. 86, grifo do autor).

⁹⁷ Taminiaux, na introdução de seu livro, apresenta que em Heidegger temos um movimento finito do existir moral (1995, p. 14).

Podemos identificar no texto de Volpi a forte leitura do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*, pois *ser-aí* requer sempre uma *decisão* em relação ao seu próprio ser e isso só ocorre nas decisões *cotidianas* de quem está-aí enfrentando os problemas do dia-a-dia.

Escudero segue quase a mesma linha de Volpi, mas apresenta que o ponto de partida de *Ser e Tempo* é o ser do ente e o fio condutor é a questão da verdade (*aletheia*) (2010, p. 49). “A vida humana, o Dasein, que por estarem determinados ontologicamente pela verdade permitem o desvelamento do ser” (ESCUADERO, 2010, p. 50).

O autor discorre sobre a questão do conhecimento prático, o da prudência e o critério para essa delimitação é: “*diferença a respeito da meta perseguida*” (ESCUADERO, 2010, p. 51, grifo do autor). Tudo isso em Aristóteles em seu âmbito teórico é a busca pelo conhecimento da verdade, e no âmbito prático é a busca pelo êxito da ação. “A ciência se consuma na contemplação da verdade; enquanto que, o saber prático, que também tem um caráter científico, está dirigido ao êxito da ação humana” (ESCUADERO 2010, p. 52).

Segundo Escudero, assimilação de Heidegger ao livro sexto da *Ética a Nicômaco* é a consumação da *práxis* na estrutura ontológica fundamental do *ser-aí*. Para o autor, a *práxis* tem por definição: “ação orientada pelo êxito da ação humana, guiada pela prudência, que dita em cada caso o modo adequado de comportar-se nas situações concretas e reais da vida” (ESCUADERO, 2010, p. 56). O comentador também aponta qual é a meta da *práxis*, a saber, o êxito da ação humana. Por conseguinte, ele apresenta o modo de seu ser: “contingente particular; impossibilidade de aprendizagem e de transmissão de conhecimento” (ESCUADERO, 2010, p. 56). A *práxis* possui um objeto que é a “vida humana e suas circunstâncias constantemente mutáveis” (ESCUADERO, 2010, p. 56). Por fim, a *práxis* é um tipo de saber situacional.

Sua interpretação parte da causa final de Aristóteles em que o homem deve deliberar com *prudência* visando o fim de sua ação. Portanto, para Escudero, Heidegger em *Ser e Tempo*, com o *ser-aí*, reinterpreta as ações prudentes, isto é, a

meta da ação humana. *Ser-aí*, portanto, é aquele que possui essa qualidade a partir de seus *existenciais*.

Taminiaux apresenta uma primeira análise ontológica do *ser-aí* com base na analítica em que é possível encontrar o esclarecimento dos diversos sentidos do ser. E quem assegura isso é a temporalidade. E depois, vem a destruição da história da ontologia. Portanto, para Taminiaux, a questão da temporalidade possui uma relação estreita com a reapropriação dos conceitos aristotélicos realizados por Heidegger (1995, p. 134-135).

Já Brogan é contra a ideia de que, *Ser e Tempo* é escrito para colocar Aristóteles como o primeiro metafísico. “Mas em vez de uma crítica a Aristóteles, como o primeiro metafísico, Heidegger oferece um modo persuasivo e revolucionário para repensar a obra de Aristóteles” (BROGAN, 2005, p. 4). Mas a volta para Aristóteles na obra magna de 1927 é o recuperar histórico da questão sobre o ser que culmina na questão do tempo (BROGAN, 2005, p. 7).

Para Zarader, o eixo fundamental é a questão do *tempo*, pois “vê-se que o que caracteriza aqui o percurso heideggeriano [...]: o tempo, como horizonte do ser, não é *verificado*, é *deduzido*. E é deduzido a partir da temporalidade do *Dasein*. Porque o ser é compreendido pelo *Dasein* a partir do tempo” (ZARADER, 1998, p. 292, grifo da autora). O *tempo* é deduzido pela temporalidade do *ser-aí*.

