

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

**Três temas de *Ser e tempo*
diante do método analítico-lingüístico**

**Aluno: Emanuel Bagetti Zeifert
Orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein**

**Porto Alegre
2009**

EMANUEL BAGETTI ZEIFERT

**Três temas de *Ser e tempo*
diante do método analítico-lingüístico**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein.

**Porto Alegre
2009**

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Ernildo Stein, pelas valorosas conversas e discussões sobre filosofia; aos amigos e professores Claudio Boeira Garcia e Paulo Rudi Schneider que estiveram comigo desde meu início na filosofia; aos meus pais, Luiz Paulo e Cecilia, e minha irmã, Anna Paula, por me acompanharem sempre com seus estímulos e afetos; ao meu tio Luiz Antônio e à Sônia pela generosa acolhida em seu lar em Porto Alegre; ao André Costa pela amizade e companheirismo durante esse período; ao Marcos Fanton pelo tempo dispensado nas revisões do texto; à Bernadete pelo carinhoso convívio nesse período.

Agradeço também ao CNPq pela bolsa de estudos neste mestrado e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pela estrutura indispensável aos estudos.

RESUMO

As questões suscitadas pela multiplicidade de temas abordados em *Sein und Zeit (SZ)*, bem como o modo heideggeriano de apresentação e articulação de seu pensamento, levaram à procura de um ponto de partida desde o qual uma maior aclaração e compreensão das questões ali presentes pudessem ser alcançadas. Considerando isso, nosso estudo apresenta uma discussão de três temas da filosofia de Martin Heidegger a partir da recepção analítico-lingüística de Ernst Tugendhat. Tendo como pano de fundo as questões e pressupostos fundamentais de *SZ*, o estudo abordou três temas constituintes do projeto de *SZ*: (1) a relação do *Dasein* com seu próprio ser; (2) a relação do *Dasein* com os entes intramundanos que não possuem seu modo de ser; (3) a pergunta pelo sentido do ser. O enfoque analítico-lingüístico na discussão de conceitos e teses relativos a esses temas resultou, assim, na constatação tanto de pontos produtivos e quanto problemáticos da posição de Heidegger. No que concerne a (1), a interpretação de Tugendhat mostra a significativa novidade e vantagem do modelo heideggeriano do relacionar-se consigo mesmo diante dos modelos tradicionais baseados na relação sujeito/objeto. A respeito de (2), apresentam-se os problemas da concepção de Heidegger da primazia da manualidade [*Zuhandenheit*] em comparação com o ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] e, ao mesmo tempo, destaca-se a importância do conceito de “mundo” nesse âmbito de questionamento. Quanto a (3), colocam-se algumas questões sobre a universalidade e adequação da pergunta guia de *SZ*. Vistas em conjunto, essas discussões oferecem, primeiro, uma visão da perspectiva analítico-lingüística de interpretação; segundo, uma determinação dos pontos em comum entre as posições filosóficas de Heidegger e Tugendhat; terceiro, subsídios para um estudo de caráter mais amplo envolvendo mais aspectos importantes da filosofia de Heidegger e uma discussão dos pressupostos metodológicos da interpretação de Tugendhat.

ABSTRACT

The questions raised by the multiplicity of subjects approached in *Being and Time* (*SZ*), as well as the heideggerian style of presentation and articulation of his own thought lead us searching for a new starting point, from where a greater explanation and comprehension of the questions there presented could be achieved. Considering that, our study presents a discussion of three subjects about the philosophy of Martin Heidegger from Ernst Tugendhat's linguistic-analytical reception. With the fundamental questions and presuppositions of *SZ* as the background, the study approached three constituents' subjects of *SZ* project: (1) the relation of *Dasein* with his own being; (2) the relation of *Dasein* with the intraworldly beings which do not have its mode of being; (3) the question of the meaning of the being. So, the linguistic-analytical focus in the discussion of these concepts and subjects resulted in the evidence of positive points as much as problematic ones of Heidegger's position. Concerning to (1) Tugendhat's interpretation shows the significant novelty and advantage of the heideggerian model of self-relation with one own self in front of the traditional models based on subject-object relation. About (2), it was presented the problems of Heidegger's conception of the primacy of the handiness [*Zuhandenheit*] in comparison with the objective presence of things [*Vorhandenheit*] and, at the same time, it is detached the relevance of the concept of "world" in this questioning range. Regarding to (3), it is provided some questions concerning the universality and appropriateness of the *SZ*'s guide question. Seeing as a whole, these discussions offer: first, a view of the linguistic-analytical perspective of interpretation; second, a determination of the common points between the philosophical positions of Heidegger and Tugendhat; and third, subsidies for a broader study involving other important aspects of Heidegger's philosophy and a discussion about the methodological presuppositions of Tugendhat's interpretation.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	7
1.1 Observações Gerais.....	7
1.2 Observações sobre <i>Ser e tempo</i>	12
2 A relação do <i>Dasein</i> com seu próprio ser enquanto existir.....	25
3 A relação do <i>Dasein</i> com os entes intramundanos.....	57
4 Discussão da pergunta pelo sentido do ser.....	80
Conclusão	91
Bibliografia.....	96

1. Introdução

1.1 Observações Gerais

As discussões sobre a filosofia de Martin Heidegger ocupam um lugar privilegiado na obra de Ernst Tugendhat. Desde o livro *O conceito de verdade em Husserl e Heidegger* até artigos recentes,¹ Tugendhat confrontou-se constantemente com teses e conceitos fundamentais da posição filosófica deste autor. Por uma série de motivos, o debate entre Heidegger e Tugendhat não pôde se desenvolver de forma mais intensa, p. ex., aos moldes do que acontece em boa parte das publicações filosóficas atuais, em que autores discutem abertamente aspectos de seus pensamentos em artigos e livros. Sem dúvida, se uma discussão nesses moldes tivesse acontecido, pontos importantes da filosofia de Heidegger, que até hoje são motivo de controvérsias aparentemente distantes de um fim, poderiam ser debatidos com muito mais acuidade e livres de distorções exageradas.

Embora as análises de Tugendhat deixem de lado a maior parte do pensamento desenvolvido após *Sein und Zeit* (a partir daqui, *SZ*), e mesmo no que concerne a este não sejam exaustivas,² podemos tomá-las como um exame de grande parte das teses fundamentais dessa obra e, em certo sentido, a totalidade delas pode até mesmo ser vista como um exame sistemático de *SZ*. A peculiaridade e relevância dessas análises podem ser constatadas, sobretudo, no esforço do autor em apresentar da maneira mais clara possível os elementos constantes na estruturação metodológica do texto de *SZ*. Nesse sentido, Tugendhat chama a atenção geralmente para os seguintes elementos: (a) o(s) fenômeno(s) em questão para Heidegger; (b) o método fenomenológico de análise do fenômeno; (c) a descrição alcançada com esse método; (d) as conseqüências retiradas dessa descrição; (e) concepção tradicional contra a qual Heidegger explícita ou implicitamente se contrapõe.

Esta lista não cobre, naturalmente, todos os pontos explicitados por Tugendhat, embora eles perfaçam o modo como ele elucida a filosofia de Heidegger, além de servirem de ponto de enlace para seus exames a respeito dela. Acompanhado dessas

¹ Cf. a lista de escritos na bibliografia.

² Em entrevista recente publicada no site <http://www.signandsight.com/features/1487.html>, Tugendhat fala de sua recusa em publicar um comentário sobre *SZ* a pedido da editora C.H.Beck.

elucidações, vem o questionamento dos pontos relevantes e/ou problemáticos deste pensamento. Em geral, diante dos aspectos problemáticos observados, Tugendhat realiza ou uma crítica ou uma reelaboração dos conceitos em que se articula a posição de Heidegger. Quanto aos aspectos relevantes, Tugendhat a maior parte das vezes tenta verter, em sua terminologia, o que Heidegger, na verdade, teria em vista com sua interpretação dos fenômenos. Isso ocorre, porque Tugendhat não compartilha integralmente do modo fenomenológico de apresentação e tematização dos fenômenos. Em grande medida, isso tem a ver com um elemento difícil de ser distinguido nos textos de Heidegger, a saber, que o método está entrelaçado com o estilo da exposição, de tal forma que se dão numa unidade.

Poder-se-ia objetar, naturalmente, que não é correto estabelecer analogia ou identidade entre o método de exposição e o estilo do texto de um autor. Em Heidegger, entretanto, esses dois elementos simplesmente encontram-se conectados. Heidegger mesmo compreende o estilo de suas análises como decorrente do próprio modo com o qual aborda seu objeto. Por vezes, Tugendhat entende este método como “evocativo”, o que caracteriza o emprego maciço de substantivos alusivos aos fenômenos e suas estruturas, bem como de palavras que podem ser aproximadas através da amplidão de seu campo semântico.

Talvez não exista nada de especial nesta forma de tratamento dispensada à filosofia de Heidegger, ainda mais se considerarmos que observações críticas são uma constante em qualquer produção filosófica. Tugendhat, entretanto, não quer ser entendido como um intérprete restrito à mera verificação, como ele mesmo diz, de “como as coisas se conectam”³ nem em Heidegger nem em qualquer outro filósofo. Justamente aqui transparece o que é peculiar em suas análises: a pretensão de sustentar uma posição filosófica própria, construída sobre um método (analítico-lingüístico) que lhe possibilita não apenas confrontar-se com outras posições e problemas tradicionais, senão também tomá-los de um ponto de vista privilegiado.⁴ Este é propriamente o traço distintivo tanto de sua posição filosófica quanto de suas interpretações de Heidegger e outros filósofos.

No que concerne aos aspectos relevantes da obra de Heidegger, é sabido que a recepção de seu pensamento produziu uma massa enorme de interpretações muitas vezes divergentes entre si. Por um lado, um grande número de filósofos procurou

³ Tugendhat fala a respeito disso numa entrevista publicada em *PHILÓSOPHOS* (2004).

⁴ Ver mais sobre isso na Lição 1 de *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*.

destacar a novidade que representou esse pensamento na tradição filosófica e, sobretudo, na colocação ou reformulação de problemas e soluções. Essa é, propriamente, a recepção de sua filosofia existente em maior número. Por outro lado, temos aqueles intérpretes que buscaram uma tematização mais problematizadora desta posição, desenvolvendo críticas ou revisões de suas concepções fundamentais. Guiados pela intenção de alcançar os pressupostos fundamentais sobre os quais a obra foi erigida, muitos deles chamaram a atenção para a forma críptica da composição do texto, que foi interpretada como uma espécie de proteção de seus pressupostos.

Além disso, a maior parte das discussões a respeito de pontos que encetaram o debate tanto no cenário composto por problemas gerais de filosofia quanto no cenário próprio da posição de Heidegger, não encontraram no próprio autor uma disposição para o esclarecimento desses impasses. Como intérprete que enfrentou essas mesmas dificuldades diante daqueles textos extremamente condensados de Heidegger destinados ao público, nos quais os embaraços e dificuldades de interpretação se proliferavam, Stein afirma, em *Diferença e metafísica*, que através dessa indisponibilidade para as discussões mais explícitas e incisivas sobre seus textos “o filósofo criou uma espécie de tradição de que era mal-entendido”. (p. 45). Sobretudo, argumenta, por tirar partido da “possibilidade de simplesmente afirmar que não fora compreendido ou então remeter o texto em questão para o todo de sua obra ainda desconhecida.” (p. 45).

Naturalmente, essa postura nos leva a pensar que o filósofo, de fato, se propunha ou preservar os mal-entendidos, talvez no intuito de manter a densa névoa de mistério que envolvia a própria obra no cenário filosófico, ou também preservar a obra de equívocos que só poderiam ser esclarecidos com aquela remissão a obra completa. Cabe observar, entretanto, que essa é também uma característica do modelo interpretativo hermenêutico de encarar os textos filosóficos como totalidades. Segundo ela, a análise fragmentária estaria sempre aquém da possibilidade de compreensão do elemento organizador da unidade compreensível desses fragmentos. Considerando isso, talvez seja mais claro o motivo de Heidegger, segundo Stein, ser o “único filósofo que não se corrigia diante dos argumentos ou cedia ao melhor argumento.” (p. 46).

Acreditamos, no entanto, que nos pontos de contraste entre Heidegger e Tugendhat evidenciam-se muitos dos pressupostos a partir dos quais cada um articula sua posição filosófica. Assim, quanto mais for possível delinear os elementos constituintes de cada posição, mais dificuldades de interpretação podem talvez vir a ser

dissolvidas. Apesar disso, cabe notar que estas dificuldades amplamente encontradas na posição de Heidegger são aqui o objeto de nosso interesse.

Nosso estudo parte dos pontos de intersecção entre as posições de Heidegger e Tugendhat. A determinação de quais sejam estes pontos foi feita desde o material fornecido pelas abordagens de Tugendhat da filosofia de Heidegger. Baseado nisso, o estudo padece de certa unilateralidade, mas ela não é um descuido. A escolha de apresentar o texto heideggeriano a partir de uma perspectiva específica objetiva alcançar uma clareza a respeito de ambas. Quanto a Heidegger, acreditamos que assim seria possível a elaboração de uma base interpretativa suficientemente ampla, a qual poderia vir a proporcionar um ponto de partida adequado às discussões com outros autores sobre sua filosofia. Quanto à clareza a respeito da interpretação de Tugendhat, ela propiciaria também um ponto de discussão de sua posição filosófica com e a partir de outras perspectivas. Além disso, as interpretações de Heidegger pela ótica analítica têm a vantagem de serem marcadas pela constante busca do próprio autor em esclarecer os pontos em que as posições convergem ou se separam.

Queremos também ressaltar que o estudo tenta situar a interpretação em dois contextos. Quanto ao primeiro, ele é relativo ao aspecto mais imanente da interpretação. Com ele, pretendeu-se ressaltar a dimensão profunda da interpretação de Tugendhat dos temas, teses e conceitos específicos da filosofia de Heidegger. E isso, tanto no que diz respeito aos seus pontos críticos quanto aos pontos mais profícuos de seu pensamento. Quanto ao segundo, o estudo não deixa de tentar relacionar essas interpretações com uma contextualização mais ampla das problemáticas tradicionais, a qual foi especialmente desenvolvida ao longo dos semestres em que os textos de Heidegger e Tugendhat serviram de base para os seminários ministrados por Stein. Neles, fomos aos poucos tomando consciência do pano de fundo em que se situam e aos quais se referem as discussões desses autores. Se o material que foi aí desenvolvido não está total e explicitamente articulado, é a partir dele, entretanto, que nasceu a motivação para a delimitação do tema, assim como é dentro dele que o estudo adquire alguma relevância.

A relação entre esses dois contextos parece oferecer um panorama amplo da discussão e também um adentramento nos aspectos constituintes dos temas que estruturam essas discussões. Assim, uma exposição e discussão que transitam entre o

específico e o geral de duas posições filosóficas talvez sejam mais favoráveis a uma introdução à compreensão dos efeitos e alcance destas filosofias e da forma como elas podem ser situadas nas discussões filosóficas atuais. Nesse sentido, os subsídios fornecidos pelo estudo se referem especialmente a tentativa de buscar aclarar quais são os pontos em que a filosofia de Heidegger permite estabelecer uma ligação com as questões que compõem o debate filosófico atual. Aqui, contudo, apenas tentamos mostrar quais podem ser alguns desses pontos, sem desenvolvê-los nessa relação com outros autores contemporâneos.

Sem dúvida, há intérpretes que defendem a impossibilidade de interlocução entre posições filosóficas ou mesmo a existência de questões em comum entre certos filósofos. Alguns, todavia, rechaçam completamente qualquer possibilidade de se contrastar ou comparar posições filosóficas, pois os elementos articuladores de cada uma, ou seus pontos de partida, seriam absolutamente irreduzíveis um ao outro. Temos também aqueles que defendem que as discussões entre posições filosóficas não só são possíveis como constituem parte essencial da atividade filosófica. Entre esses dois pólos há ainda uns que preferem realizar discussões das posições filosóficas sem que os aspectos fundamentais sejam rechaçados. Assim, o procedimento levado a cabo seria uma espécie de correção interna. Nossa situação, como se pode deduzir pela própria intenção do estudo, é sustentar uma discussão entre os dois filósofos de forma a aclarar os pressupostos que em cada caso entram em questão.

De início, entretanto, seria difícil mensurar e apresentar em que proporção os pressupostos do filosofar fenomenológico de Heidegger são adequadamente acessados pelo filosofar analítico-lingüístico de Tugendhat.⁵ Isso só é possível após se verificar em que medida o próprio filosofar analítico-lingüístico pode acessar os “fenômenos” da fenomenologia; alcançar o mesmo nível de descrição desta; e/ou talvez até mesmo ir além desta. Os capítulos 2, 3 e 4 correspondem a essa tentativa.

⁵ Escolhemos não nos referir a um filosofar fenomenológico e um filosofar analítico-lingüístico tomados em geral, pelo fato de que a compreensão de Tugendhat da fenomenologia e hermenêutica é decisiva para o modo como ele elaborou seu modo de filosofar analítico-lingüístico. Para Tugendhat, a analítica não pode prescindir da hermenêutica e vice-versa. Da mesma forma, Stein articula isso numa formulação de inspiração kantiana: “a filosofia analítica sem a hermenêutica é vazia e a filosofia hermenêutica sem a analítica é cega”. (STEIN, E. *Anamorfose e profundidade: as ilusões da interpretação na obra de Heidegger*.)

1.2 Observações sobre *Ser e tempo*

Ao leitor de *SZ*, Heidegger havia apresentado os momentos exemplares da tradição filosófica a serem submetidos a uma interpretação a partir do conceito de tempo, pois neles se encontrariam as determinações objetivas de ser. Sua pretensão, com isso, era mostrar como a tradição se orientou sempre erroneamente por tais determinações. Este era o projeto da segunda parte nunca publicada de *SZ*. Mesmo sem ela, entretanto, podemos perceber já na “pergunta pelo sentido do ser” uma perspectiva desde a qual Heidegger percorre a tradição filosófica no intuito de poder verificar quais são os pressupostos que se encontram à base dos problemas tradicionais. Ao menos é isso que se pode notar, não apenas no texto publicado, senão pelo programa de investigação proposto, pois tanto num como noutra Heidegger insere a pergunta pelo sentido do ser como guia da investigação.

Sabemos, todavia, que entre seus intérpretes não existe um consenso sobre o significado da “pergunta pelo sentido do ser”.⁶ Na verdade, a maior parte nem mesmo tenta buscar mais clareza a seu respeito. Sem maiores explicações sobre a significação desta pergunta, torna-se difícil entender quais são os problemas que Heidegger enfrenta e pretende dar conta, por exemplo, a partir da introdução do conceito de *ser-no-mundo* [in-der-Welt-sein]. Precisamos saber, nesse sentido, o que está em questão quando, no §43, Heidegger nega, ao discutir o problema de se comprovar a existência da realidade independente do sujeito, – de um mundo exterior à consciência, aquilo que Kant designou como “*escândalo da filosofia*”, – a legitimidade dessa discussão, afirmando que ela provém do fato de que “o modo de ser desse ente que prova e exige provas está *subdeterminado* [unterbestimmt]”. (p. 205).⁷ Heidegger explica isso argumentando que “O *Dasein* resiste a tais provas porque ele, em seu ser, já sempre é aquilo que as provas ulteriores supõem como o que deve necessariamente demonstrar”. (p. 205). As provas chegam tarde em querer demonstrar que o *Dasein* é *ser-no-mundo*. Porque ele, em seu ser, “já sempre” opera nessa antecipação compreensiva que permite todo o relacionar-se

⁶ Para ver isso, pode-se conferir as diversas interpretações apresentadas por filósofos como Appel, Tugendhat, Figal, Stein, Pöggeler. Embora muitos aspectos dessas interpretações assemelhem-se, temos exemplos de interpretações diametralmente opostas, sobretudo, quando se acentua mais o aspecto do ser no sentido da abordagem teórica em comparação com a abordagem do ser ligado à questão do conhecimento. Tugendhat, por exemplo, prefere acentuar a relevância das análises de Heidegger tendo em vista suas relações com questões tradicionais de filosofia prática. Já Stein procura relevar a importância da posição filosófica de Heidegger diante das questões tradicionais do conhecimento e da metafísica. (Cf. textos dos autores na bibliografia).

⁷ As traduções dos trechos de *SZ* citados ao longo de nosso texto são de nossa responsabilidade. Em trechos que oferecem dificuldades especiais, por vezes nos servimos da comparação das traduções disponíveis de *SZ* ou da bibliografia em que há passagens traduzidas. Faremos a respectiva referência sobre essa utilização no decorrer do texto.

com o ente intramundano. A exigência de provas, portanto, desconsidera a constituição de *ser-no-mundo*.

Diante de uma situação como essa, não há outra alternativa senão tentarmos estabelecer uma compreensão de conceitos que, embora possa ser vaga, pois ainda não contamos com um aparato desde o qual ela possa se fundamentar, permita ao menos continuar a apresentação. De início, colocamos somente os problemas referentes a esse entendimento e a necessidade de que uma interpretação seja feita.

Na leitura do texto de Heidegger, portanto, estamos diante de impasses relativos aos conteúdos problematizados e também sobre a forma de sua apresentação. Por conseguinte, devemos nos guiar por esta suposição: se Heidegger pretende discutir problemas tradicionais da filosofia a partir de um novo ponto de partida, então teremos que poder alcançar uma clareza daquilo que está em questão para o autor, bem como o modo de tematização. Não há outra forma de iniciar alguma avaliação das soluções propostas por Heidegger sem que esses aspectos fiquem claros. A linguagem na qual Heidegger apresenta aquilo que detecta como problemático em um autor pode oferecer alguns impasses que precisam ganhar uma solução adequada. Caso contrário, poderíamos estar tentando encontrar problemas recorrentes na tradição numa obra que deles não trata. Embora certamente isso não possa ser dito de *SZ*, precisamos ter em mente essas considerações apenas objetivando a maior clareza possível da interpretação posterior.

Não há como e nem é necessário, nesse estágio, iniciar a interpretação da posição de Heidegger. Ao contrário, só podemos expor os pontos diante dos quais as tentativas de elucidação do que está sendo afirmado ficam interrompidas pela falta de uma perspectiva de interpretação. Esta pode ser ou apresentada de antemão, através da exposição dos pressupostos dos quais a interpretação acontece, ou pode ser também apresentada, como aqui optamos, no decorrer da própria interpretação. Não ir além dos limites impostos pela intenção desta introdução é um benefício à interpretação posterior. Além disso, com a exposição dos pontos críticos da compreensão dos textos de Heidegger, poderemos demarcar alguns dos lugares onde, embora tenhamos de continuar a exposição, devemos fazer isso cômicos da obscuridade e imprecisão de sentido do que se apresenta.

Algo recorrente nos escritos de Heidegger, especialmente em *SZ*, é a afirmação daquilo que seria o elemento norteador na constituição das concepções filosóficas tradicionais. Para citarmos um exemplo, Heidegger interpreta a concepção grega de ser

como o presente ou presença, aquilo que permanece diante do olhar. E explica isso afirmando que os gregos compreenderam o ser a partir de apenas um modo de tempo, o presente. A argumentação se segue até o ponto em que Heidegger mostra que o tempo não é um ente entre outros, senão que está numa dimensão anterior a toda e qualquer compreensão do ente. Sobre a determinação da expressão “ente”, já no prólogo de *SZ*, Heidegger pergunta: “temos hoje uma resposta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? De forma alguma. Por isso, é necessário colocar novamente a pergunta pelo sentido do ser.” (p. 1). No §1, Heidegger faz referência à questão do ser [Seinsfrage] já em Platão e Aristóteles. Segundo ele, os resultados aí obtidos perpassaram a história da filosofia até Hegel. Por isso, afirma: “Aquilo que num supremo esforço de pensamento foi arrancado dos fenômenos, embora fragmentária e incipientemente, se converteu desde muito tempo em uma trivialidade”. (p. 2). Os resultados passaram a ser tomados como motivo suficiente para não mais se colocar a questão do ser, transformando-se nos preconceitos que sustentam como “supérflua a pergunta pelo sentido do ser”. Heidegger enumera esses preconceitos enquanto concepções de ser: “1. ‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’” – “2. O conceito de ‘ser’ é indefinível” – “3. O ‘ser’ é um conceito evidente por si mesmo”. (p. 3-4). Essas três definições se cristalizaram como respostas disponíveis e acabaram por determinar as tematizações ulteriores referentes ao ser e/ou, em grande medida, tornaram-se simplesmente os pressupostos a partir dos quais desde sempre qualquer investigação era iniciada.

A partir da tese da máxima universalidade do conceito de “ser”, diz Heidegger, concluiu-se que ele era indefinível e isto, segundo o filósofo, significa que não se poderia concebê-lo como um ente. Só podemos entender esse pensamento se tivermos em mente que a universalidade do conceito “ser” impede que algo particular, não-universal, possa ser tomado em seu lugar. Disso, continua, “se pode apenas inferir que o ser não é algo como um ente”. (p. 4). Temos aqui, entretanto, o seguinte problema. Heidegger corrige sua tradução da frase de Aristóteles, “O ‘ser’ é o conceito mais universal”. No trecho retirado da *Metafísica*, Heidegger traduziu a expressão grega “on” por “sein”. No exemplar de *SZ* em que Heidegger introduziu correções, o *Hüttenexemplar*, aparece uma nota na palavra “ser”. Diz ela: “o ente, a entidade.” (p. 439). A frase ficaria então assim: “o ente, a entidade, é o conceito mais universal”. Como podemos inferir, a partir dessa universalidade do conceito de “ente”, que o “ser” é indefinível? Essa conclusão, entretanto, não pode ser fundamentada na primeira das

definições. Pois, nela Heidegger se refere à expressão “ser” e não “ente”. Deveria ter ele dito então algo como: da máxima universalidade do conceito de “ente” se concluiu que o conceito de “ser”, tomado erroneamente por aquele, era indefinível.

A distinção entre ser e ente, ser e objeto, entretanto, não é algo sem problemas, tanto mais que essas duas expressões estão conectadas de alguma forma. A expressão “ente”, tradução do grego *on*, que é o particípio do verbo grego *einai* (ser/estar), é uma mudança na forma verbal. A expressão “o ente”, por conseguinte, é uma substantivação desse particípio. O que podemos entender por isso? Que tipo de diferença há entre ser e ente, e qual a sua importância para que Heidegger considere isso um problema na tradição? De forma mais precisa: como podemos entender essa mudança na forma verbal e sua substantivação como problemática? Restringe-se o problema apenas a essa mudança? Em última instância: o que é objetivação e que problema está contido aí?

Enquanto não conseguirmos encontrar uma explicação suficientemente clara para essas perguntas, o problema parece não adquirir muita importância. Aliás, parece reduzir-se, tal como o colocamos, a uma identificação e constatação de um processo possível na língua em que falamos: as mudanças e transformações nas formas gramaticais comumente realizadas em qualquer discurso. Precisamos, portanto, dar um sentido preciso ao problema que se esconde na palavra “objetivação”.

A discussão da forma gramatical, no entanto, é relevante para Tugendhat. Segundo ele, há nela a tentativa de objetivação, no mesmo sentido pretendido por Heidegger, o qual não se restringe ao aspecto gramatical. É importante referir que temos aqui um dos primeiros pontos diante dos quais poderemos comparar as interpretações de Heidegger e Tugendhat com referência a um mesmo autor e âmbito temático. A partir disso, poderemos analisar a interpretação que ambos fazem desse ponto em Aristóteles.

Na continuação do texto de *SZ*, quando Heidegger refere-se ao conceito de “ser” como algo evidente, ilustra isso dizendo que “todos compreendem: ‘o céu é azul’; ‘eu sou feliz’”. Para ele, “em todo conhecer, enunciar, em cada relacionar-se com o ente, em cada relacionar-se consigo mesmo [Sich-zu-sich-selbst-verhalten] foi feito uso de “ser”. (p. 4). Para Heidegger, o “ser” compreendido nestes casos “não demonstra mais que uma incompreensibilidade”. (p. 4).

De acordo com o que diz Heidegger, podemos pensar que há aqui dois âmbitos distintos em que o uso da palavra “ser” ocorre: o âmbito teórico, em geral entendido como o lugar onde a verdade dos enunciados está em questão; e o âmbito prático ou pragmático, isto é, em que se trata do relacionar-se consigo mesmo, no qual se colocam

questões práticas, questões sobre a felicidade (dimensão afetiva), o que é bom, o que se deve fazer diante de tal e tal situação. Para Heidegger, todavia, o “ser” compreendido naqueles casos mostra, na verdade, que um “enigma está posto *a priori*”. Podemos naturalmente pensar que, com isso, Heidegger não estaria se referindo a uma suposta incompreensibilidade sobre o uso correto em cada caso – a conjugação do verbo, a ordem fraseológica, etc.–, senão à diferença entre o que está em jogo, o sentido de “ser”, em enunciados a respeito de um ente como o céu e em enunciados que alguém faz a respeito de si mesmo. Se, portanto, não há dúvida de que o falante a maior parte das vezes emprega adequadamente o verbo nos enunciados – não no sentido gramatical, mas semanticamente, isto é, com respeito ao significado do verbo em cada situação (no caso do verbo ser, podemos elencar os sentidos de cópula, identidade, existência e verdade (ser veritativo) –, então parece que a questão apontada por Heidegger, o “enigma *a priori*”, não teria a ver com o significados/usos sempre em circulação nas línguas naturais.⁸ Permanece aqui a questão de se saber a qual estado de coisas mais profundo se refere essa “incompreensão”, visto que não é a essa “compreensão mediana” acima mencionada.

No §2, Heidegger procura articular as condições desde as quais pode colocar a pergunta pelo ser. Para isso, ele começa por caracterizar o que pertence à estrutura de uma pergunta em geral. Nela há, afirma, o *questionado* [*Gefragte*], o ser; o *interrogado* [*Befragte*], o ente; o *perguntado* [*Erfragte*], o sentido do ser. De acordo com a tese de que o ser é sempre o ser de um ente, então há que se buscar o ser (o questionado) justamente no ente que o compreende, o *Dasein* (o interrogado), para poder determiná-lo em seu sentido (o perguntado). Entretanto, se atentarmos para a afirmação de que o ser não é um ente, isto é, que o significado do conceito de “ser” não pode ser ele mesmo um ente, um objeto, então a pergunta pelo sentido do ser é, na verdade, a pergunta pelo sentido do significado do conceito de “ser”. Uma discussão desse tipo convém ao melhor entendimento do que Heidegger quer dizer com a “pergunta pelo sentido do ser”, especialmente sobre como podemos entender as palavras “sentido” e “ser”. Além

⁸ Há autores que defendem uma concepção de que significado é igual a uso. Em geral, atribui-se ao Wittgenstein das *Investigações filosóficas* a origem dessa concepção. Segundo ela, o significado de cada palavra depende do uso que dela se faz nos “jogos de linguagem” [*Sprachspiele*]. Daí a formulação presente nas *Investigações* §560: “O significado da palavra é o que a explicação do significado explica.” Tugendhat também defendeu, nas *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* e em *Autoconsciência e autodeterminação*, essa concepção. Ele dá a seguinte explicação adicional sobre ela nas *Lições*: “se queres esclarecer o significado de uma forma de expressões lingüísticas então pergunta: *para que são usadas* expressões desta forma? [...] se queres esclarecer o significado de uma expressão lingüística, *então pergunta* como *são usadas* expressões desta forma.” (p. 227).

disso, temos que também saber o que Heidegger quer dizer quando pergunta pelo sentido do “ser” e quando ele pergunta pelo sentido do ser. (p. 1).⁹

Continuando as explicações referentes ao questionamento, ele diz:

Não *sabemos* o que significa “ser”. Entretanto, já quando perguntamos: “que é ‘ser’?” nos mantemos numa compreensão do “é” sem que possamos fixar conceitualmente o que significa o “é”. Nem sequer conhecemos o horizonte a partir do qual deveríamos captar e fixar o sentido. *Essa compreensão de ser mediana e vaga é um fato.* (p. 5).

Mesmo que a compreensão de ser no uso corriqueiro não seja suficiente para atender à necessidade de uma fixação conceitual de “ser” como a exigida por Heidegger, ela, entretanto, é o ponto de partida para uma tentativa nessa direção. Mas aqui qualquer um perguntaria: se está certo de que se compreendeu alguma coisa sem que se possa vir a determinar e definir o que foi compreendido? Que tipo de compreensão é essa que não consegue explicitar aquilo que compreende? O que então torna possível a fixação conceitual, isto é, a determinação do conceito e a definição de seu significado? O que significa uma compreensão “vaga e mediana”? O que se pode entender aqui por “fato”?

Talvez pudéssemos entender de outro modo o que se quer dizer com “compreensão”, talvez no mesmo sentido de uma capacidade sempre ativa. Apenas saberíamos dela por aquilo que seriam os resultados desse seu funcionamento. Por ser uma ocorrência costumeira, ou nas palavras de Heidegger, que “já sempre” se dá de uma forma “vaga e mediana”, essa compreensão pode ser tomada como particularmente problemática quando se tenta abordá-la. Talvez seja justamente pela sua proximidade ou imanência, ou melhor, da impossibilidade de se conseguir alcançar um distanciamento propício à tematização, que uma explicitação seja difícil. Portanto, se sabemos dessa compreensão quando ela já ocorreu, como então podemos tematizá-la? Parece que Heidegger quer chamar a atenção para aquilo que, nesse uso corriqueiro do conceito de “ser”, denuncia uma anterioridade compreensiva na qual o conceito pode ser usado.

Sobre a atitude de perguntar, Heidegger afirma que enquanto ela acolhe a tentativa de “explicação do modo de dirigir o olhar ao ser, de compreender e captar conceitualmente seu sentido” (p. 7), ela deve ser entendida como “modo de ser de um ente determinado”. (p. 7). Esse ente, segundo Heidegger, somos nós mesmos. O termo

⁹ Ver adiante: Capítulo 4.

utilizado para “captá-lo conceitualmente” é “*Dasein*”. A respeito desse conceito, Heidegger explica:

O *Dasein* é um ente que não apenas ocorre entre os outros entes. Ele é muitas vezes onticamente assim caracterizado, que nesse ente em seu ser *se trata* de seu próprio ser. Pertence, entretanto, a essa constituição de ser do *Dasein*, que ele tem, em seu ser, uma relação de ser com esse ser. E isso então significa: o *Dasein* compreende-se de algum modo e com alguma expressividade em seu ser. É próprio desse ente que, com e pelo seu ser, este é aberto para ele mesmo. *A compreensão de ser mesma é uma determinação de ser do Dasein*. A distinção ôntica do *Dasein* está em que ele é ontológico. (p. 12).

Qual significado poderíamos atribuir à palavra “ser” no trecho acima de modo que pudéssemos ter alguma noção ao que Heidegger se refere?¹⁰ Pois devemos supor que algum sentido deve ter a expressão “ser”. Adiante Heidegger esclarece: “O ser mesmo com o qual o *Dasein* de todo modo pode relacionar-se e de qualquer modo sempre se relaciona denominamos *existência*.” (p. 12). Qual o significado de “existência”? No §9, encontramos, primeiramente, uma definição negativa: existência, segundo Heidegger, não pode ter o mesmo significado do termo tradicional em latim “*existentia*”, o qual concerne ao ente que tem o modo de ser do ser simplesmente dado [Vorhandensein]. Um ente de tal tipo é, por exemplo, uma pedra. Somente com uma caracterização mais precisa de como podemos entender essa existência na qual o *Dasein* comporta-se com o seu ser compreendendo-o é que podemos aqui avançar. Nas considerações sobre o primeiro parágrafo, aventamos apenas que o relacionar-se com o próprio ser compreendendo-o, expresso na frase “eu *sou* feliz”, está referido ao âmbito prático ou pragmático de questionamento. Até aqui, entretanto, pouco nos diz Heidegger sobre perguntas desse tipo.