Mas a própria autora apresenta que *Ser e Tempo*, com o eixo fundamental sendo o *tempo*, falhou na sua conclusão, pois a questão ficou em aberto. “O que se revelou impossível foi retroceder da temporalidade como ser do *Dasein* até ao pôr descoberto do tempo como horizonte do ser” (ZARADER, 1998, p. 288, grifo da autora). A falha, portanto, foi o retorno da temporalidade do *ser-aí* para a originalidade do *tempo* como horizonte do ser.

Apresentando em cinco linhas: Volpi vê um viés prático-moral, em que o *ser-aí* requer uma *decisão* de sua vida prática; Taminiaux, Brogan e Zarader apresentam que a questão do *tempo* em *Ser e Tempo* é o ponto que faz o intermédio entre o filósofo alemão e o grego; Por fim, para Escudero o *ser-aí* é a incorporação e

reinterpretação do deliberar humano prudente que visa o fim de sua ação a partir de seus existenciais.

Mas por qual motivo pode-se afirmar que são esses os eixos que ligam Heidegger a Aristóteles? Partindo da ideia de que o filósofo alemão tinha como propósito apresentar uma originalidade para questão do sentido do ser, com a exceção de Zarader, os demais comentadores buscam esse vínculo com Aristóteles, principalmente por causa do conceito de *tempo* e da ação prática do *ser-aí*, sendo que ambas as questões também foram apresentadas pelo filósofo grego e, algo que Heidegger desconstrói e ousa apresentar o modo originário do *tempo*, mas tal obra, acabou tornando-se inacabada. Portanto, o caminho realizado pelos comentadores, segue para um beco sem saída e limita o modo de pensar a questão, ou seja, temos duas verdades absolutas: 1) *Ser e Tempo* é uma reapropriação do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*, por conta das questões práticas do *ser-aí*; 2) o que conecta explicitamente o filósofo alemão e o grego é o conceito do *tempo*.

3.4. OUTROS CAMINHOS: *SER E TEMPO* E A PRELEÇÃO DE 1929-1930

O caminho traçado pelos comentadores é a obra *O Sofista de Platão* (1924) com *Ser e Tempo* (1927), principalmente as questões práticas e morais do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*, em que *ser-aí* é uma reapropriação dos conceitos aristotélicos.

Mas e os livros posteriores à *Ser e Tempo*, como por exemplo, *Introdução à Filosofia* (1928-1929) ou até mesmo *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929-1930), será que nessas obras subsequentes, Heidegger não apresenta nada, isto é, não escreve ou complementa o que já tinha sido escrito anteriormente e apresenta novas contribuições, ou até mesmo aponta um outro viés para pensar essa originalidade da questão sobre o sentido do ser?

Isto mostra que, fechar a interpretação sobre Heidegger e Aristóteles somente no período do início dos anos de 1920 até a obra magna de 1927 – e essa não deixa de ser uma possibilidade – não pode ser o caminho da verdade absoluta para interpretar os dois filósofos, principalmente taxar único e exclusivo momento em que o filósofo da Floresta Negra tem como base o capítulo seis da *Ética a Nicômaco*.

Não obstante, nossa interpretação de *Ser e Tempo* parte da preleção de 1929-1930, que retoma o fenômeno de *mundo* como uma das questões da metafísica, por conseguinte, é a partir do problema do *mundo* que Heidegger retorna para Aristóteles e identifica o enunciado da metafísica – o *motor imóvel* – que a tradição se apropriou e interpretou erroneamente. Desse modo, para nossa investigação o *Livro IV* da *Metafísica* torna-se mais importante que o capítulo *VI* da *Ética a Nicomaco*.