Outros aspectos dos parágrafos introdutórios podem ser ainda aqui ressaltados. No primeiro parágrafo, Heidegger observa: “não obstante todo o interesse em novamente se afirmar a metafísica, a questão aqui evocada caiu no esquecimento.” (p. 2). Temos então uma ligação entre questão do ser e metafísica. Se entendermos “metafísica” como uma expressão que designa a totalidade da tradição filosófica, e esta como o conjunto das posições filosóficas de cada pensador, fica fácil perceber porque Heidegger afirma que a questão do ser perpassa a tradição, desde Platão e Aristóteles, reunindo uma multiplicidade de modos de abordagem e tentativas de respostas diversas.

¹⁰ É nesse sentido que pergunta Tugendhat, por exemplo. Ver adiante, capítulo 2, a apresentação dessa abordagem tal como se encontra em *Autoconsciência e autodeterminação*.

Ao assumir esse mesmo questionamento como condutor de sua investigação, Heidegger não deixou de lado ou contornou o que já havia sido pensado sobre isso; para ele, ao contrário, considerar o material já elaborado pela tradição tem o sentido de revisar as determinações em seus fundamentos. Heidegger adota, assim, uma postura de confronto com a tradição. No §6 de *SZ*, ele explicita a necessidade de um retorno à ontologia antiga para que se possa “obter as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas”. (p. 22). Heidegger então traça o caminho dessa investigação que deveria passar retrospectivamente por Kant, Descartes e Idade Média, até chegar aos gregos.

Na Antigüidade, segundo Heidegger, interpretou-se o ser dos entes a partir do “mundo” ou “natureza”. Esse entendimento, explica, foi estabelecido desde um conceito específico de “tempo”. O sentido do ser, dessa maneira, foi determinado como *parousía* e *ousía*, traduzidos por Heidegger como presença [Anwesenheit]. Só é possível determinar ser do ente como presença, segundo Heidegger, a partir de um modo de tempo, o presente [Gegenwartigsein]. Há, portanto, uma conexão entre a concepção grega de ser e certa estrutura temporal, a atualização ou presencialidade constante. Daí a necessidade de se interpretar a relação entre ser e tempo não apenas nos antigos, mas como elemento constante na tradição filosófica.

Como podemos entender isso? O próprio tempo, segundo Heidegger, foi concebido como um ente entre outros. Essa interpretação, entretanto, só seria possível quando não se atenta para o fato de que aquilo que está sendo determinado em seu ser constitui, na verdade, o próprio horizonte desde o qual a compreensão de ser acontece. Isso está de acordo com a tese, já apresentada no prólogo de *SZ*, de que o alvo da investigação é a “interpretação do *tempo* como possível horizonte de toda e qualquer compreensão de ser” (p. 1). No entanto, questionar o tempo entendido com um ente dentre outros gera o seguinte problema: aquilo que se questiona já está pressuposto como condição da própria articulação do questionamento. Retomar a questão do ser teria então justamente o objetivo de verificar esse nexo entre ser e tempo. Não mais, contudo, a partir do modo tradicional, o qual simplesmente passa por cima da relação específica entre ser e tempo tal como observada por Heidegger.

Em *A via do pensamento de Martin Heidegger*, Pöggeler nota, neste mesmo contexto, que para Heidegger a metafísica, ao tomar o ser com “estar presente contínuo”, disponibiliza-o como fundamento na constância de sua presença em qualquer dar-se do ente. Essa concepção que perdura desde os gregos é devedora de uma

concepção de tempo como instantes sucessivos onde um ponto permanente é o presente. Heidegger, contudo, altera essa concepção. Seu procedimento na analítica existencial, por exemplo, já está baseado em uma concepção de tempo e ser diversas, visto que é a partir do *Dasein*, enquanto ente que se compreende em sua finitude, historicidade e ocorrência na tradição, que a análise deve ser empreendida. Há, porém, uma série de dificuldades quando se tenta articular e explicitar essas conexões pressupostas por Heidegger entre a finitude do *Dasein*, sua historicidade, temporalidade e pertença à tradição. Sobretudo pelo fato de que Heidegger não desenvolveu a tese já referida de que o tempo seria “o possível horizonte de toda e qualquer compreensão de ser”. (SZ, p. 1).

A ontologia tradicional foi orientada pela pergunta aristotélica sobre o ente enquanto ente, o ente em seu ser. Como foi dito, a expressão “ente” é a tradução comumente aceita de *on*, que é participio do verbo grego *einai* (ser/estar). Na questão do ente enquanto ente, Heidegger vê o ponto em que pode atrelar seu filosofar à tradição filosófica. Todavia, ficamos desorientados se não considerarmos de antemão que Heidegger pretende, não apenas situar-se nessa tradição de questionamento, mas também quer inquirir a forma como o ser foi aí tematizado. Perguntar pelo sentido do ser significa colocar a questão numa nova base. Podemos entender que a palavra “sentido” poderia carregar essa intenção de não se estar procurando por um ente ou objeto. O intuito de Heidegger em não apenas se inserir no movimento da tradição metafísica, mas chegar ao elemento que permeia e condiciona problemas e soluções da tradição filosófico-metafísicas parece estar claramente exposto no título do §6 de SZ: *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*.

Assim, é possível de se entender que SZ retoma a questão do ser em contraposição àquilo que era habitual na metafísica. O que, contudo, abarca tal retomada para que seja uma contraposição à tradição? Ao se perguntar nessa direção, importa, sobretudo, caracterizar a metafísica tendo em vista em que medida a proposta heideggeriana pode ser tomada como posição diversa. É necessário, portanto, uma descrição de como a mesma questão pode ser articulada de maneira que os resultados possam ser tão divergentes. Percebemos isso ao considerarmos que Heidegger opera de acordo com as teses de que: (a) o ser é sempre o ser de um ente e (b) o ser não é um ente.¹¹ Em (b) temos o que mais tarde será designado por Heidegger como a diferença

¹¹ Essas teses, juntamente com a pergunta pelo sentido do ser, serão discutidas no capítulo 4, o qual é baseado no texto de Tugendhat *A questão do ser de Heidegger*.

ontológica, um critério posto à base de todo e qualquer intento de tematizar a questão do ser de forma a não objetivá-lo. Por estar fundamentalmente ligado à compreensão de ser do *Dasein*, o ser pode ser justamente interpretado por Heidegger como aquilo que foi “esquecido” na colocação da questão pela metafísica. Podemos perceber que este procedimento instaura uma divergência fundamental com o modo de proceder da tradição, visto que na pergunta pelo sentido do ser não está mais em questão a busca de um ente caracterizado como sendo o mais universal ou algo do tipo. A determinação objetiva do ser é simplesmente abandonada, passando apenas a mostrar um traço fundamental de toda metafísica. Os resultados da aplicação desse critério através do método de análise de *SZ* deixam ver suficientemente quão amplo e profícuo ele se apresentou, sobretudo, na tematização de questões tradicionais, de forma que a recepção da obra pareceu confirmar o aparecimento de uma nova forma de se lidar com antigos problemas filosóficos.

O §6 revela ainda os elementos presentes na tradição com relação os quais Heidegger se opõe: as concepções fundamentais dos filósofos são colocadas em discussão para verificar suas fraquezas e também aquilo que de promissor possa ser daí extraído. Servem elas, nesse sentido, simultaneamente como contraponto e auxílio à investigação. Heidegger salienta que, pelo fato de estar o *Dasein* fundamentalmente atrelado à tradição, isso significa que uma porta de acesso à interpretação de seu legado está sempre aberta. “*Destruktion*” é a expressão utilizada por ele para designar a tarefa de retirada das camadas que encobrem e obstruem um acesso aos fenômenos a serem interpretados. Essas camadas encobridoras se mostram na rigidez, evidência e obviedade com que circulam os pressupostos não questionados e sempre operantes nas diversas interpretações de ser. Isso talvez possa caracterizar aquilo que Heidegger entende sob a expressão “metafísica”. A relação com a tradição tem, portanto, dois significados possíveis. Fica então mais claro porque Heidegger tardiamente se refere a ela através das expressões: *superação* [*Überwindung*] da metafísica e *adentramento* [*Verwindung*] na metafísica.¹² Em *Diferença e metafísica*, Stein explica que as expressões “superação” e “adentramento” relacionam-se com a metafísica no sentido de, “ao mesmo tempo, refazerem a construção com que a metafísica trabalhava ao se auto-expor nos textos da história da Filosofia. [...] Em Heidegger não se pretende uma destruição da metafísica, no sentido de eliminação. *A destruição é uma desconstrução.*” (p. 61).

¹² Cf. o texto de Heidegger *Superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*.

Mesmo que essa orientação, contida nos termos “superação” e “adentramento”, manifeste o intento de SZ e seja uma consideração ulterior de Heidegger, não se pode simplesmente descartá-la no entendimento dessa relação com a tradição quando se tem vista relevar sua posição em contraposição à metafísica, às objetivações de ser nesta obra. Acreditamos que a questão da objetivação do ser está sempre em discussão quando Heidegger se debruça na análise e discussão das concepções filosóficas tradicionais representadas, principalmente, nas figuras de Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel.

O desenvolvimento de um modo de tematizar o ser não objetivante deveria começar por interrogar o ente que compreende o ser, o *Dasein*. Essa interrogação, no entanto, precisaria ser levada a cabo considerando que esse ente comporta-se com o ser compreendendo-o. Ao “ser” compreendido nessa relação, Heidegger chamou existência. Daí provém a expressão “analítica existencial”, isto é, a tentativa de explicitação dos modos de ser do ente que compreende o ser e assim compreende-se a si mesmo. Essa analítica é feita a partir do método fenomenológico, o qual deveria ser o meio através do qual se empreende a colocação da questão do sentido do ser e também a maneira de se buscar uma resposta a ela. O método se orienta pela questão do ser, só que ele tematiza a condição daquele que coloca o questionamento, e isso faz toda a diferença. O método fenomenológico aponta para a situação desse ente. Seria necessário, portanto, colocar a questão do ser a partir da compreensão de ser do *Dasein*.

Aqui se tornou dispensável o sistema categorial da ontologia da coisa, das determinações do ente que não possui o modo de ser do *Dasein*. A tradicional questão do ser transforma-se na questão do sentido do ser. Portanto, não se busca mais um ente qualquer que possa servir de fundamento, o que há é uma tentativa de apreender modos de ser enquanto sustentados apenas pela dimensão operatória da compreensão de ser.

Não podemos esquecer, contudo, que essa compreensão de ser está em ocorrência em âmbitos distintos. Pois, se considerarmos que essa distinção pode ser sustentada suficientemente de tal forma que as questões práticas e as questões do conhecimento sejam dependentes de concepções também distintas de ser, então poderemos aqui introduzir a discussão a respeito do significado de “ser” em cada uma delas.

A procura por um ente que pudesse servir de fundamento fez com que boa parte das investigações inquirisse os entes em suas propriedades. Assim, aquilo que fosse estabelecido como o traço comum a eles poderia também ser visto como uma

propriedade fundamental e, dessa forma, poderia justamente servir à caracterização do ser. Uma propriedade fundamental ou universal dos entes, algo em comum a todos, estaria pelo ser. Algo como a propriedade de um ente, contudo, parece ser objeto de investigação das ciências, entendidas enquanto apreendem estas propriedades através de seus meios técnicos e categoriais. Tentativas congêneres, diz Heidegger, têm como pressuposto o entendimento de que o ser possa, na verdade, ser outro ente. Se o ser fosse uma propriedade fundamental de um ente, então estaríamos no âmbito das determinações científicas. Por exemplo: de acordo com certa teoria da física, há algo como uma menor partícula comum à matéria. Finalmente teria então sido encontrado o ser de todos os entes? Uma pressuposição de tal tipo teria de necessariamente resultar numa concepção de filosofia aos moldes das ciências particulares. De acordo com isso, não saberíamos mais qual seria o seu respectivo domínio com relação às outras ciências. A filosofia, para Heidegger, não investiga o quê [*Was*] dos objetos, ela investiga o como [*Wie*]. Está aqui introduzida uma diferença de âmbitos temáticos. Enquanto as ciências são orientadas por concepções fundamentais que determinam o seu objeto e o correspondente modo de acesso a este; na filosofia, o que está em jogo é justamente o âmbito que torna possível todas essas concepções fundamentais que originam as ciências. Essa caracterização serve justamente para assinalar o que Heidegger pretende com uma investigação do *como*. Não se poderia tentar determiná-lo objetivamente e, nesse sentido, a investigação precisa ser uma explicitação da compreensão de ser do *Dasein*. O *como*, assim entendido, já está implícito na própria tentativa de esclarecimento de si mesmo.

O trânsito que Heidegger faz entre todos esses âmbitos onde a questão do ser se apresenta (*Dasein*, entes intramundanos, metafísica) é algo estranho e, na verdade, perpassa todos os parágrafos introdutórios da obra. Certamente, Heidegger está partindo da suposta universalidade desse elemento ao ponto de essa questão, o ser, poder ser encontrada em todos eles. Sem dúvida, o entendimento dessa passagem feita entre o ser no âmbito existência e o ser da metafísica não deixa de causar certo estranhamento. Por isso, não há como passar por alto a questão a respeito dessa universalidade do conceito de ser, visto aparentar ser ela quem permite o trânsito entre um campo e outro. Mas essa universalidade também não dá indícios de se sustentar numa das significações da palavra “ser”. E isso é confirmado por Heidegger numa carta¹³ enviada ao padre jesuíta William Richardson, na qual se encontra formulada a questão sobre “qual é o sentido de

¹³ O texto referente a esta carta encontra-se em HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*.

ser que ressoa nesses quatro títulos”, a saber, “ser enquanto propriedade, ser enquanto possibilidade e realidade, ser enquanto verdade, ser enquanto esquema das categorias”. (p. 146). Heidegger pergunta: “Como eles se deixam compreender em uníssono?”. (p. 146). Se a interpretação não erra o alvo, o sentido dessa pergunta não pode ser outro senão aquele a respeito da universalidade do conceito de ser ou o conceito de ser que abarca/permeia aqueles quatro sentidos. Se, neste caso, o conceito de “ser” que Heidegger tem em vista não se limita a nenhum dos significados mencionados, então permanece a questão sobre que tipo de universalidade é essa que ele pretende atribuir ao seu conceito de ser.

Talvez não seja mais preciso seguir na tematização desses múltiplos aspectos constituintes dos primeiros parágrafos de *SZ* para que fique suficientemente determinado o problema de se avançar com pressuposições vagas do que está sendo dito. A tarefa de interpretação, portanto, precisa voltar-se aos conceitos fundamentais da obra. Assim, poderão ser mais bem compreendidos os problemas de onde brotam as soluções propostas por Heidegger. Da mesma forma, isso deve fornecer uma descrição suficiente de algumas dessas soluções para que elas possam servir de delimitadoras de sua posição filosófica e também de ponto de partida à discussão das teses que defende.

2 A relação do *Dasein* com seu próprio ser enquanto existir

As análises de Tugendhat da concepção heideggeriana do “relacionar-se consigo mesmo” [Sich-zu-sich-selbst-verhalten] têm, no contexto de nosso estudo, a função de apresentar um dos pontos importantes da filosofia de Heidegger, qual seja, da relação que o *Dasein* tem com seu próprio ser. Sua relevância tem um duplo aspecto: primeiro, na descrição desse fenômeno os problemas tradicionais a respeito do conhecimento são colocados em segundo plano com relação à tematização da dimensão prática-ativa-volitiva da existência do *Dasein*. Com isso, poderíamos falar de uma espécie de polarização entre duas dimensões na qual o *Dasein* opera: uma teórica e outra prática. Segundo, a substituição, para a compreensão e descrição do fenômeno, dos modelos epistemológicos baseados na relação sujeito/objeto e na autoconsciência.

O predomínio de aplicação desses modelos como solução de questões filosóficas tradicionais no âmbito da teoria do conhecimento é um traço específico da filosofia moderna desde Descartes. Todavia, além deste âmbito, os mesmos modelos passaram a ser utilizados também no tratamento de questões concernentes ao campo da filosofia prática, da ética e da moral. Os problemas visualizados nessa paisagem geral, afora aqueles que foram gerados internamente e resultaram em soluções e desenvolvimentos extremamente sofisticados e refinados dentro desses limites, referem-se, antes de tudo, ao próprio modelo epistemológico que foi posto à base do tratamento dispensado a essas questões. Nesse sentido, as posições filosóficas que promoveram uma revisão substancial desses modelos passaram a ser vistas como o ponto de partida natural tanto à realização da crítica às abordagens tradicionais quanto à revisão da adequação dos questionamentos herdados e da elaboração de novas soluções e propostas oferecidas a eles. Para Tugendhat, Heidegger pode ser caracterizado como um dos principais filósofos que buscou tratar dessas questões desde uma perspectiva não mais pautada pelos modelos sujeito/objeto e da autoconsciência e, por isso, o seu modelo epistemológico serve de base para criticá-los e elaborar novas perspectivas desde as quais tais questões podem ser vistas.

O motivo pelo qual a interpretação da posição filosófica de Heidegger sobre essas questões deve ser feita, segundo Tugendhat, além da já expressa intenção de não mais permanecer atrelado e limitado aos modelos anteriores, está na forma pouco clara e até mesmo obscura com a qual Heidegger articulou a apresentação de seu pensamento sobre isso. Da mesma forma, a interpretação oferece também a possibilidade de se avaliar o alcance e produtividade de sua posição diante das concepções tradicionais.

Como a intenção principal aqui não é apresentar detalhadamente o confronto da posição de Heidegger diante daquelas representantes da tradição, mas sim apresentar sua própria posição, o contraste entre ela e as tradicionais tem um caráter secundário com relação à discussão e apresentação dos conceitos e argumentos da filosofia de Heidegger.

Tugendhat divide a tarefa de interpretar essa problemática em três etapas em *Autoconsciência e autodeterminação (AA)*: 1) aclarar o significado da tese de Heidegger de que “o relacionar-se consigo mesmo não é um relacionar-se consigo mesmo como ente, senão um relacionar-se com o próprio ser, com o próprio existir”; 2) interpretação dessa estrutura através da “explicação da consciência do próprio ser como ‘sentimento de situação’ [Befindlichkeit] e ‘compreender’ [Verstehen]”; 3) interpretação de como Heidegger explica, a partir disso, “o fenômeno daquele especial comportar-se consigo mesmo que se chama ‘autodeterminação’ [Selbstbestimmung].” (*AA*, p. 130).

A estratégia interpretativa de Tugendhat baseia-se numa característica do texto de *SZ*. Nele, Heidegger constantemente utiliza expressões detentoras de uma multiplicidade de significados e preserva, por assim dizer, a ressonância destes na compreensão do sentido de suas afirmações. Daí, a instauração de ambigüidades com as quais a interpretação do texto tem de se haver.¹⁴ Tugendhat tira partido dessa flexibilidade e abertura à interpretação ao acentuar possibilidades de entendimento que convém à temática que quer elaborar.

De início, toma a “pergunta pelo sentido do ser” e questiona o significado das expressões “sentido” e “ser”. Para ele, a palavra “ser” oferece dificuldades especiais, principalmente, porque Heidegger distingue entre a referência à expressão “ser” e ao ser

¹⁴ No texto *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* [Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie], Heidegger refere-se a essa característica como também presente nos textos de Aristóteles e afirma que cabe ao intérprete distinguir qual dos significados da expressão deve ser considerado para que se compreenda o sentido do texto. Cf. pp. 21-33.

mesmo, sem, contudo, dizer qual é o significado aludido em cada caso. Quanto à palavra “sentido”, Tugendhat começa com a exposição de dois significados do termo: a) sentido enquanto significado de expressões e palavras e b) sentido enquanto finalidade, objetivo, motivo. Para exemplificar, apresenta duas questões onde aparecem essas nuances: 1) “Que sentido tem ‘escalar montanhas’, quais sentidos têm essas palavras?; 2) Que sentido tem escalar montanhas, o que alguém se propõe com isso?”. (p. 132). Segundo Tugendhat, se tomarmos a palavra “ser” como vida ou existir, podemos também perguntar pelo seu sentido nessa segunda acepção. Dessa forma, a pergunta pelo sentido do ser poderia ser compreendida como pergunta pela finalidade ou propósito da vida, do existir. Somente nessa significação, entretanto, podemos assim perguntar pelo ser. Segundo Tugendhat, restringir a pergunta de Heidegger pelo sentido do ser a apenas esse significado de ser é algo que não pode ser atribuído ao texto. Embora essa direção de questionamento não possa ser desconsiderada, a palavra ser estaria, como o próprio texto sugere, conectada a outros sentidos possíveis.

Tugendhat, em seguida, observa que se Heidegger não houvesse restringido a pergunta pelo sentido do ser enquanto vida ou existir, então seria preciso ainda melhor esclarecer o que é a pergunta pelo sentido do “ser” quando referido à palavra. Segundo ele, Heidegger fornece dois indícios desde os quais é possível tentar aclarar o que está sendo questionado. O primeiro diz respeito à afirmação de que nós “já sempre nos movemos numa compreensão de ser”. (SZ, p. 5). Tugendhat interpreta isso como sendo a “virada especificamente ‘transcendental’ a partir da qual Heidegger se distingue da ontologia tradicional objetivista.” (AA, p. 133). Lamentavelmente, essa afirmação de Tugendhat não é explicada, pois as esclarecimentos que se seguem no texto apenas sustentam que o que Heidegger pretendia com a “compreensão de ser” era perguntar pela “essência do compreender humano”. A palavra “ser”, de acordo com Tugendhat, fundamentaria “todo compreender” e, para ele, isto implicaria que todo o compreender deve ser tomado como compreender de orações.

A partir das afirmações de Heidegger de que o *Dasein* compreende seu próprio ser e relaciona-se com ele compreendendo-o (SZ, p. 12), Tugendhat passa a considerar a questão de como, desde a pergunta geral pelo sentido do ser, Heidegger tematiza a relação do *Dasein* com seu próprio ser, o relacionar-se consigo mesmo.

A compreensão dessa passagem da pergunta pelo sentido do ser ao relacionar-se com o próprio ser é que precisa ser entendida. Em *SZ*, estes temas são tratados no §4, na página 12, e no §9, páginas 41-42. Quanto ao primeiro, consta no texto o seguinte:

O *Dasein* é um ente que não apenas ocorre entre os outros entes. Muitas vezes ele é onticamente assim caracterizado: que nesse ente em seu ser *se trata* de seu próprio ser. Pertence, entretanto, a essa constituição de ser do *Dasein*, que ele tem, em seu ser, uma relação de ser com esse ser. E isso então significa: o *Dasein* compreende-se de algum modo e com alguma expressividade [explicitação] em seu ser. É próprio desse ente que, com e pelo seu ser, este é aberto para ele mesmo. *A compreensão de ser mesma é uma determinação de ser do Dasein*. A distinção ôntica do *Dasein* está em que ele é ontológico. (p. 12).

Esta passagem é relevante pelo caráter descritivo e afirmativo dos enunciados de Heidegger a respeito do fenômeno do relacionar-se consigo mesmo. Sua compreensão, no entanto, é dificultada, em grande medida, pela forma como Heidegger introduz suas afirmações. Não encontramos, como na colocação de outras teses de *SZ*, qualquer remissão à discussão tradicional ou contextualização dessa temática. Por isso, devemos entender, primeiramente, o que significa a palavra “ser” no trecho acima. Segundo Tugendhat, aqui ela tem a acepção de existência. O que Heidegger entende por existência está explicado no trecho seguinte:

O “quê” (essentia) desse ente, à medida que se pode falar assim, deve ser concebido desde seu ser (*existentia*). Nestas condições, a ontologia terá precisamente a tarefa de mostrar que quando escolhermos para o ser deste ente a designação existência [Existenz], este termo não tem e nem pode ter a significação ontológica do termo tradicional *existentia*; *existentia* quer dizer ontologicamente, segundo a tradição, o mesmo que ser simplesmente dado, um modo de ser essencialmente incompatível com o ente que tem o caráter do *Dasein*. (*SZ*, p. 42).

A existência como modo de ser do *Dasein* deve ser compreendida, à diferença da existência no sentido de *Vorhandenheit*, como “ter que ser” [Zu-Sein]. O que diz essa expressão? Para explicar o que Heidegger quer dar a entender com essa expressão, Tugendhat inicia pela explicação de que ela é um caso especial do conceito predicativo singular de existência. Como Tugendhat o entende, o viver é “um caso especial do

existir, aquele em que ao ente de que se trata lhe é necessário um processo para manter-se na existência, ou seja, um processo de auto-conservação. E porque tal ente existe exatamente tanto tempo quanto dura o processo, pode-se fazer equivaler esse processo – a vida – com seu existir.” (AA, p. 138). Seria isso que Heidegger tinha em vista quando afirmava que o *Dasein* relaciona-se “em seu ser” com este ser – com a vida, o existir – compreendendo-o.

Essas esclarecimentos preliminares propiciam um melhor entendimento do fenômeno que Heidegger tem em vista na sua descrição. A questão que Tugendhat agora se coloca é a seguinte: “O que significa este relacionar-se e como se pode captar linguisticamente esse existir em sua peculiaridade?” (AA, p. 139). Para Tugendhat, a afirmação de Heidegger de que “para este ente *se trata* de seu ser” expressa o caráter “prático-volitivo” da relação que tem o *Dasein* com seu próprio ser. Contudo, Heidegger teria ido ainda mais longe na descrição desse fenômeno ao afirmar que o *Dasein* relaciona-se com esse ser como o que “‘tem que ser’, queira ou não”. (AA, p. 139). As considerações adicionais a respeito dessa temática encontram-se na página 42 de *SZ*. Lá encontra-se o seguinte: “A ‘essência’ deste ente está em ter que ser”. (*SZ*, p. 42).

Segundo Tugendhat, a expressão “ter que ser” deve ser compreendida a partir da situação em que me deparo com “a existência que a cada momento tenho por diante”, isto é, a existência que “tenho que ser, que tenho que realizar de uma ou outra maneira ou decidir-me a não mais realizá-la”. (AA, p. 139). Esta relação com a existência que cada um tem adiante de si, observa Tugendhat, é diferente da relação que qualquer outro pode ter com ela. Como exemplo, Tugendhat refere-se ao fato de que alguém pode relacionar-se com a minha existência de modo a elaborar alguma espécie de prognóstico a respeito dela. E isso, eu também posso elaborar. Entretanto, essa relação é, como se vê, limitada diante daquela que alguém tem com sua própria existência, pois, nesse caso, esse alguém está fadado a ter que realizá-la, ter que decidir-se a ser. Nesse sentido, portanto, é impossível que alguém senão eu possa ter uma relação desse tipo.

A concepção de Heidegger do relacionar-se consigo mesmo, segundo Tugendhat, contém, entretanto, alguns elementos que não diferem da concepção tradicional tal como podemos perceber em Aristóteles. De acordo com Tugendhat, já se encontra em Aristóteles uma tematização a respeito de que “para o homem em seu ser

se trata de seu ser”; “a concepção de que o ser (existir) nos seres vivos consiste em viver”. (p. 140).

De acordo com a interpretação de Tugendhat, em Aristóteles há uma concepção de relação prática com o próprio ser e esta relação também é entendida como o “último ponto de referência de todo querer”. (p. 141). Dessa forma, importa distinguir ou destacar os aspectos em que Heidegger se separa ou vai além dessa concepção tradicional.

Primeiro: Tugendhat distingue, na relação com o próprio ser, um aspecto ativo e outro passivo. Ao primeiro, corresponde à relação com o próprio ser, na qual o homem *trata* desse ser; ao segundo, a relação com o ser, na qual se *tem que ser*. Aristóteles, segundo Tugendhat, abordou apenas o aspecto ativo, o *tratar* do próprio ser. Heidegger, entretanto, vai além e complementa essa abordagem com a explicitação do aspecto passivo, que é o *ter que ser* do *Dasein*, queira ou não. Ainda no que diz respeito ao aspecto ativo, Tugendhat destaca “o caráter de *possibilidade* prática” que lhe é próprio. Isto significa que, em qualquer situação prática, no atuar em geral, há possibilidades dentre as quais posso escolher em que direção ou com que finalidade realizo meu atuar. Já o aspecto passivo carrega o traço da *necessidade* prática, isto é, com o *ter que ser* cada um está diante da situação prática fundamental, intransponível e incontornável. Heidegger alude a esse fenômeno ao empregar as expressões “facticidade do estar-entregado” [Faktizität der Überantwortung] e “estar-jogado” [Geworfenheit]. O elemento de necessidade presente no *ter que ser*, entretanto, permite um campo de possibilidades no qual tenho também que me decidir a viver ou morrer, mas essa decisão é uma imposição proveniente da facticidade do *Dasein*. Heidegger refere-se a essa situação no seguinte trecho de *SZ*: “*Facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter de ser do Dasein admitido na existência, embora primeiramente imposto.*” (p. 135).

Enquanto facticidade designa justamente a situação do ter que ser, ela tem o caráter da necessidade, que no texto é expresso com a palavra “imposto”.¹⁵

¹⁵ A tradução é de Emildo Stein e se encontra em seu livro *Nas proximidades da antropologia* (p. 58). As traduções de Jorge E. Rivera, Márcia Sá Cavalcante Schuback, José Gaos dessa passagem de *SZ* optam por verter o verbo alemão “abdrängen” (no texto “abgedrängter”) respectivamente por “reprimir” (Rivera e Schuback), “repelido” (Gaos). Nenhuma delas, entretanto, carrega, como o termo “imposto”, o caráter de necessidade do ter que ser, que aqui está em questão.

Segundo: Outra diferença entre a concepção aristotélica e heideggeriana estaria, para Tugendhat, não na descrição do fenômeno, mas nas consequências retiradas da descrição dele. Heidegger diferencia entre o ser enquanto experimentado como ter que ser, como o que se há que realizar, e ser enquanto constatado, no sentido de ser simplesmente dado [Vorhandensein]. Tugendhat acredita ser correta esta diferenciação de Heidegger entre sentidos de ser, e também concorda com sua interpretação de que a tradição permaneceu orientada, nessa problemática, pela concepção de ser como algo simplesmente dado. Da mesma forma, para ele é correta a asseveração de Heidegger de que isso se deve ao fato de a ontologia tradicional ter se orientado exclusivamente pela oração enunciativa. (AA, p. 142).

Aqui, Tugendhat propõe que se separe, nas discussões de Heidegger, duas teses, uma fraca e outra forte. A distinção entre uma abordagem teórica (constatativa) e uma abordagem prática (que há que realizar esse ser) mudaria o sentido de ser em questão: num caso, o ser em questão é aquele que é apreendido constatativamente e noutra o ser que se tem que ser. Essa é a tese mais fraca. A tese mais forte diz que o “ser” no sentido de simplesmente dado não só não é o único sentido de ser, senão que é derivado com respeito ao ter que ser. (AA, p. 143).

Tese fraca: A exigência imposta pela tese de Heidegger, entretanto, ao subordinar o ser simplesmente dado às orações enunciativas, reclama que um “significado gramatical de “ser” específico deva estar contido em todas as “orações enunciativas” e não apenas nas orações singulares de existência. Segundo Tugendhat, “tudo aquilo que se pode constatar e não só aquilo de que se pode constatar a existência deve ter o sentido de ser simplesmente dado.” (AA, p. 143). Se se distingue, portanto, entre dois modos de ser, então o que Heidegger teria aqui em vista é um sentido de ser que deveria estar contido em toda oração asseverativa, a saber, o “ser-veritativo”. Ele pode ser expresso das seguintes formas: “é o caso que *p*...”, “é como ele disse”, “é verdade que...”. O “é”, nesses casos, expressa o momento afirmativo, asseverativo, assertórico da oração. Segundo Tugendhat, isso acontece porque a “expressão ‘que *p*’ quer dizer o mesmo que *p*, só que falta a ela o momento afirmativo, o modo asseverativo”. (p. 143). Para que haja uma equivalência entre a oração “*p*” e “...que *p*” é preciso que se complete essa última com o momento afirmativo assertórico omitido, isto é, com “é o caso...”. A forma “é o caso que *p*” diz o mesmo que *p*. Só que nela está

posto em relevo o momento da afirmação que normalmente fica implícito na oração enunciativa *p*. O momento afirmativo – expresso em “é o caso que...” – diz aquilo que expressamos ao responder com um “sim” ou “não” a uma oração assertórica [assertorischen Satz]. Ao respondermos com um “sim” ou “não”, entretanto, já pressupomos o conteúdo que é negado ou afirmado.¹⁶ (AA, p. 143).

O resultado disso, segundo Tugendhat, é que o “sim” e “não” que responde às orações assertóricas têm um sentido constatativo, pois pressupõe o conteúdo afirmado ou negado. Isso seria, segundo ele, propriamente o que se quer dizer com o sentido de ser enquanto ser simplesmente dado. Até aqui, portanto, se dá conta de um sentido de ser correspondente a abordagem teórica. E quanto à abordagem prática? Anteriormente, foi referido que a tese fraca sustenta a ocorrência de um sentido de ser diferente no tratamento prático. Para Tugendhat, isso exige que se procure agora um modo de utilização do “sim” e “não” distinto daquele que está em jogo na negação ou afirmação de um conteúdo expresso na oração assertórica.

Segundo o autor, a negação ou afirmação do conteúdo de orações imperativas e intencionais expressa justamente um modo de utilização que não é aquele das orações assertóricas. A oração intencional “Irei para casa depois da preleção”, por exemplo, enquanto está atrelada ao âmbito prático, isto é, referindo-se às ações de alguém, não pode ser tomada como independente daquele que a profere. Neste sentido, que ocorra aquilo que está expresso na oração é algo que depende do falante, depende de sua vontade em realizar aquilo. No caso de aquele que proferiu tal oração não fazê-lo, isso não demonstra a falsidade dela, mas sim que ele apenas “não se manteve no que foi dito”. Estas orações não são prognósticos e, portanto, não podem ser nem verdadeiras nem falsas. Essas orações intencionais com um verbo na primeira pessoa do futuro do presente correspondem às orações com um verbo na segunda pessoa do imperativo afirmativo. A oração intencional “Irei para casa depois da preleção” muda para a imperativa “Vá para casa depois da preleção”. Se, explica Tugendhat, alguém me diz “Vá para casa depois da preleção”, posso responder com um “sim” ou com a oração intencional correspondente. Diante de orações imperativas, entretanto, posso também responder com um “não” ou não realizar aquilo que me foi ordenado. Depende de eu querer ou não cumprir a ordem. Além disso, as orações intencionais podem ser vistas

¹⁶ Para maiores explicações sobre os enunciados assertóricos ver: *Lições*, p.73 e ss; *Propedêutica lógico-semântica*, 12.3; *A questão do ser de Heidegger*, p. 106-109.

como respostas às perguntas práticas do tipo: “é o melhor –ou: melhor– ir para casa? [ist es das Beste –oder: besser– nach Hause *zu* gehen?]. A conclusão que Tugendhat tira é: “o ‘sim/não’ das orações intencionais tem o sentido de que foi escolhido atuar (ser) desta ou outra maneira, e só onde é dado este espaço de jogo à liberdade [Freiheitspielraum], é que se pode falar em ações.” (AA, p. 144).