Quando apresentamos a preleção de 1929-1930, o intuito foi explicitar os motivos pelos quais o retorno para Aristóteles é importante, ou seja, nossa tentativa foi apontar um fundamento, a raiz da metafísica, que está presente no *Livro IV* da *Metafísica* e, partindo do enunciado aristotélico – sobre o *motor imóvel* –, encontramos o epicentro do problema, a saber, o mundo determinado por um axioma lógico, isto é, o mundo a partir de Aristóteles é interpretado e descrito de modo lógico, a partir do princípio de não contradição. É neste momento que *Ser e Tempo* tem o seu papel determinante, pois é lá que Heidegger ousa em seu projeto e faz a tentativa de descrever, de modo originário, o *mundo* a partir da *cotidianidade* do *ser-aí*.

Desta forma, apresentamos um caminho para pensar a relação entre Heidegger e Aristóteles e, ao mesmo tempo, fomentamos a importância do *Livro IV*, não somente entre os filósofos, mas para a abertura de uma investigação, como por exemplo, a metafísica e o fenômeno do mundo. Não obstante, isto possibilita uma leitura de fora, isto é, de outros comentadores, como por exemplo, Paul Ricoeur, aponta que “o que faz um indivíduo ser um indivíduo distinto de outro indivíduo é um problema existencial que não interessa a Aristóteles. O que interessa a Aristóteles é o que *determina* a realidade, o que lhe dá estatuto estável e identificável” (2014, p. 235, grifo nosso). Isso é o oposto do que é apresentado por Volpi, ao afirmar que Heidegger em *Ser e Tempo* extraí de Aristóteles os problemas práticos da existência humana. Volpi apresenta essas questões práticas, pois descreve o filósofo alemão como um apropriador das ideias aristotélicas, principalmente sobre o *Livro VI* da *Ética à Nicômaco*. Ricoeur concluí que Aristóteles é mais um físico do que um moralista, e menos ainda um religioso, para se ocupar com o problema do indivíduo (RICOEUR, 2014, p. 236).

Nossa interpretação vai ao ponto sobre essa questão que *determina* a realidade e aquilo que é estável, ou seja, sobre a questão da *substância*, interpretada a partir do *Livro IV da Metafísica*, e essa é uma leitura e uma interpretação que a tradição faz de Aristóteles, por conseguinte, Heidegger, na obra de 1927, realiza a tentativa de salvar Aristóteles dessas más interpretações que culminam na metafísica da tradição tendo como base a lógica para *determinar* como é o mundo a partir de enunciados.

Portanto, o retorno para *Ser e Tempo* tem o intuito de ‘salvar’ Aristóteles das más interpretações realizadas pela tradição e, conseqüentemente, é uma tentativa de resgatar aquilo que foi perdido, a originalidade dos gregos. Desse modo, a tentativa de ruptura da *substância* última culmina no modo como mundo é apresentado e, por conseguinte, Heidegger empreende – a partir do *ser-aí* e de sua *cotidianidade* – o modo de conhecer mundo originariamente, um modo em que suas interpretações sobre Aristóteles na preleção de 1929-1930 vão contribuir para essa tentativa originária do mundo e, por conseguinte, para a ruptura da *substancialidade* última.

3.5. SER E TEMPO: O FENÔMENO DO MUNDO COMO A TENTATIVA DE RUPTURA DA SUBSTANCIALIDADE

O retorno para *Ser e Tempo*, após a apresentação da preleção de 1929-1930, inicia-se a partir da ligação entre metafísica e mundo, em que mundo é trazido para o interior da lógica, que é a base da metafísica (HEIDEGGER, 2006, p. 370). Essa base, para o filósofo da Floresta Negra, não pode ser considerada originária, pois o ente também é denominado pelas categorias. Escudero comenta que as categorias, interpretadas pela tradição, a partir de Aristóteles, o *quê* é um ente, fixando sua *essência*. Por conseguinte, descrevemos o *conteúdo objetivo* desses entes (ESCUADERO, 2016, p. 110), instigando o discurso lógico e a proposição enunciativa.

A identificação e o resgate na tradição filosófica, para os nossos interesses, inicia-se com Aristóteles sobre a questão do *motor imóvel*. Tal questão está no *Livro*

IV de sua *Metafísica*,⁹⁸ por conseguinte, a leitura desse livro abre as portas para identificar o enunciado da metafísica e toda sua lógica, isto é, toda a lógica utilizada pela tradição no decorrer dos séculos. Sendo assim, a questão do *motor imóvel* e a lógica foram retomadas e interpretadas de forma equivocada, segundo Heidegger. Não obstante, o modo como o mundo é conhecido pelo *animal racional*⁹⁹ encontra-se estritamente ligado à questão da *substância* última e ao modo lógico de conhecer as coisas, limitando o conhecimento diante do mundo, além de criar um distanciamento da questão do sentido do ser.

Na obra de 1927, esse retorno à Aristóteles não ocorre tão declaradamente, ou seja, Heidegger não cita o *Livro IV*, mas tratando especificamente do fenômeno do mundo e o seu debate com toda tradição metafísica, o livro do filósofo grego torna-se uma porta de entrada para entender 1) qual é a metafísica discutida por Heidegger e 2) todo o movimento feito pelo filósofo alemão em seu desenvolvimento do fenômeno do mundo, ou seja, o movimento de tentativa de ruptura da *substancialidade* que está estritamente ligada à lógica da tradição, que é metafísica. Um exemplo disso é quando o filósofo da Floresta Negra introduziu *ser-aí* e, a partir desse conceito, foi realizado o desenvolvimento da questão.

No *ser-aí* em sua *cotidianidade* ele encontra-se sempre aberto para as possibilidades, isto é, o ente privilegiado não é uma constituição unitária, pelo contrário, ele possui vários modos, por conseguinte, a *cotidianidade* diz respeito às possibilidades do *ser-aí* enquanto no mundo, ou seja, *ser-no-mundo*.

Vale destacar que, *ser-aí* e mundo não são tratados separadamente, ao contrário, ambos coexistem, isto é, mundo é constitutivo a partir dos momentos estruturais da *cotidianidade mediana* do *ser-aí*.

A partir da *cotidianidade*, *ser-aí* se relaciona com os entes do interior do mundo e que vêm ao seu encontro, mas como é possível diferenciá-lo dos demais? Em *Ser e Tempo*, temos a seguinte explicação: *ser-aí* possui a compreensão prévia

⁹⁸ Eis o enunciado decisivo para tradição: “De fato, existe algo que sempre move o que está em movimento, e o primeiro movente é, por si, imóvel” (ARISTÓTELES, 2005c, 1012b, 29-30).

⁹⁹ Michel Haar entende por essência do homem o homem racional (*rationale*) e questiona se não seria necessária uma desconstrução? E a retomada desse tema encontra-se em *Ser e Tempo* a partir do *ser-no-mundo* (HAAR, 1997, p. 119).

do seu modo *factual* (HEIDEGGER, 2011, p. 102), isto é, *ser-aí* possui o privilégio da relação ôntico-ontológica.

Esse tema nos lança de volta para preleção de 1929-1930 e já avança na questão da formação de mundo, pois essa relação ôntico-ontológica é retomada por Heidegger como um dos problemas da penumbra da questão do desenvolvimento do fenômeno do mundo pela tradição, este problema é o de reconhecer a diferença nessa relação (HEIDEGGER, 2006, p. 457), pois o discurso lógico e a proposição enunciativa, a partir das interpretações da tradição sobre Aristóteles, faz parte do discurso *cotidiano* desse *ser-aí* e, ao mesmo tempo, é o lar do entendimento vulgar. Não obstante, a dificuldade encontra-se em sair dessa relação do discurso lógico do mundo e ir para uma relação mais originária.

Em *Ser e Tempo*, mundo é descoberto pelo *ser-aí*, pois ele é o ente familiarizado com o mundo em que habita e, conseqüentemente, ele torna-se preocupado com este mundo e ocupa-se com os entes do interior do mundo a partir da *cotidianidade*. Mas isso não é o mesmo que a tradição realizou, isto é, conhecer o mundo a partir de enunciados lógicos, isto é, a *cotidianidade*? A diferença com relação à tradição é que *ser-aí* é um ente que não possui essência, ele é possibilidade, “a possibilidade como forma de ser do Dasein é *anterior* a qualquer determinação positiva” (ESCUDERO, 2016, p. 162, grifo do autor). *Ser-aí* não procura a *substância* última dos entes do interior do mundo que vêm ao encontro, o ente privilegiado conhece conforme ele lida com esses entes.