Assim, segundo Tugendhat, é possível a determinação de dois tipos básicos de tomada de posição no dizer “sim/não”. Ao primeiro, correspondem as orações asseverativas, onde negar ou afirmar seu conteúdo determina a verdade ou falsidade do que foi dito. E isso significa que algo é constatado, afirmado, asseverado. Ao segundo, correspondem as orações intencionais e imperativas, diante das quais o dizer “sim/não” refere-se à decisão em se realizar ou não algo (pedido, ordem, etc.), de agir dessa ou de outra maneira. Ao primeiro, portanto, corresponde a determinação de ser tomado constatativamente, o qual, segundo a abordagem teórica, é o ser simplesmente dado. Ele se expressa na forma “(o caso) é (que...)” [(es) ist (der Fall, dass...)]. Ao segundo, por conseguinte, corresponde a determinação de ser tomado como, segundo a abordagem prática, o que há que se realizar, efetuar, consumir. Ele é expresso como “seja (o caso que...)” [(es) sei (der Fall, dass...)].

Considerando o que foi dito acima, podemos responder afirmativamente à pergunta de se ocorre ou não uma mudança no sentido de “ser”, conforme nos referimos a ele prática ou teoricamente. Pois, segundo Tugendhat, além de em cada caso haver modos distintos de uso da palavra, nenhum deles pode ser subsumido pelo outro como um caso especial. Essas considerações levam Tugendhat a rever o que tinha sustentado anteriormente, a saber, que o ter que ser [Zu-sein] era um caso especial do que estava proposto no conceito de vida e que este era um caso especial do que deveria ser entendido como existência singular predicativa. O conceito de vida pode, na verdade, ser subsumido no conceito mais amplo de existência singular predicativa. De acordo com ele, isto acontece porque, quando utilizamos a palavra “existe”, ao dizermos de um ser vivo que ele existe, possui ela o mesmo sentido de quando dizemos que existe um objeto material não vivo.

As mudanças que ocorrem no ser veritativo, conforme a abordagem prática ou teórica, pressupõem que o conteúdo proposicional da oração seja de um tipo diferente em cada caso. Para Tugendhat, isso pode ser constatado quando se observa que os

predicados pertencentes às orações práticas são de uma classe especial. *Nas orações práticas, depende do sujeito se os predicados lhe convêm ou não, pois eles expressam atividades que dizem respeito ao seu ser (existir)*. Segundo Tugendhat, são esses predicados que possibilitam a modificação prática do ser-veritativo e, nesse sentido, a semântica que lhes corresponde é também diferente daquela concernente aos predicados em orações asseverativas. (AA, p. 145). Mesmo que o ter que ser de cada um imponha, em última instância, a decisão entre “ser ou não ser”, esse poder decidir entre um e outro é uma possibilidade decorrente da liberdade que ocorre também nesse ponto último. Entretanto, aquele que decide pelo existir pode ainda escolher como quer fazê-lo. Enquanto referidas ao existir de cada um, as atividades expressam a escolha entre viver de um modo ou de outro. Tugendhat, então, sustenta que se compreendermos o conjunto das ações e atividades de alguém como seu existir, então se pode interpretar essas ações e atividades como aquilo que Heidegger quer dizer como a expressão “*Seinsart*” [modo, jeito, maneira de ser]. Segundo ele, essas considerações seriam a maneira mais apropriada de se interpretar o que Heidegger afirma em *SZ*:

As características constatadas nesse ente não são, por conseguinte, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado “visto” assim e assim, senão modos possíveis de ser e só isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. (p. 42).

Tugendhat interpreta a distinção heideggeriana entre o modo de ser do ente simplesmente dado e o modo de ser do *Dasein* como se o aspecto constatativo que é próprio ao ser simplesmente dado não fosse possível de ser aplicado ao *Dasein* e, nesse sentido, Heidegger teria incorrido no erro de afirmar que predicados pertencentes a esse sentido não se aplicam ao *Dasein*, isto é, que o *Dasein* não pode ser constatado ao modo do ente simplesmente dado. Essa afirmação se sustenta no trecho acima citado e também em outras passagens de *SZ* que distinguem esses modos de ser. Tugendhat considera que talvez pudéssemos interpretar essas características como sendo da pessoa, mas não do *Dasein*. Uma vez aceito isso, entretanto, cairíamos na difícil situação de ter que tratar de dois sujeitos e esclarecer como se relacionam.

Para Tugendhat, há diversos motivos pelos quais encontramos tais dificuldades na interpretação da proposta de Heidegger. Não entraremos em explicações sobre eles

aqui,¹⁷ basta dizer, no momento, que Tugendhat considera a escolha de Heidegger do termo *Dasein*, que é um *singulare tantum*,¹⁸ para substituir as expressões predicativas singulares “homem” e “pessoa” como um infortúnio, visto que não se pode “trocar uma palavra por outra de gramática diferente”. (AA, p. 135). Assim, Heidegger teria caído no mesmo erro da tradição que pretendia superar, a qual tratava a consciência da mesma forma que ele trata o *Dasein*. Liga-se a isso outro aspecto da metodologia de Heidegger que Tugendhat observa como deficiente, o uso de substantivos ou a criação deles, em vez de descrições estruturais ao modo analítico-lingüístico, para aludir a e evocar a estrutura do fenômeno tematizado. Essas observações derivam principalmente da aceitação de um princípio metodológico essencial ao seu modelo de investigação, a saber, de que devemos compreender estruturas de fenômenos e significados de conceitos considerando o uso que fazemos das expressões lingüísticas na linguagem natural (Wittgenstein) e considerando a forma semântica dos enunciados (Frege).

Por outro lado, pode-se considerar a utilização da expressão “*Dasein*” como um recorte epistemológico necessário à abordagem filosófica dos fenômenos, principalmente quando se tem em vista que Heidegger pretendia distinguir e separar seu âmbito de questionamento do das ciências. Com isso, temos uma filosofia que, para os padrões metodológicos exigidos por Tugendhat, articula-se numa terminologia e método inadequados; mas, no que concerne ao conteúdo visado na problemática, aos fenômenos, possui o mesmo alvo que aquele pretendido pela filosofia analítica de Tugendhat.

Certamente, a expressão “recorte epistemológico” não parece fornecer razões suficientes para a rejeição de Tugendhat do modo heideggeriano de abordagem, mas com ela se quer ao menos referir o ponto principal da crítica de Heidegger ao modelo epistemológico da relação sujeito/objeto, tal como está expresso na elaboração dos conceitos de “mundo” e “ser-no-mundo”, os quais são compartilhados por Tugendhat e relevados, nessa questão específica, como inovações da posição filosófica de Heidegger.

Afora, portanto, a crítica de Tugendhat da não-caracterização do *Dasein* desde a perspectiva do ser-veritativo, na qual os predicados são corroborados pelo sentido de ser como simplesmente dado, importa relevar a dimensão do ser-veritativo, na qual os

¹⁷ Cf. final do capítulo 3.

¹⁸ Uma expressão é um *singulare tantum* quando não podemos tratar dela no plural, mas apenas no singular.

predicados são corroborados pela modificação no sentido de ser na perspectiva prática. Nela, os predicados são entendidos como “modos de ser” referentes ao existir de cada um, da existência humana, como ter que ser.

Esta é propriamente a análise da tese fraca – de que o sentido de ser da existência do *Dasein* qua ter que ser é diferente do sentido de ser enquanto ser simplesmente dado –, que Tugendhat acredita ser defensável desde a perspectiva analítico-lingüística.

A tese forte sustenta que o sentido de ser enquanto ser simplesmente dado é derivado do sentido de ser como ter que ser, que é o sentido de ser mais originário. No que diz respeito a ela, por não ser o ponto principal da temática de Tugendhat do relacionar-se consigo mesmo enquanto autodeterminação, não a apresentaremos aqui, pois ela é um desvio nessa problemática. Entretanto, ela é um dos pontos principais da discussão do projeto filosófico de Heidegger no que respeita à contraposição ao modelo epistemológico sujeito/objeto. Por isso, as discussões serão apresentadas no capítulo 3, que tem por base o artigo de Tugendhat *Dificuldades na análise de Heidegger do mundo circundante*. No momento, basta observar que Heidegger tem uma concepção de que o sentido de ser enquanto manualidade [Zuhandenheit] é originário com relação ao sentido de ser enquanto ser simplesmente dado [Vorhandenheit].

Terceiro: O terceiro aspecto da posição heideggeriana a respeito do relacionar-se prático com o próprio ser, que Tugendhat observa como sendo diferente do modelo aristotélico, refere-se: 1) à complementação da posição de Aristóteles de que para o homem não só se trata de seu ser, senão que para ele se trata de seu ser como o que tem que ser; e, também, 2) às novas conseqüências retiradas da descrição do fenômeno enquanto contém uma modificação do sentido de ser segundo a abordagem prática, isto é, a modificação no ser veritativo e, por conseguinte, na classe de predicados pertencentes às orações nesse domínio. Nesse sentido, as diferenças agora não apenas se contrapõem à concepção antiga, senão também à concepção moderna do relacionar-se consigo mesmo baseada na reflexão da pessoa sobre “si mesma”. Importa notar que aqui a expressão “si mesma” funciona como uma objetivação do sujeito da reflexão através da qual há uma espécie de duplicação de sujeitos.

Todavia, Tugendhat mesmo levanta a seguinte objeção sobre se seria possível compreender a relação da pessoa consigo mesma como uma relação da pessoa com o seu ser, pois isso violaria a gramática. A expressão “consigo” designaria justamente o momento de reflexão da pessoa sobre a pessoa mesma, e não com seu ser. Tugendhat, entretanto, quer justamente deixar de lado essa “segunda” pessoa que é objeto da reflexão, pois não haveria, segundo ele, uma forma de abordagem que não fosse recorrer ao modelo tradicional da representação considerado por ele como tendo que ser superado. Dessa forma, ele propõe que se entenda o que se quer dizer com relação consigo mesmo não o relacionar-se da pessoa consigo mesma, mas sim a relação da pessoa com seu ser entendido como sua vida, existir futuro e ter que ser.

O passo seguinte é compreender a relação consigo mesmo como uma relação com uma proposição, a qual consistiria “no existir da pessoa”. Esse ponto é o que oferece maiores dificuldades de entendimento, pois entender o relacionar-se consigo mesmo como uma relação com uma proposição, e não consigo mesmo, parece ser demasiado contra-intuitivo. Apesar disso, Tugendhat quer que se entenda essa proposição com a qual a pessoa se relaciona da seguinte maneira:

Que eu possa me relacionar volitivo-afetivamente com minha existência se fundamenta em que a proposição com a qual me relaciono não é o *fato* de que eu exista, mas sim a existência que tenho adiante e *isto significa*, a *necessidade* (prática) de ter que ser e, com ela, a *possibilidade* (prática) de ser ou não ser, e de ser ou não ser desta ou outra maneira. (AA, p. 149-150).

Tugendhat não nos dá mais explicações sobre como devemos entender a “*necessidade* (prática) de ter que ser” e “a *possibilidade* (prática) de ser ou não ser, e de ser ou não desta ou outra maneira” como sendo não o *fato* de que eu existo, mas a existência que tenho adiante enquanto proposição. Como, entretanto, devemos compreender essa proposição que consiste na minha existência? Dito de outra forma: Como se dá a passagem do momento fático para o momento proposicional da existência? Esta é a pergunta que aqui fica ainda em suspenso.

Heidegger, então, teria percebido nessa dupla-estrutura (necessidade e possibilidade práticas) do relacionar-se consigo mesmo a forma adequada de

tematização da dimensão ativa (possibilidade) e da dimensão passiva (necessidade) da relação com seu ser. A primeira abarca os estados volitivos (querer, agir, etc.); a segunda, os estados afetivos. Essa estrutura, todavia, nos diz mais a respeito do relacionar-se consigo mesmo. Tugendhat chama a atenção para o problema de que aquilo que deve ser esclarecido é a forma como o relacionar-se consigo mesmo determina todo querer e fazer da pessoa. Não basta, portanto, saber que alguém se relaciona consigo mesmo quando faz ou quer algo, senão de que maneira esse relacionar-se teria que ser decisivo para o querer e fazer. Na relação volitiva com o próprio ser, ele é experimentado (aberto) como possibilidade prática. Na relação afetiva com próprio ser, ele é experimentado (aberto) como necessidade prática.

De que maneira, entretanto, pode ser explicitado e compreendido o relacionar-se consigo mesmo que antecede e determina todo fazer e querer, ou como nos referimos acima, “que é decisivo para o querer e fazer” e, nesse sentido, pode ser entendido como autodeterminação? Esta pergunta tem como pressuposto uma divisão entre dois níveis: num deles, o relacionar-se consigo mesmo se dá como a relação com o próprio ser, na qual este é entendido como as atividades que alguém faz ou quer fazer. Em Heidegger, essas atividades são modos de ser. Noutro nível, o relacionar-se consigo mesmo ainda não se concretizou em atividades, nas quais se expressa o que alguém faz ou quer fazer. Neste nível anterior, o relacionar-se consigo mesmo é um relacionar-se com o próprio ser como tal, antes de fazer isso ou aquilo. Esse níveis, em Heidegger, podem ser vistos no trecho que segue.

O *Dasein* compreende-se a si mesmo sempre a partir de sua existência, de uma possibilidade de ser ou não si mesmo. [*outra tradução possível*: O *Dasein* compreende a si mesmo sempre a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ele mesmo ou não ser ele mesmo.] Essas possibilidades, ou o *Dasein* mesmo escolheu ou ele caiu nelas [deu com elas] ou já nelas cresceu [desenvolveu-se].¹⁹ (SZ, p. 12).

O ponto fundamental do trecho acima citado, onde, segundo Tugendhat, Heidegger refere-se à autodeterminação – isto é, antes de que o relacionar-se consigo mesmo seja uma relação com as atividades, modos de ser – é onde ele afirma que “o *Dasein* mesmo escolheu”. A pergunta, entretanto, é: Como “o *Dasein* mesmo escolheu”? A partir de que critério(s) pôde ele escolher entre fazer isso ou aquilo? Aqui, certamente, fica evidente que podemos compreender o relacionar-se consigo mesmo em

¹⁹ Das *Dasein* versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das *Dasein* entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.

dois níveis, no fazer, agir, querer (concretos, efetivos) e naquele que determina aquilo que eu quero, faço e atuo (escolha).

Como Tugendhat bem nota, não se trata da situação em que alguém se relaciona consigo mesmo na forma de atividades, mas sim se relaciona consigo mesmo enquanto refere-se apenas ao próprio ser. Não é, entretanto, demasiada abstrata essa referência ao próprio ser como tal? Tugendhat compreende essa referência como a “condição formal” de que a escolha dirige-se a mim mesmo.

A referência a meu ser não contém, com efeito, nenhum critério material para escolha de possibilidades concretas, senão consiste certamente em deixar de lado precisamente todos os critérios materiais para a determinação de meu ser. Desta maneira, a escolha se dirige a meu ser como tal, o que não significa outra coisa que: Quem eu quero ser? À medida que nos atemos a critérios materiais, descarregamos neles nossa escolha. A referência a meu ser é a condição formal de que *eu mesmo* escolha e não sem mais e sem direção, senão sabendo de que se trata: de *mim mesmo*, de minha própria vida. (AA, p. 156).

Outra maneira de compreendermos essa distinção entre dois níveis é através da diferenciação entre um sentido fundamental e um sentido estrito em que alguém pode colocar a pergunta prática pelo que é bom, melhor ou o melhor. A pergunta prática num sentido estrito está sempre referida ou dirigida aos “meios e caminhos” que escolho para alcançar um determinado objetivo ou tendo em vista determinados propósitos. Entretanto, observa Tugendhat, mesmo certos propósitos podem pertencer ao sentido estrito do questionamento, considerando que podem estar num contexto mais amplo que não colocamos em questão. Assim sendo, a pergunta prática, num sentido fundamental, precisa referir-se a todo nosso ser, isto é, “todo nosso atuar, toda nossa vida” (p. 153) assim compreendida. Quando questiono então a totalidade de meu existir, segundo Tugendhat, estou na verdade colocando as seguintes perguntas: “Quem eu quero ser?, Qual é para mim a melhor maneira de viver?” (p. 154).

A pergunta prática traz consigo uma série de pressupostos que acompanham a sua colocação. Ele os divide em sete:

[i] uma pergunta prática se refere sempre em primeira pessoa do singular ou plural ao atuar, viver, ser próprio ou coletivo. [ii] Se refere sempre ao futuro imediato ou distante, próprio ou coletivo. [iii] A pergunta, em sentido estrito ou amplo, não seria colocada se eu não me preocupasse, se não cuidasse de meu fazer e, dado o caso, de minha vida, se para mim não *se tratasse* desta (e isto vale também quando meu cuidado concerne a outros). [iv] A pergunta prática, em sentido estrito ou amplo, implica que disponho de certo espaço para livre decisão, pois, do contrário, não poderia colocá-la. [v] A pergunta

prática implica também que a liberdade tem limites, pois onde não há nada previamente dado, não há nada sobre o que deliberar. É-me dado de antemão que me encontro precisamente em tal e tal situação, que tenho tal e tal natureza e, finalmente, que existo. [vi] Não só nos encontramos em um determinado campo de liberdade *quando* colocamos a pergunta prática, senão também temos a liberdade de colocá-la ou não. [vii] a pergunta prática tem sempre o sentido de: Que é melhor? (AA, p. 154)

Consideradas na totalidade, afirma Tugendhat, esses pontos retomam aquilo que foi apresentado na concepção heideggeriana do relacionar-se consigo mesmo como relação com o próprio ser, o qual é entendido como ter que ser do qual decorre o espaço de jogo em que posso colocar a pergunta prática em sentido estrito (pelos modos de ser) ou amplo (quem quero ser).

Depois de obter essa estrutura, Tugendhat passa a interpretação de como Heidegger desenvolveu os múltiplos aspectos que a preenchem. Em *SZ*, as expressões “compreender” [Verstehen] e “sentimento de situação” [Befindlichkeit] designam os “dois modos de ser constitutivos do aí”. (p. 133). Já a expressão “aí”[Da], segundo Heidegger, “alude [meint] a essa abertura essencial” (132) do *Dasein*, sem a qual esse ente “deixa faticamente de ser”. (p. 133).

Parece ser importante chamar a atenção para as dificuldades de interpretação referentes, principalmente, ao que Heidegger quer descrever com os termos “aí” [Da] e “abertura” [Erschlossenheit] quando afirma que este último “alude” ao primeiro. A pergunta mais pertinente, neste caso, dirige-se ao modo como a abertura e o aí relacionam-se. Tal pergunta, entretanto, pode não ser relevante pelos seguintes motivos: (1) se considerarmos a interpretação de Tugendhat de que o termo “abertura” é o substituto heideggeriano para o conceito tradicional de consciência enquanto limitada ao caráter intencional, isto é, a ser consciência de objetos (como em Husserl), então parece ser adequado interpretarmos que Heidegger estaria em busca, como quer Tugendhat, apenas de um conceito de consciência sem aquela limitação. Posto isso, o esclarecimento da relação entre “aí” e “abertura” pode ser desconsiderada, visto que o “aí” não é nenhuma estrutura, mas apenas o termo componente da expressão “*Dasein*”. Assim, (2) Heidegger precisa apenas fazer com que exista uma ligação entre o que ele denomina o *aí* [Da] do *Dasein* e a abertura/consciência. Só há uma ligação, portanto, porque Heidegger precisa fazer isso remeter ao *Dasein*, mais precisamente, ao seu *aí*. Esse dois motivos, entretanto, estão em conexão com um terceiro, que diz respeito à introdução do *constructo* “*Dasein*” por Heidegger para “captar terminologicamente” o ser humano. Tugendhat, como já foi visto, rejeita a introdução desse termo. Desse modo

e dadas essas observações, poderíamos talvez pensar o *ai* apenas como uma estrutura artificial criada unicamente em função de remeter ao *Dasein* e abarcar o compreender, o sentimento de situação e a fala. Se, portanto, deixarmos de lado essa expressão, não há necessidade alguma de procurar a relação entre “abertura” e “aí”, ou mesmo o que poderia significar o “aí”. Por conseguinte, tem-se uma economia em expressões tomadas com o mesmo sentido ou expressões com as quais não podemos nem justificar conexões nem encontrar estruturas correspondentes.

No entanto, estas observações seriam completamente destituídas de sentido se aquilo que Heidegger quer designar com o termo “aí” indica, na verdade, uma estrutura ainda mais ampla do que a abertura ou a consciência (como quer Tugendhat). Tugendhat, infelizmente, não discute nada a respeito disso.

Deixando de lado essas observações, a introdução da análise do *ai* do *Dasein* encontram-se no §28 de *SZ*. Elas precedem o item A. *A constituição existencial do aí*, onde serão analisados os modos de ser “sentimento de situação” [Befindlichkeit] e “compreender” [Verstehen], os quais constituem o “aí” juntamente com a “fala” [Rede]. Cabe observar, aqui, que este último elemento, a fala, não é abordado por Tugendhat em sua interpretação. Para Tugendhat,

a estrutura geral da abertura do próprio ser constitui-se, segundo Heidegger, no “sentimento de situação” (estar numa tonalidade afetiva) e “compreender”, onde a existência enquanto fim-do-querer (possibilidade) abriu-se no compreender, na tonalidade afetiva [Stimmung] enquanto ter que ser (facticidade). (*AA*, p. 158)

Tugendhat começa sua interpretação pela expressão “sentimento de situação” [Befindlichkeit]. Com ela, afirma, “Heidegger designa os fenômenos da tonalidade afetiva e da afetividade em geral.” Segundo Tugendhat, Heidegger sustenta a seguinte tese:

o estar numa tonalidade afetiva²⁰ [Gestimmtheit] não é simplesmente um estado afetivo [Gefühlzustand], mas sim um modo de abertura e, na verdade, aquele que coloca o “*Dasein*... diante de si mesmo” como ser-no-mundo, de maneira que se lhe abre a “facticidade” de “que é e tem que ser”. Esta facticidade da existência é também denominada por ele “estar-lançado”. (*AA*, 158).

²⁰ Na tradução espanhola os termos “Stimmung” e “Gestimmtheit” foram traduzidos como “estado de ânimo”.

Essa reconstrução daquilo que seria a tema desenvolvido no §29 de *SZ* propicia a Tugendhat apresentar um contraponto ao modo de abordagem heideggeriano do conceito de afeto com a filosofia analítica, na perspectiva de Anthony Kenny, na obra *Action, Emotion and Will (AEW)*, e a concepção aristotélica. Após mencionar as dificuldades inerentes à interpretação e comprovação da tese de Heidegger, Tugendhat considera que o mais adequado seria proceder como Kenny no esclarecimento de três elementos característicos do conceito de afeto. Ele os resume assim: a) presença de um “determinado comportamento expressivo” e b) “determinadas ações que são motivadas pelo sentimento” e, por fim, c) referência a “um objeto intencional”. (*AA*, p. 158). O primeiro e o segundo elementos estão presentes nas sensações corporais em geral, tal como fome, dor, etc. O terceiro é o que propriamente distingue os afetos dos demais.

Esta estrutura do conceito de afeto, observa Tugendhat, já tinha sido constatada por Aristóteles na *Retórica*. Em Aristóteles, “todo afeto se define por estar referido a um estado de coisas de um determinado tipo –em Kenny, (c)– e por motivar um determinado modo de atuar –em Kenny, (b).” (p. 159). Para exemplificar isso, Tugendhat menciona a descrição de Aristóteles da ira como “um impulso desagradável a uma vingança visível (b) baseado em um suposto menosprezo injustificado pela pessoa mesma ou de algum de seus próximos (c).”²¹ (p. 159). Para Tugendhat, isto mostra que “um afeto implica sempre uma *opinião* [*Meinung*] característica”, isto é, que num afeto como a ira, p. ex., aquele a quem ela se dirige, com quem eu fico irado, fez algo que, em minha opinião, pode ser tomado como um menosprezo injustificado para comigo. Isso foi reconhecido na filosofia analítica, segundo Tugendhat, como o “momento cognitivo judicativo pertencente ao conceito de afeto”. (p. 158). Na frase anterior, o termo “cognitivo” refere-se ao “aspecto proposicional” característico do afeto e o termo “judicativo” refere-se aquilo que ele chama, baseado nos elementos (a) e (b) acima citados, de componente “motivacional-volitivo” do afeto.

Heidegger, entretanto, teria apenas se debruçado sobre o aspecto proposicional dos afetos, sem se ater ao motivacional-volitivo. Pois, para ele, o que interessaria nessa questão é o “caráter de abertura” [*Erschließungscharakter*] contido na dimensão proposicional-cognitiva dos afetos. Decorre daí, todavia, o seguinte problema: à medida que Heidegger determina o conhecimento em *SZ* como um modo de abertura derivado (§13) e, além disso, assinala que “as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária das tonalidades afetivas

²¹ Cf. Aristóteles. *Retórica*. 1378a 31ss.

[Stimmungen]” (SZ, p. 134), fica-se “sem um critério claro através do qual pudéssemos decidir se um estado de consciência é um modo de abertura”. (AA, p. 159). Isso é essencial, na visão de Tugendhat, para que a seguinte tese possa ser comprovada: a tonalidade afetiva é um modo de abertura que coloca o *Dasein* diante de si mesmo como ser-no-mundo, abrindo, assim, a faticidade de que é e tem que ser.

A questão pode ser também formulada nestes termos: O elemento proposicional-cognitivo constituinte do conceito de afeto comprova que através dele alguém se relaciona com seu próprio ser?

Vale lembrar que, para Heidegger, a tonalidade afetiva [Stimmung] é que torna possível “um direcionar-se para” (SZ, p. 136) o elemento cognitivo-proposicional. Nesse sentido, ela não é apenas um modo de abertura originária, se comparada com o que foi anteriormente caracterizado como conhecimento, mas também é condição de possibilidade de que exista algum objeto proposicional para o qual o afeto se dirige.

Aqui já surgem dificuldades a respeito do âmbito temático que cada conceito delimita. Não há uma clara distinção entre as noções de “afeto” [Affekt], “estado afetivo” [Gefühlzustand], “tonalidade afetiva” [Stimmung] e “estar numa tonalidade afetiva” [Gestimmtsein]. Isso ocorre, porque Tugendhat estrutura seu texto de tal forma que a distinção entre os dois primeiros termos e os seguintes só surgem adiante. Em primeiro lugar, ele quer determinar aquilo que é pertencente ao conceito de afeto e, portanto, permanece no esclarecimento dos dois primeiros conceitos. Isso é necessário pelo fato de que ele tem em vista criticar a forma como Heidegger compreendeu essa noção ao tematizar o temor [Furcht] e também chegar a explicitar aquilo que é importante na concepção heideggeriana de afeto. Em segundo lugar, Tugendhat irá introduzir a distinção entre afeto e tonalidade afetiva e caracterizar o que é constituinte desta última.

De acordo com isso, é possível perceber porque Tugendhat não encontra em Heidegger o critério para que se possa julgar se a tonalidade afetiva e os afetos são modos de abertura. Para resolver esse impasse, ele propõe então o critério de que “só podemos conceder a um afeto ou a uma tonalidade afetiva o caráter de abertura se através deles experimentamos, de algum modo, algo enquanto algo.” (AA, p. 159).

Posto isso, Tugendhat passa ao questionamento do componente proposicional-cognitivo. Pergunta ele: “Podemos dizer do afeto que ele experimenta, com base em seu componente cognitivo, algo enquanto algo e, assim, o abre?” (p. 159). Esta pergunta se dirige também à maneira como Heidegger descreve o temor enquanto modo de abertura.

Por conter um elemento proposicional, o temor pode ser descrito também de acordo com a estrutura dos afetos. Tomado como tal, pode-se então analisar a forma como Heidegger o tematiza e comparar com aquela estrutura. Heidegger afirma, em *SZ*:

O temer mesmo é o livre deixar-se-agarrar [tomar] pelo ameaçador assim caracterizado. Algo não é um mal futuro (*malum futurum*) primeiramente verificado e depois temido. Mas também o temer não constata primeiro o que se aproxima, senão o descobre primeiro em sua temeridade. E temendo pode então o temor, expressamente observado, aclarar-se o temível. (p. 141).

Neste trecho, pode ser visto como, na concepção heideggeriana, este afeto é compreendido como condição de possibilidade para que algo possa ser experimentado enquanto ameaçador. Heidegger ainda caracteriza, umas poucas linhas adiante, o temer como uma “possibilidade adormecida” [schlummernde Möglichkeit]. Essa concepção precisa ser questionada quanto a dois pontos: 1) O temor, enquanto um tipo de afeto, pode ser caracterizado como condição de possibilidade de referência a algo enquanto ameaçador?; 2) A referência ao objeto proposicional é condição suficiente para que os afetos sejam determinados?

Em contraposição a essa compreensão de que é o afeto que possibilita algo ser experimentado enquanto um “mal futuro”, como quer Heidegger, Tugendhat sustenta, em acordo com Aristóteles²², que o temor se funda na opinião de que um mal futuro me ameaça. (*AA*, p. 159). Ao contrário de Heidegger, para quem o sentir algo como ameaçador só é possível por causa do temor, Tugendhat afirma que “só podemos *sentir* algo como ameaçador enquanto tememos –nisto consiste precisamente o temor–, mas é indubitável que é possível considerar algo como ameaçador e não sentir nenhum temor.” (p. 159).

O ponto para o qual Tugendhat chama a atenção diz respeito não só à insuficiência do elemento cognitivo-proposicional na determinação do que é constituinte do conceito de afeto, senão para o fato de que “algo aparece para mim ou para outros enquanto *bom* ou *mal*”. (grifo meu). (p. 160). No caso do temor, p. ex., aquilo que é tido como seu objeto proposicional aparece como a ameaça de um mal futuro – item (c) – para mim. Metodologicamente, portanto, é adequado, segundo Tugendhat, levantar a questão de se algo é bom ou ruim para mim somente no afeto e através dele. Para o autor, evidentemente isso não pode ser assim, ao menos no caso do temor. Tugendhat afirma que “um fato previsível é mal, não por meio do temor, mas

²² Cf. 1328a 21ss

sim porque sei indutivamente que um fato desse tipo tem para mim tais ou tais conseqüências.” (AA, p. 160). Posso considerar algo como um mal futuro sem temê-lo agora. O temer só ocorre enquanto *sinto*, como diz Tugendhat, algo como ameaçador.

Considerando esses múltiplos aspectos do conceito de afeto e o critério posto por Tugendhat para que se possa classificá-lo como um modo de abertura, podemos chegar, então, à seguinte conclusão: 1) o caráter de abertura do afeto não é determinado pela simples constatação do objeto proposicional (o elemento cognitivo); 2) o objeto proposicional tem que ser experimentado enquanto (*als*) *bom* ou *mal* para mim. Só assim o afeto pode ter o caráter de abertura; 3) o temor, como Heidegger descreve, não pode ser compreendido como condição de possibilidade para que algo possa ser experimentado enquanto ameaçador, mas sim o contrário, isto é, só porque sei que algo tem tais e tais conseqüências para mim (saber indutivo), é que posso considerá-lo ameaçador ou não. Não é, entretanto, o temor que funda esta experiência, mas é ela que origina o temor.

À tese de Heidegger, afirma Tugendhat, o temor é um “exemplo especialmente desfavorável”, pois não se pode dizer nem que “só através do temor um mal futuro próprio se constitua como um mal futuro para mim” e nem que “só por meio do temor o mal futuro se converta em um mal experimentado agora, pois isto também é possível na espera livre de afeto”. (AA, p. 161). É importante esse esclarecimento dos dois aspectos condicionantes do temor como inválidos: tanto o que constituiria um mal futuro “para mim” quanto o que converte o mal futuro em “experimentado agora”. A diferença entre o *temor* e a *espera livre de afeto*, esclarece Tugendhat, está em que, no primeiro, “o mal futuro se converte em um mal que é *sentido* agora” (grifo meu) e, no segundo, o mal futuro é apenas experimentado agora sem que eu sinta algum temor. Essa diferença entre o experimentar agora sem sentir temor, e o sentir agora temendo o mal futuro, é o ponto-chave de outro aspecto levantado por Heidegger em meio a apresentação de sua tese. Ele pode assim ser explicitado: quando no temor um mal futuro é convertido em um mal que eu *sinto* agora, isso quer dizer que “em meu ser atual, no ser que agora tenho que realizar, sou afetado por ele.” (AA, p. 161). É justamente aqui, no referir-se a mim ao afetar-me, que se apresenta o caráter de abertura do temor. Nele, explica Tugendhat, o caráter de abertura não se refere a algo enquanto bom ou mal para mim, senão que o caráter de abertura se refere a mim mesmo enquanto “afetado em meu bem-estar” [Wohl]. A diferença entre a referência a estado de coisas enquanto bom ou mal e a referência a mim enquanto afetado pelo estado de coisas em meu bem-estar é

simplesmente determinante para a compreensão da intenção de Heidegger em abordar o modo de abertura deste afeto. E é neste mesmo sentido que Tugendhat faz a seguinte afirmação sobre a relação entre esse modo peculiar de determinação dos afetos enquanto possível desde a descrição estrutural feita por Heidegger do relacionar-se consigo mesmo.

Novamente parece que só a concepção heideggeriana do relacionar-se consigo mesmo como um relacionar-se com o próprio ter que ser torna possível captar apropriadamente o fenômeno de que é a pessoa mesma quem, no afeto, se sente tocada pelo estado de coisas que afeta seu bem estar. (AA, p. 161).

O que temos, portanto, até o momento com a interpretação de Tugendhat é propriamente (a) uma caracterização dos elementos constituintes dos afetos; (b) uma crítica à concepção heideggeriana do temor descrita como condição de possibilidade de determinação de algo enquanto algo; (c) uma explicitação do elemento importante da concepção de Heidegger na caracterização de que, no temor, o ponto de referência é meu ser, isto é, que o seu caráter de abertura funda-se em que, a partir dele, sinto a mim mesmo enquanto afetado em meu bem-estar e, nesse sentido, referido a meu ser. Essa referência, todavia, (d) passa pelo estar anteriormente referido ao estado de coisas que *me* afeta. Dessa forma, eu me experimento somente à medida que algo (objeto proposicional) é bom ou mal *para mim* e, no caso do temor, em que não importa essa caracterização do estado de coisas como bom ou mal para mim, mas sim se ele me afeta em meu bem-estar, se sinto a mim mesmo.

Tugendhat, por um lado, nega que seja plausível a tese de Heidegger de que o caráter de abertura do temor estaria no seu suposto tornar possível que algo seja sentido como ameaçador. Mas aceita, por outro lado, que seu caráter de abertura encontra-se em que, a partir dele, *sinto a mim mesmo enquanto afetado em meu bem-estar*, o que me coloca diante da faticidade de que seja eu quem tem que ser. Além desses modos de abertura disponíveis nos afetos, há aquele em que, segundo Tugendhat, Heidegger teria visto como sem referência a objetos proposicionais, em que a abertura não se dá através de algo que afeta meu bem-estar. Heidegger determina esse modo de abertura com a expressão “tonalidade afetiva” [Stimmung].²³

²³ “O que *ontologicamente* indicamos com o título sentimento de situação é *onticamente* o mais conhecido e mais cotidiano: a tonalidade afetiva [Stimmung], o estar numa tonalidade afetiva [Gestimmtsein].” (SZ, 134).

À diferença dos afetos, como já foi dito, a tonalidade afetiva é um modo de abertura que não envolve um objeto proposicional, um elemento cognitivo desde o qual ela se constrói. Tugendhat chama a atenção para o fato de que essa característica peculiar e fundamental da tonalidade afetiva levou Kenny, p. ex., a não contar entre as emoções, isto é, os afetos, aquelas “emoções sem objeto” (*AEW*, p. 60 ss). Esse juízo está baseado apenas no reconhecimento da estrutura dos afetos, o que levou Tugendhat tanto a criticar a restrição da concepção de Kenny quanto a distinguir mais precisamente a estrutura da tonalidade afetiva.