Retornando para preleção de 1929-1930 e resgatando a interpretação de Heidegger sobre o princípio de não contradição, isto é, a *mostração*, que é um deixar ver o ente do interior do mundo, Heidegger traz para visão do *ser-aí*, o ente do interior do mundo em sua *cotidianidade*. Esse modo de conhecer as coisas do mundo vai diretamente contra o modo como a tradição tratou essa questão, principalmente a relação sujeito-objeto que é um modo não originário de acesso para o mundo (ESCUDERO, 2016, p. 168).

Sobre a questão da visão do *ser-aí* e dos entes que vêm ao encontro, na obra de 1927 temos um grande desenvolvimento, e isso se assemelha muito com o que foi feito na preleção de 1929-1930, por conseguinte, em *Ser e Tempo* o primeiro

ponto é que o mundo é dito de vários modos dentro da *mundanidade* do mundo em geral, ou seja, a partir da *cotidianidade* do *ser-aí* e sua ocupação com os entes do interior do mundo, com os quais ele lida de tal e tal modo. Não obstante, Heidegger não pensa mundo simplesmente de modo ôntico, que para ele foi o que a tradição filosófica fez, tratando o ser do ente a partir de enunciados, enunciando a *substância* última daquilo que está no mundo, por exemplo, *o que é uma árvore, o que é uma cadeira*. O modo de apresentar mundo, a partir da *cotidianidade* do *ser-aí*, é algo constitutivo desse ente privilegiado, isto é, uma determinação *existencial* do *ser-aí*.

Retomemos uma citação: “como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (HEIDEGGER, 2011, p. 115). O conhecimento dos entes do interior do mundo encontra-se no seu uso, na lida *cotidiana*, como por exemplo, quando ao abrir uma porta eu faço uso do trinco, este conhecimento é algo corriqueiro, do dia-a-dia. Esse ente que vem ao encontro na *cotidianidade* do *ser-aí*, Heidegger o chama de *instrumento*.

O *instrumento* faz parte de um todo *instrumental*, isto é, ele não ocorre sozinho ou separado dos demais, ele acontece num conjunto, ele está em conexão com outro *instrumento*, como por exemplo, em um ônibus, em que temos o cobrador, o motorista, a catraca, os passageiros, portas, a campainha para avisar o motorista para abrir a porta etc., o trato *cotidiano* do *ser-aí* diz respeito ao que está sendo tratado. Desse modo, o *ser-aí* não é teórico, ele age de tal e tal modo conforme as possibilidades em sua *cotidianidade*. E para que esse todo *instrumental* seja visto pelo ente privilegiado a partir do seu trato *cotidiano*, o *ser-aí* não enxerga as propriedades, isto é, a *substância*, aquilo que é o *instrumento*, mas, a partir da *circunvisão* que ocorre na multiplicidade das *remissões*.

Ser-aí, portanto, constitui o mundo conforme ele lida com os entes do interior do mundo de tal e tal modo, partindo de sua *circunvisão*, o todo *instrumental* está previamente posto. Mas e quando essa rede de conexões se quebra, ou seja, quando o conjunto *instrumental* é impossibilitado, o que ocorre? Isto é uma falta que ocorre, aquilo que não está mais disponível à mão do *ser-aí*, mas, ao mesmo tempo, isso põe novamente o ente privilegiado em ação e, a partir da *circunvisão*, outro ente do interior do mundo torna-se disponível. Um exemplo corriqueiro que esclarece bem

como Heidegger foge do modo lógico de enunciar o mundo é o seguinte: durante um churrasco, todas as cadeiras estão ocupadas, mas ainda temos duas pessoas em pé, ou seja, a cadeira não está mais disponível, e ao olharmos para o lado vemos existem dois engradados de cerveja vazios, no mesmo instante vira-se o engradado de ponta cabeça e pronto, as duas pessoas também estão sentadas como as demais.