A crítica a Kenny passa pela consideração do conceito de tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva, para Heidegger, é um modo de abertura no qual o *Dasein* foi entregue ao “ser que ele existindo tem que ser”. (*SZ*, p. 134). Assim entendida, “a tonalidade afetiva já sempre abriu o ser-no-mundo enquanto totalidade e tornou possível primeiramente um dirigir-se para...” (p. 137). Os elementos que Tugendhat destaca nessas passagens dizem respeito ao momento da faticidade enquanto ter que ser aberto na tonalidade afetiva e a abertura do ser-no-mundo enquanto totalidade. A referência agora não é mais a este ou aquele estado de coisas (objeto proposicional), como no caso dos afetos, mas sim um referir-se à totalidade ou, como Tugendhat também designa, a uma “situação prática global”. Por não haver em Kenny um conceito de mundo como em Heidegger, afirma Tugendhat, ele não pode dar conta de um modo de abertura que não seja aquele em que está em questão apenas um objeto proposicional ou estado de coisas.

A partir disso, pode-se ver que essa referência à totalidade, característico da tonalidade afetiva, é o fator decisivo para o estabelecimento de um critério segundo o qual se possa determinar o que pode ser designado como tal. Tugendhat o formula com uma pergunta, cuja resposta é a referência à totalidade. “Como vais, como estás, como te sentes?” (*AA*, p. 163). Obviamente a resposta poderia ser “Estou triste” ou “Estou triste por causa de...”. Nesse último sentido, pode estar referindo-se a um estado de coisas específico. Com isso, a tristeza tem um motivo particular e se refere a mim porque me afeta, e o mais adequado seria então caracterizá-la como um afeto. Todavia, a resposta “Estou triste” pode não estar fazendo referência a um motivo específico que possa ter me deixado triste. Assim, já se nota que ela extrapola o âmbito que abrange a estrutura dos afetos. Alguém pode estar triste sem um motivo específico, sem poder responder o que lhe causa tristeza. Nesse ponto, segundo Tugendhat, podemos dizer que a tristeza pode ser caracterizada como o modo de abertura próprio à tonalidade afetiva,

pois ela se apresenta como um “estado geral” concernente à pessoa, no qual ela se depara consigo mesmo, com sua vida, com seu ter que ser (faticidade), como totalmente tomado por essa tonalidade afetiva.

Com relação à abertura da tonalidade afetiva, Tugendhat pergunta-se se essa é mesmo a concepção de Heidegger tal como se apresenta no seguinte trecho de *SZ*:

No estar numa tonalidade afetiva, o *Dasein* já está sempre efetivamente aberto como *aquela* ente ao qual a existência lhe foi entregue em seu ser, um ser que ele tem que ser existindo. Aberto não quer dizer conhecido como tal. E justamente na mais indiferente e semelhante cotidianidade o ser do *Dasein* pode irromper como o nu *factum* de “que é e tem que ser”. O que se mostra é o “puro que é”; o de onde e o para onde ficam no escuro. Que em tal cotidianidade o *Dasein* não “ceda” a tais tonalidades afetivas, quer dizer, não seja dócil a seu abrir e que não se deixe levar pelo aberto, não é uma prova *contra* o dado fenomênico da abertura da tonalidade afetiva do ser do aí em seu “que”, senão uma confirmação do mesmo. Certamente, o *Dasein* desvia, de um modo ôntico-existencial, o ser que foi aberto na tonalidade afetiva desde um ponto de vista *ontológico-existencial* isto significa: nisso mesmo a que semelhante tonalidade afetiva não atenta, desvela-se o *Dasein* em seu estar entregue ao aí. No mesmo desvio *está aberto* o aí.²⁴ (*SZ*, p. 134-135).

Em sua interpretação desse trecho, Tugendhat extrai a seguinte tese como expressando a intenção de Heidegger: “na tonalidade afetiva é experimentado o ter que ser [Zu-sein] *enquanto tendo que ser*²⁵ (*als zu-seiendes*) na ‘faticidade de estar entregue’, na qual se abre ao *Dasein* seu ‘que é e ter que ser’.” (*AA*, p. 163).

Em primeiro lugar, Heidegger já acentua, no segundo parágrafo do §29, a alternância entre tonalidades afetivas que em geral vão desde entusiasmadas/alegres [gehobenen] até aquelas que podem ser tomadas como um peso/fardo [Last]. Considerando que, além dessa alternância, Heidegger afirma acertadamente, segundo Tugendhat, que “o *Dasein* já sempre está numa tonalidade afetiva” (*SZ*, p. 134), isso permite que se compreenda o fático “que ele é” já sempre aberto numa tonalidade afetiva. Isso, então, corresponderia ao que, segundo Tugendhat, respondemos o mais das vezes com um simples “bem” ou “mal” à pergunta “Como vais?”. O que há entre esses dois extremos (bom e mal), segundo ele, é uma escala que podemos interpretar como indo de “estou feliz” a “estou desesperado”, e isso parece ter a ver com o que, em geral, alguém considera a quantas anda a vida, isto é, se “com sentido” ou “sem sentido”. (*AA*, p. 164). Esta passagem, conexão e analogia que Tugendhat estabelece entre a oscilação das tonalidades afetivas e a oscilação entre bem e mau enquanto

²⁴ Seguimos aqui a tradução de Rivera.

²⁵ Na tentativa de fazer soar um pouco mais natural a expressão, optamos deslocar o sentido de ocorrência, de processo, de faticidade, para “tendo que ser” ao invés de “ter que sendo”, o que também seria possível.

respeitam a uma vida com ou sem sentido servem para ele questionar como é que Heidegger pôde afirmar que na tonalidade afetiva somos colocados diante do ter que ser nu, puro, e não como bom ou mal, isto é, segundo a variação pertencente à tonalidade afetiva. Sua pergunta, portanto, é: “Como é para nós esta relação da afetividade com o bom ou mal e como é que Heidegger não a considerou?” (p. 164).

Primeiramente, Tugendhat passa à caracterização do que se pode entender por bom ou melhor. “Chamamos bom ou melhor o que preferimos, desejamos ou eventualmente queremos a partir de uma deliberação.” (p. 164). Em Heidegger, contudo, não encontramos a noção de bom, mas sim a de “fim do querer” [Worumwillen]. Esta, por sua vez, está sempre referida ao próprio ser. É ele, o ser, que se apresenta como o seu objeto. O que significa, entretanto, que o fim do querer seja sempre o próprio ser? Em Aristóteles, explica Tugendhat, já há a distinção entre se perguntar entre o que é bom no sentido de agradável para mim, o que remete a um cuidado com a conservação da própria vida, e perguntar pela vida boa, isto é, perguntar a respeito de qual é a melhor vida a ser vivida e, nesse sentido, perguntar por como eu quero viver, quem quero ser. Esta forma de questionar também pode ser entendida como a pergunta pelo sentido da vida. Daí que ele possa afirmar:

Quando o querer não se dirige, como nos animais, simplesmente ao agradável e desagradável do momento, quando como *vontade* se dirige à vida, tem que estar dirigido a um determinado modo de vida, a um fim ou a uma razão de ser, do contrário a vontade iria dar no vazio. Contudo, isto implica então que a vida humana move-se numa escala entre plena, com sentido, e vazia, sem sentido. (AA, p. 164).

Considerando isso, Tugendhat acentua a importância do aspecto motivacional-volitivo como um componente tanto dos afetos quanto das tonalidades afetivas. A partir desse componente, qualquer um está sempre considerando o ser de que se trata como um ter que ser enquanto bom ou mau. A totalidade do existir é experimentada dentro dessa escala que vai do bom ao mau. Essa experiência tem a ver justamente com o “êxito” ou “fracasso” da vontade expressada em modos de ser, os quais constituem a totalidade do existir. A tonalidade afetiva, entretanto, abarca também a possibilidade de que a vontade não se dirija a modos de ser escolhidos. Quando ocorre essa ausência de um alvo ao qual dirigir-se, afirma Tugendhat, “se dá a tonalidade afetiva da depressão ou desespero”. (p. 164-165). Neles, a vontade já não pode mais se dispersar em atividades, e aquele que neles se encontra depara-se com essa dimensão incontornável

da faticidade de ter que ser. E isso de tal modo que a vontade está posta diante da situação derradeira de decidir entre continuar ou não a existência que se tem adiante.

Assim, a tese de Heidegger de que na tonalidade afetiva se abre o próprio ser do *Dasein* como faticidade pode ser comprovada analiticamente, quer dizer, se confirma a interpretação da abertura da tonalidade afetiva enquanto modo de autoconsciência ocorrente nessa estrutura do relacionar-se consigo mesmo. Todavia, essa estrutura ainda comporta mais elementos descritos por Heidegger, sobretudo, no que concerne às determinações adicionais que ele oferece a respeito do ser do *Dasein*. Com isso, Tugendhat resume as “conexões” conceituais constituintes dessa estrutura vista por Heidegger na seguinte seqüência: “O *Dasein* está referido a seu ser como seu ‘fim do querer’. Este ser é sempre ser possível, poder ser. A abertura do poder ser se efetiva no compreender. O compreender tem a estrutura do projeto e o projeto sempre está referido a um sentido. (p. 166).

O primeiro conceito analisado é o de “fim do querer” [Worumwillen]. Como ele, afirma Tugendhat, Heidegger teria expressado o mesmo que Aristóteles intencionava com a expressão grega “*hu henenka*”, a qual ele empregava do mesmo modo que “*télos*”, que se pode traduzir por finalidade ou objetivo.

Como observa Tugendhat, Heidegger não se refere às ações ou atividades do *Dasein*, mas sim ao modo de ser desse ente. Neles, o seu próprio ser é “efetivado concretamente [...] como *possibilidades* de ser.” (p. 168). Para Tugendhat, há duas razões pelas quais Heidegger introduz essa terminologia.

A primeira consistiria em que Heidegger, na descrição da estrutura do relacionar-se consigo mesmo, observou a tomada de posição através do “sim/não” diante das orações intencionais, as quais Tugendhat determinou como uma estando no âmbito da compreensão de ser no sentido prático, no ter que ser, e não no sentido de ser enquanto simplesmente dado, ao qual pertence o sentido teórico de ser, o ser-veritativo. A tomada de posição “sim/não” diante do ter que ser (ter que existir), entretanto, refere-se ao aspecto passivo do relacionar-se consigo mesmo. No aspecto ativo desse relacionar-se, contudo, o “sim/não” não está referido ao ter que ser, senão “ao desejar e querer mesmo e, por isso, também ao nosso fazer.” (p. 168). Nesse sentido, Tugendhat distingue um campo de possibilidades relativo ao ser em geral e outro relativo àquilo que se pode fazer em cada caso. Este, continua, articula-se nas orações da forma “posso...”, isto é, “posso fazer isto ou aquilo e posso também não fazê-lo”. (p. 168). O

aspecto ativo, portanto, envolve a escolha e a decisão, as quais se articulam de forma “explícita ou implícita” nas orações intencionais situadas neste campo de possibilidades.

Para Tugendhat, a caracterização desse campo de possibilidades é algo fundamental enquanto ele “se abre a nós na oração ‘posso... e posso também não’”. Primeiramente, ele sugere que se substitua a expressão “se abre a nós” por “sabemos” para, com isso, transpor a intenção de Heidegger para a sua terminologia. Assim, afirma ele, pode-se adequadamente sustentar que quando “há para a consciência um campo livre de possibilidades de ação, podemos dizer ‘sei que posso fazê-lo ou não.’” (p. 169). O resultado disso é que podemos assim distinguir entre a dimensão do saber prático de si mesmo e a dimensão da autoconsciência epistêmica (isto é, de que sei que me encontro neste ou naquele estado, etc.). Nesta dimensão prática, por conseguinte, os termos “posso”, “poder ser” e “possibilidade” devem ter uma conotação diferente daquela que têm no âmbito da autoconsciência epistêmica.²⁶ Tugendhat interpretará essa diferenciação na seguinte passagem de *SZ*:

O *Dasein* não é um ente simplesmente dado que adicionalmente ainda pode alguma coisa, mas sim que é primariamente ser-possível. O *Dasein* é sempre o que ele pode ser e como é sua possibilidade. O ser-possível real [*wesenhafte*] do *Dasein* refere-se aos modos característicos da ocupação [*Besorgen*] do “mundo”, da preocupação [*Fürsorge*] com os outros e, em todos eles e já sempre, o poder-ser para ele mesmo, fim de sua vontade. O ser-possível que o *Dasein* é existencialmente diferencia-se tanto da vazia possibilidade lógica como da contingência do ser simplesmente dado, uma vez que com este pode se “passar” isso ou aquilo. Enquanto categoria modal do ser simplesmente dado, possibilidade quer dizer o *ainda não* real e o *de nenhum modo* [*nicht jemals*] necessário. Ela caracteriza o *apenas* possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade e à necessidade. A possibilidade enquanto existencial, ao contrário, é a originária e última determinação ontológica positiva do *Dasein*. (p. 143-144).

Segundo Tugendhat, o que precisa ser esclarecido neste trecho são as afirmações de Heidegger de que, primeiro, o “*Dasein* é [...] primariamente ser possível” e, segundo, como esse ser possível se diferencia tanto da “vazia possibilidade lógica como da contingência do ser simplesmente dado.” De acordo como ele interpreta, o que deve ser primeiramente entendido é a afirmação de Heidegger de que o “ser-possível real do *Dasein*” difere-se da possibilidade relativa ao ser simplesmente dado, isto é, o termo “possibilidade” tem um significado diferente na dimensão existencial relativa ao *Dasein* daquela que tem na dimensão do ser simplesmente dado, da “possibilidade lógica” e da

²⁶ Sobre as discussões referentes à autoconsciência epistêmica, ver as seis primeiras lições de *Autoconsciência e autodeterminação*.

“contingência”. Que significado é próprio em cada caso? Somente esclarecendo os significados de “possibilidade” que Heidegger tem em vista é que se tornará compreensível o *status* primário do poder-ser do *Dasein*.

Tugendhat inicia pela explicação dos sentidos que a palavra “pode” e/ou “posso” tem nas seguintes frases: 1) “eu posso (poderia) interromper agora a aula” e 2) “o teto da sala pode (poderia) cair agora”. Com a segunda frase, afirma, pode-se determinar tanto a possibilidade lógica quanto a contingência. A respeito da possibilidade lógica, afirma: “por razões lógicas, não é de antemão seguro que o contrário seja verdadeiro” (p. 170). Sobre a contingência, podemos afirmar que, “por razões empíricas, não é de antemão seguro que o contrário seja verdadeiro.” (p. 170). Assim, a “expressão de possibilidade” pode ser colocada antes da frase, assumindo a seguinte forma: “é possível que o teto da sala caia agora”. As razões lógicas e empíricas acima referidas concernem à verdade das frases que seguem a expressão “que” em “é possível *que* o teto da sala caia agora”. Portanto, nem por razões lógicas nem por razões empíricas seria correto sustentar que o teto da sala *não* possa cair agora. O que quer dizer razão lógica e empírica nestes casos? O que Tugendhat quer dar a entender por razões lógicas e empíricas é que, levando-as em conta, não podemos sustentar que o prognóstico “é possível que o teto da sala caia agora” não possa ocorrer. Isto quer dizer apenas que as razões referidas impedem que eu sustente com absoluta certeza que *o teto da sala não possa cair*. A possibilidade lógica e a contingência (razão lógica e razão empírica), portanto, não excluem a possibilidade do prognóstico, senão o possibilitam.

A respeito da primeira frase – “posso (poderia) interromper a aula agora”–, acontece algo diferente se tentarmos inserir a expressão de possibilidade em seu início: “é possível que eu interrompa a aula agora”. Assim formulada e pelas mesmas razões subjacentes às frases que expressam prognósticos, esta frase não exclui a possibilidade de ocorrência ou não daquilo que prognostica. Nesse sentido, Tugendhat acredita que a formulação mais adequada para o prognóstico estaria na terceira pessoa: “(como o conhecemos e no estado em que se encontra nesse momento) é possível (de acordo com isso que disse) que ele interrompa a aula agora”. (p. 170). Nesta formulação, observa, não está expresso algo fundamental à compreensão do sentido contido na formulação em primeira pessoa, a saber, não está expresso que sou eu que penso em atuar assim, isto é, interrompendo ou não a aula. Qual seria então, pergunta Tugendhat, a formulação correta na qual se expressaria o sentido requerido?

Primeiramente, cabe observar que a insuficiência de determinação característica da formulação em terceira pessoa se faz notar, sobretudo, nesta ausência de remissão ao falante, pois é dele que depende a realização ou não daquilo que está expresso. Enquanto a formulação assume a forma de um prognóstico, não está corretamente caracterizado esse momento de dependência do falante. Como já foi visto anteriormente na discussão a respeito da mudança do sentido de ser-veritativo segundo se fale dele prática ou teoricamente, a expressão de possibilidade nos exemplos anteriores, para poder abarcar a condição de dependência do que está expresso ao falante, não pode ser expressa na forma constativa do ser-veritativo. Enquanto relativo ao falante, a expressão “posso” tem sentido predicativo, isto é, refere-se àquele que profere o enunciado. Tugendhat observa que não basta apenas que as condições pragmáticas do enunciado se cumpram, isto é, não basta tão-somente que o professor esteja na sala de aula para que interrompa a aula. Exige-se, além disso, que ele queira fazer isso ou não. Assim, as condições para que ele faça algo ou não extrapolam as razões lógicas e as razões empíricas características dos enunciados pertencentes à dimensão teórica do ser-veritativo.