O exemplo, acima, ilustra a quebra do todo *instrumental* do *ser-aí* com relação ao mundo e, por conseguinte, apresenta o *ser-aí* em ação novamente com relação aos entes do interior do mundo. Resgatando a interpretação da preleção de 1929-1930, a *mostração*, isto é, o ver o ente ao redor – em *Ser e Tempo* é a *circunvisão* – quebra com o princípio de não contradição, pois ao se ocupar com o engradado, o *ser-aí* o conheceu como um *instrumento* de sentar e não simplesmente um *instrumento* de armazenar garrafas, e isso seria sua *substância*. Por conseguinte, o *ser-aí* lidou com o *instrumento* de um tal modo.

Portanto, Heidegger procura quebrar com a questão da *substancialidade* das coisas, isto é, dos *instrumentos*. Para isso, *ser-aí* não é teórico, ele é ativo, age. Segundo Escudero: “enquanto que a filosofia da consciência toma o modelo da relação sujeito-objeto, isto é, a de um observador extra-mundano” (ESCUADERO, 2016, p. 184), Heidegger propõe este ente privilegiado como ator principal conectado e que participa da constituição do fenômeno do mundo.

Ser e Tempo não trata – tão profundamente – sobre a questão do enunciado e da linguagem, algo que mais tarde foi reconhecido pelo filósofo como uma das questões que faltaram em sua obra¹⁰⁰. Por outro lado, na preleção de 1929-1930, Heidegger discorre sobre o enunciado, e o resgatamos aqui, como um momento de continuidade na sua crítica, uma tentativa de quebra com a *substância* e, para os nossos propósitos, um modo de complementação da obra de 1927.

¹⁰⁰Adrián Escudero discorre sobre o falimento de *Ser e Tempo* e, ao mesmo tempo, apresenta a questão da Kehre, que ele chama de mística e que “essa volta já está de alguma maneira articulada no desenvolvimento de *Ser e Tempo* [...] mas a abordagem central segue em pé, a perspectiva ontológica de um modo mais originário e radical” (2016, p. 38). Outro comentador sobre o assunto é Casanova, em seu livro *Compreender Heidegger*, de 2010.

Heidegger, caracterizará o enunciado pautado na lógica, que é a base de sustentação da metafísica, interpretada pela tradição a partir de Aristóteles. O enunciado é composto pelo sujeito e pelo predicado, mas algo precisa ligá-los, a saber, o *é*, “No *‘é’*, o enunciado expressa justamente o fato de que o ser é dizível no *λόγος*, na linguagem; e, com isto, no interior da formação do mundo por parte do homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 413). O enunciado torna-se lógico-predicativo a partir das más interpretações dos conceitos, por exemplo, o *motor imóvel* de Aristóteles. Por conseguinte, a tradição conhece o mundo a partir dos enunciados lógicos, isto é, a *substância* última, aquilo que permanece.

Está é uma interpretação que já fizemos de Heidegger sobre Aristóteles e, conseqüentemente, da tradição, o *é*, é a *substância*, pois encontra-se conectado com a proposição *S é P* e, por conseguinte, enuncia o mundo de um modo lógico, *a cadeira é para sentar, a mesa para apoiar e o martelo é uma ferramenta*. E tudo isso se justifica no princípio de não contradição, outro resgate que a tradição realizou sobre Aristóteles.

Uma citação de Heidegger, na preleção de 1929-1930, reforça a ideia de uma tentativa de quebra com a tradição e, conseqüentemente, com a *substancialidade* última: “Nos encontramos diante da tarefa descomunal de fazer esta tradição sair da estabilidade de suas bases” (HEIDEGGER, 2006, p. 414). A tentativa mais ousada foi *Ser Tempo*, onde conhecemos as coisas conforme lidamos com elas em nosso *cotidiano*. Escudero argumenta que “isso se expressa em uma desconstrução crítica da história das interpretações que haviam dominado e guiado o pensamento ocidental desde a Antiguidade grega” (ESCUDEIRO, 2016, p. 37).

A tentativa de Heidegger em *Ser e Tempo*, foi buscar um novo modo de interpretar o pensamento ocidental e distanciar-se, na medida do possível, da *substancialidade* última das coisas. Porém, a grande obra de 1927 não resolveu todas as questões, por conseguinte, nós utilizamos a preleção de 1929-1930 como um caminho de desdobramento e continuidade da questão sobre mundo e a metafísica, em que a identificação do problema da metafísica e o modo de conhecer mundo, possibilitam o regresso para obra de 1927, reforçando a ideia de uma tentativa de romper com a *substancialidade* das coisas a partir da *cotidianidade* do

ser-aí,¹⁰¹ que trata da necessidade no mundo da possibilidade de abertura deste ente que está aí, lidando não com objetos isolados, mas sim com um conjunto, um todo, propiciando assim a abertura de possibilidade do *ser-aí*, sem esquecer da problemática e obscura questão do ser do ente, pois a diferença do ser e do ente faz parte da compreensão do fenômeno do mundo.

¹⁰¹ “Nossa primeira relação com o que nos cerca não é cognoscitiva, mas de lida, de trato, de manipulação: uma relação instrumental de acesso aos entes pela qual nos servem para isso ou para aquilo, cada qual sendo a serventia que prestam, o uso que fornece [...] numa experiência ante-predicativa, envolvente, de preocupação” (NUNES, 2004, p. 16).

CONCLUSÃO

As considerações que podem ser apontadas para esse trabalho são: a reconstrução dos argumentos de Heidegger em suas obras, num primeiro momento, foi possível argumentar sobre o fenômeno do mundo e seus desdobramentos nas obras posteriores, chegando até a questão da metafísica.

Mundo e metafísica são dois pontos importantes para o nosso texto, pois o desenvolvimento inicia-se em *Ser e Tempo*, com o debate que o filósofo alemão faz com a tradição filosófica, sem apontar, diretamente, com qual momento da tradição ele está dialogando. Desse modo, a preleção de 1929-1930 torna-se o ponto chave para a interpretação de *Ser e Tempo*, pois é nessa obra que o filósofo da Floresta Negra identifica o que seria o nó problemático da questão da metafísica, a saber, as más interpretações e traduções dos escritos de Aristóteles, na qual apontamos o enunciado sobre *o motor imóvel*.

Por conseguinte, com a identificação da metafísica, que direciona o pensamento da tradição filosófica, o modo de conhecer o mundo se pauta em enunciados lógicos, com base no princípio de não contradição aristotélico, ou seja, uma coisa ou ela é ou ela não é, seguindo o enunciado do Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles onde encontramos o enunciado sobre *o motor imóvel*. Não obstante, as interpretações dos filósofos sobre mundo, se pautam no modo lógico de enunciar as coisas, enunciando a *substância* última.

A partir da preleção de 1929-1930, nós buscamos justificar a relação entre mundo e metafísica, o regresso de Heidegger a Aristóteles e, por fim, justificar o nosso interesse pelo Livro IV da *Metafísica* e sua relação com *Ser e Tempo*. Desse modo, defendemos que a leitura do livro de Aristóteles pode servir para ‘contextualizar’ o desenvolvimento do fenômeno do mundo na grande obra de 1927, pois é contra essa tradição que ele está dialogando, ou seja, dialoga contra o modo lógico de enunciar o mundo e, como consequência, a ruptura da *substancialidade* dos objetos.

Para finalizar, indico ainda mais uma possível continuidade da relação entre mundo e metafísica. Se essa raiz metafísica for pensada na questão da técnica – no

qual mundo tratado a partir de enunciados lógicos, prevalecendo assim, a *substancialidade* – mundo, portanto, torna-se suprimido pela técnica, isto é, mundo torna-se simplesmente natureza, mais um dispositivo de armazenamento da *Gestell*.

O mundo técnico é a radicalização da compreensão do fenômeno do mundo a partir da causalidade, ou seja, temos assim um retorno, caímos novamente nas garras da tradição, tornando o mundo em natureza, um dispositivo que afeta tanto aqueles que habitam, como a questão do ser ou o seu esquecimento, desdobrando-se num niilismo corriqueiro, isto é, estamos fadados neste destino de obscuridade lógica na era da técnica.

Chegando a esse ponto da pesquisa, algumas questões ficam em aberto neste desdobramento entre mundo e metafísica que nortearam a nossa pesquisa futura: *como é possível habitar o mundo na era da técnica? Quais são os modos de uma possível superação do niilismo? Ou devemos aceitar a era técnica?*

REFERÊNCIAS

ANGIONI, Lucas. Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles. **Dois Pontos**, [S.l.], v. 7, n. 3, jul. 2010. ISSN 2179-7412. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/view/14818>>. Acesso em: 14 Mai. 2015. doi:10.5380/dp.v7i3.14818.

_____. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

ARISAKA, Yoko. On Heidegger's Theory of Space: A Critique of Dreyfus. **Inquiry** v. 38, n. 4. December 1995.

ARISTÓTELES. **Analíticos Anteriores**. In: **Órganon**. Tradução Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2005a.

_____. **Analíticos Posteriores**. In: **Órganon**. Tradução Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2005b.

_____. **Metafísica**. Tradução Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005c.

BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2010a.

_____. **Novos estudos aristotélicos I: epistemologia, lógica e dialética**. Tradução de Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010b.

BROGAN, Walter A. **Heidegger and Aristotle: the twofoldness of Being**. State University of New York, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-World**. Massachusetts Institute of Technology. New Baskerville by The MIT Press, 1991.

ESCUADERO, Adrián. **Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, vol. 1**. Herder Editorial, Barcelona, 2016.

_____. **Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, vol. 2**. Herder Editorial, Barcelona, 2016.

_____. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Tradução Jasson da Silva Martins, José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

ESCUADERO, Adrián. Heidegger, lector de la retórica aristotélica. **Diánoia**, México, v. 56, n. 66, p. 3-29, Mayo 2011.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FLORENTINO, Antonio Neto. Nishitani e o tradicional problema da superação da metafísica. In: **Budismo e filosofia em diálogo**. Antonio Florentino Neto e Oswaldo Giacoia Jr. (orgs). – Campinas, SP: Editora PHI, 2014.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Tradução João Paz. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1986.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. **Revista de sociologia da USP**, v. 23, n. 1. P. 199 – 221.

JARAN, François. *Toward a metaphysical freedom: Heidegger's project of a metaphysics of Dasein*. **International Journal of Philosophical Studies**. Vol. 18(2), 205-227. 2010.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

_____. **Metafísica de Aristóteles 1-3: sobre a essência e a realidade da força**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback, 5ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

_____. **Sobre a Essência do fundamento**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 – Col. Os Pensadores.

INWOOD, M.J. **Dicionário Heidegger**. Tradução Luisa Buarque de Holanda; revisão Márcia Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LUKASIEWICZ, Jan. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

MANSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução Joana Chaves. Instituto Piaget. Lisboa, 1993.

REIS, R. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 423-435, jul./dez. 2010a.

_____. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. **Filosofia Unisinos**, v. 11(3), p. 225-243, set/dez, 2010b.

RICOEUR, Paul. **Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles**. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROSS, Sir David. **Aristóteles**. Tradução Luis Filipe Bragança S.S Teixeira a partir da edição publicada por Methuen & Co. Ltd. Londres. Lisboa Portugal: Publicações Dom Quixote, 1987.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da Ontologia Fundamental: ensaios sobre Heidegger**. Tradução João Carlos Paz. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1995.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução João Gama. Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Tradução José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução João Duarte. Instituto Piaget. Lisboa, 1998.