Quando existe ainda, além das condições dadas para que a ação possa ser realizada – p. ex., estar na sala de aula, estar ministrando uma aula, etc. –, o fator volitivo como elemento decisivo à realização da ação, então o falante coloca-se diante de suas inclinações para atuar num sentido ou noutro. Tugendhat chama isso de “contexto deliberativo” (p. 173). Este é constituído não só pelas condições da ação, senão também pela situação em que o falante precisa (necessidade prática) e pode (escolha) tomar posição diante de suas inclinações considerando-as deliberativamente. Durante a deliberação, que é o momento prévio à tomada de posição, o sujeito não está deliberando sobre “os melhores meios para um fim dado”, mas sim a respeito daquilo que ele quer. O que significa o mesmo, segundo Tugendhat, que perguntar-se sobre “quem quero ser”. (p. 173). Considerando isso, cabe apenas referir que a distinção entre o querer e as inclinações está em que no querer alguém delibera sobre suas próprias inclinações. Essa diferenciação se mostra importante para que, na descrição do fenômeno, não se passe por cima desta diferença entre o querer e as inclinações. Esta distinção nos livra de deixarmos na indeterminação descritiva o aspecto do querer, principalmente, tendo em vista sua significação nas línguas naturais.

Com isso, afirma Tugendhat, pode-se voltar à tese de Heidegger de que “o ser-possível que o *Dasein* é existencialmente diferencia-se tanto da vazia possibilidade

lógica como da contingência do ser simplesmente dado” (SZ, p. 143) e entender a diferença entre “possibilidade” no sentido existencial e “possibilidade” no sentido lógico e contingente como sendo a diferença entre um âmbito em que “possibilidade” se compreende relativamente ao querer de alguém e um âmbito em que “possibilidade” não remete ao elemento prático-volitivo.

A segunda razão pela qual Tugendhat acredita que Heidegger introduziu o termo “possibilidade” teria a ver com a sua vontade de separar-se da tradição filosófica em que essas questões são tratadas. Conforme Tugendhat, ao utilizar o termo “possibilidade” para designar “as unidades concretas nas quais o *Dasein* realiza seu ser”, as quais Tugendhat entende como as atividades que constituem o existir de cada um, Heidegger teria deixado, em certa medida, numa indeterminação descritiva o aspecto ativo do ser humano. Isso, entretanto, não exclui as vantagens de sua descrição do fenômeno do relacionar-se consigo mesmo enquanto relacionar-se com o ser que cada um tem adiante, isto é, com a própria vida. Ao empregar o termo “possibilidade”, Heidegger não oferece, de acordo com Tugendhat, uma determinação mais precisa de se o que deve ser compreendido com esse termo é cada ação, no sentido referido das unidades parciais da existência, ou se é o conjunto dessas unidades parciais enquanto englobam e constituem a existência. Com isso, Tugendhat julga que essa questão “permanece aberta e de certa maneira oculta” em Heidegger. (p. 177).

Pertencem ainda à estrutura constituinte do relacionar-se consigo mesmo os seguintes elementos: compreender, projeto e sentido. Para Tugendhat, esses conceitos devem ser interpretados juntos e tendo em conta as relações vislumbradas por Heidegger quanto as suas significações. Heidegger quer que o compreender seja entendido como “abertura do próprio poder-ser”. Assim, compreender é a “abertura específica do próprio querer”, pois, como foi visto acima, o poder-ser do *Dasein* tem a ver com as possibilidades enquanto designam as ações em que se desenrola a existência e, dessa forma, são sempre relativos a cada um, isto é, trata-se, como afirma Tugendhat, de um “compreender na primeira pessoa”. (AA, p. 178).

Tugendhat destaca três aspectos dessa abertura do compreender em que a expressão possui diferentes sentidos:

O primeiro diz respeito ao compreender no sentido de compreender os propósitos que norteiam o atuar. Ele considera ser esta a primeira forma de abertura implicado no próprio atuar. Em SZ, Heidegger apresenta essa relação no seguinte trecho: “Às vezes nos servimos, num discurso ôntico, da expressão ‘compreender algo’

no sentido de ‘poder desempenhar alguma coisa’, ‘ser capaz disso’, ‘poder algo’. (p. 143). Nesta relação estabelecida por Heidegger entre compreender algo e poder algo, nota Tugendhat, subsiste a intenção de determinar o compreender “como modo de abertura constituinte das possibilidades de ação”. (AA, p. 178-179). Todavia, o que está sendo aqui afirmado mais explicitamente é o que comumente se entende pela capacidade de fazer algo determinado, quer dizer, de poder manejar alguma coisa visando um determinado fim, e não o que se tem em vista quando se fala do atuar enquanto possibilidades de ação. Heidegger tem em vista, com esse “compreender” enquanto “poder algo”, a abertura própria do saber prático.²⁷

O segundo aspecto refere-se não mais ao compreender de ações dirigidas a certos propósitos, senão ao compreender enquanto referido à vida, ao conjunto de ações e atividades, ao próprio ser. Em *SZ*, Heidegger menciona esse outro significado de compreender quando faz a seguinte ressalva a respeito do que se deve entender no compreender enquanto existencial como “o que se pode” [das Gekonnte],²⁸ à diferença da significação de “poder” nos exemplos citados: “poder algo”, “ser capaz disso”, etc. “O que se pode no compreender enquanto existencial”, afirma Heidegger, “não é nenhum quê [Was], mas sim o ser enquanto existir.” (p. 143). Devemos entender aqui o termo “compreender” como “abertura do fim do querer” [Worumwillen]. Já o termo “o que se pode”, não deve ser determinado como aludindo à capacidade de fazer algo (saber prático), mas sim às possibilidades de ação nas quais o existir de alguém se dá como modos de ser. Essa referência à existência e às possibilidades de ação permite interpretar também, segundo Tugendhat, a ligação entre compreender e projeto. “O compreender em si mesmo”, diz Heidegger, “tem a estrutura existencial que chamamos de *projeto*.” (*SZ*, p. 145). E com a expressão “projeto”, na interpretação de Tugendhat, Heidegger queria designar o “compreender-se a partir de uma concepção de vida” (AA, p. 179). Daí que possa existir uma ligação entre os conceitos de “compreender” e “projeto” com o de “sentido” (*SZ*, 151). Assim, a concepção de vida, como afirma Tugendhat, é um sentido para o qual alguém se projeta ao compreender seu próprio ser como existir.

A interpretação de Tugendhat revela, assim, uma quantidade enorme de temas tradicionais discutidos de uma forma estruturalmente inovadora por Heidegger. As

²⁷ Essa temática será desenvolvida no capítulo 3

²⁸ Heidegger usa a expressão “das Gekonnte”, em português seria algo como “o podido”, mas preferimos traduzir por “o que se pode” devido não só a estranheza da expressão como também a sua não ocorrência em nossa língua. Em português, essa forma só seria possível se substantivássemos o participio do verbo em questão.

consequências disso podem ser vistas nas vantagens significativas sobre os modelos precedentes de descrição do mesmo fenômeno. A explicitação de Tugendhat do caráter de possibilidade e necessidade implicadas na concepção heideggeriana do relacionar-se consigo mesmo como relacionar-se com o próprio ser enquanto ter que ser mostrou que, de fato, aquele que quer algo ou faz algo refere-se a si mesmo, a seu ser, sua vida, seu existir. Nesta referência, revela-se também o momento da pergunta fundamental, isto é, de que aquele que quer algo ou faz algo está, na verdade, diante do momento deliberativo central para toda e qualquer decisão a respeito de quem quer ele ser. Isto porque suas atividades não são outra coisa, para Heidegger, do que modos de ser nos quais ele (o *Dasein*) realiza seu existir. O momento de escolha, o dizer “sim” ou “não”, por isso, está diretamente ligado à possibilidade de atuar deste ou daquele modo, seguindo ou não as inclinações imediatas ou deliberando a respeito delas (querer deliberativo). Aqui a questão da autodeterminação, que era importante para Tugendhat, pode contar, para seu esclarecimento, com um modelo descritivo estruturalmente mais vantajoso do que aqueles fundamentados nos modelos epistemológicos da relação sujeito/objeto e da autoconsciência.

3 A relação do *Dasein* com os entes intramundanos

De acordo com a proposta de nosso estudo, o terceiro capítulo da primeira seção de *SZ*, intitulado *A mundanidade do mundo*, apresenta-se como um ponto importante a ser analisado pelo seguinte motivo: nos parágrafos que compõem esse capítulo, Heidegger apresenta o saber prático enquanto dimensão originária do conhecimento. Este tópico é um dos pilares do projeto filosófico de *SZ*. Ao lado do relacionar-se consigo mesmo, o relacionar-se com os entes que não possuem o mesmo modo de ser do *Dasein* está diretamente ligado ao que tradicionalmente se concebe como a questão do conhecimento. Esta questão, quando formulada a partir dos modelos epistemológicos da relação sujeito objeto e da autoconsciência, significa o seguinte: Como se dá o conhecimento do mundo exterior? Como conheço os objetos que se dão no mundo?

Para Heidegger, essas questões só podem ser colocadas a partir da assunção de uma série de pressupostos que, segundo ele, são muito questionáveis em sua legitimidade e pretensão de servir de fundamento desde os quais o filosofar necessariamente precisa partir. Assim, quando a filosofia os toma nesse sentido, ela passa a debater-se com problemas que não podem mais ser solucionados recorrendo-se aos modelos epistemológicos criados desde aí. Considerando-se isso, não deixa de ser apropriada a questão de se saber em que medida tais modelos epistemológicos acertam na escolha de seus pressupostos, visto que as descrições de fenômenos feitas através deles levam a problemas aparentemente insolúveis.

Heidegger concebe seu pensamento justamente como superação da tradição filosófica formada por tais problemas e seus modelos epistemológicos. Segundo ele, a característica fundamental dessa tradição – ou a metafísica, como ele por vezes prefere designar – é que nela o universo de problemas existentes encontra sua origem no seguinte processo: determina-se o ser como um ente ou através de um ente. Como já foi mencionado na introdução, onde parcialmente tocamos nessa relação da filosofia de Heidegger com a metafísica, esse modo de determinação do ser produz “entificações do ser” ou “objetivação do ser”. Estas expressões são utilizadas pelo filósofo não só para apontar a forma como surgem e se desenvolvem os problemas filosóficos enquanto metafísicos, senão para oferecer um diagnóstico de onde se encontra o problema a ser

enfrentado pelo pensamento que não quer mais nem ficar imobilizado diante das “questões insolúveis” e nem atrelado aos seus pressupostos.

No pensamento de Heidegger, essa visão abrangente do movimento da tradição filosófica como metafísica e dos pressupostos a partir dos quais ela opera, assim como a solução à superação dessa forma de pensar, ganha uma formulação muito simples. Nela se escondem, entretanto, as suposições com as quais essas avaliações são feitas. Para Heidegger, *a metafísica confundiu o ser com o ente (entificação), mas o ser mesmo não é um ente (diferença ontológica), embora o ser seja sempre o ser de um ente*. Essas concepções ganharam desdobramentos diversos em seu pensamento, evoluindo para uma visão cada vez mais própria, complexa e abrangente de como se desenvolveram os problemas filosóficos e suas soluções na metafísica ocidental desde os gregos.

No que concerne ao tratamento que Heidegger dá à questão do relacionar-se do *Dasein* com os outros entes – tradicionalmente a relação entre um sujeito e um objeto –, pode-se perceber que ele está marcado por uma consciência profunda do funcionamento dos modelos tradicionais e de suas deficiências. Especialmente importante, neste sentido, é a apresentação minuciosa que Heidegger faz da concepção de Descartes dessa problemática enquanto vista já a partir da perspectiva fenomenológica e comparada com ela. Entretanto, cabe observar que, em nosso estudo, a apresentação do confronto de Heidegger com as concepções tradicionais tem apenas um caráter secundário. A menção ao pano de fundo que contrasta com a posição de Heidegger tem aqui apenas um caráter introdutório. Nosso objetivo é compreender a posição de Heidegger sobre essas questões.

Para cumprir essa tarefa, optamos pelo acompanhamento da interpretação de Tugendhat sobre esses pontos da filosofia de Heidegger. A análise, entretanto, não se estende a uma discussão da concepção heideggeriana comparando-a com outras interpretações. Ela se detém tão-somente na interpretação e discussão das teses do autor através da metodologia analítico-lingüística de Tugendhat.

No texto *Dificuldades da análise de Heidegger do mundo circundante (AMC)*²⁹, Tugendhat dedica-se a uma apresentação dos pressupostos da compreensão de Heidegger da relação do *Dasein* com os outros entes. Sua análise começa apresentando a concepção de Heidegger do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. De forma apenas introdutória, ele indica que com isso Heidegger quer dizer “que o *Dasein* não pode ser

²⁹ Este escrito de Tugendhat encontra-se no livro *Problemas* citado na bibliografia.

visto como um sujeito sem mundo, mas sim que se encontra já sempre em um mundo junto a entes intramundanos.” (p. 245). Tugendhat retira essas referências especialmente do §13 de *SZ*, onde elas se encontram ainda pouco determinadas e sem fundamentação adequada, visto que Heidegger antecipa aí teses que só serão fundamentadas nos §§ 15-18. Sua intenção, no § 13, é demonstrar que o *Dasein* não está primariamente numa “esfera interna”, senão no mundo junto aos entes intramundanos.

Logo no início do § 14, a despeito da descrição fenomenológica do “momento estrutural ‘mundo’” contido na expressão ser-no-mundo, Heidegger pergunta: “O que poderia significar descrever o ‘mundo’ como fenômeno?” (*SZ*, p. 63). Essa questão tem, primeiramente, o sentido de oferecer a oportunidade de Heidegger descartar o que ele chama de descrição “ôntica” ou “retrato ôntico” do mundo, isto é, simplesmente descrever, contar ou elencar os entes que ocorrem no mundo; em segundo lugar, ela lhe propicia uma alusão, ainda que provisória, do que é que se pode esperar de uma descrição do fenômeno do mundo. Com ela, afirma Heidegger, busca-se uma determinação da “*mundanidade do mundo em geral*”, que “é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo”. (p. 64). Essas afirmações, por assim dizer, deixam numa espécie de obscuridade a argumentação de Heidegger, pois ele explica o que quer dizer com um conceito recorrendo a outro que, por sua vez, fica também sem explicação. Esta é, entretanto, uma peculiaridade do modo de Heidegger apresentar seus argumentos e desenvolver suas análises.

Somente quando ele define os significados da expressão “mundo”, temos um ponto de partida mais adequado. Em primeiro lugar, afirma Heidegger: mundo, no sentido ôntico, significa “o todo dos entes que podem ser dados dentro do mundo”; segundo: mundo, no sentido ontológico, significa o ser dos entes referidos na primeira significação; terceiro: mundo, num sentido pré-ontológico, é “o ‘em que’ um *Dasein* fático como esse ‘vive’; quarto: mundo enquanto é entendido como “conceito ontológico-existencial de *mundanidade*”. (*SZ*, p. 64). A partir disso, Heidegger introduz uma diferença entre mundo no terceiro sentido e mundo no segundo sentido. Quanto ao primeiro, a expressão “mundo” irá aparecer no texto sem aspas; no segundo, com aspas. Tugendhat observa que essa regra simplesmente não é seguida à risca por Heidegger, o que dificulta em certa medida o acompanhamento de sua argumentação.

Como se deve entender a expressão “ser-no-mundo”, considerando essas significações citadas? Levando em conta o fato de que Heidegger entende o *Dasein* como ser-no-mundo, então aqui “mundo” enquanto parte componente da expressão

“ser-no-mundo” deve referir-se ao “em que” no qual o *Dasein* “vive”. Além disso, Heidegger entende também que o *Dasein* refere-se ao ente intramundano porque tem a estrutura de “já-ser-junto-ao-mundo” [Schon-sein-bei-der-Welt], quer dizer, enquanto referido ao mundo (sem aspas) no terceiro sentido, ele já pode também referir-se ao ente que ocorre dentro do mundo. A referência do *Dasein* ao mundo é também tratada no escrito *Da essência do fundamento*. Ali, segundo Tugendhat, aparece mais explicitamente a tese que Heidegger já pressupõe em *SZ*, a saber, “de que o *Dasein* não só se encontra também referido ao mundo, senão que a referência ao mundo é a condição de possibilidade de que, em geral, o *Dasein* possa referir-se a um ente particular.” (*AMC*, p. 246). O que se deve fazer, em primeiro lugar, é desmembrar essa tese nas seguintes afirmações: (a) o *Dasein* nunca está referido apenas a um ente em particular, mas sim ao ente *no todo* (mundo); (b) essa referência ao *no todo* é condição de possibilidade da referência ao ente intramundano (“mundo”). Cabe apenas observar que a expressão adjetiva “intramundano” já carrega, em *SZ*, os pressupostos mencionados em (a) e (b). A respeito de (a), Tugendhat classifica essa afirmação provisoriamente como um “fato fenomenológico apenas discutível”. E a respeito de (b), questiona se essa relação de condicionamento pode ser de fato “comprovada”, o que leva à necessidade de se discutir os critérios com os quais Heidegger determina essa relação.

Essas observações são dirigidas apenas ao aspecto estrutural e formal da tese de Heidegger. Assim, incidem apenas sobre as supostas relações e conexões que o autor aí percebe. Todavia, cabe esclarecer o ponto de partida para o estabelecimento dessas estruturas e relações, que, em Heidegger, encontram-se nas expressões “mundo” (sem aspas), “em que” [Worin] e “no todo” [im ganzen]. Sem dúvida, elas aludem a algo como uma dimensão que abarca tanto o *Dasein*, pois Heidegger diz “na qual um *Dasein* fático como esse vive”, quanto os entes intramundanos, que “vêm ao encontro dentro do mundo”. É por isso, pelo ente “vir ao encontro dentro do mundo”, que o *Dasein* pode referir-se a ele. Sem dúvida, o caráter particular dessa descrição de Heidegger está em que ele afirma que essa dimensão, na verdade, já sempre pertence ao *Dasein*. Ao menos é isso que se pode inferir da afirmação de que “mundo é um caráter do próprio *Dasein*.” (*SZ*, p. 64).

Tugendhat, entretanto, faz algumas objeções a essa forma de Heidegger descrever o que tem em vista estruturalmente. Para ele, o significado de “em que” permanece demasiadamente indeterminado nessa descrição. Tugendhat considera que

isso se deve a uma “particularidade metodológica” de Heidegger, que poderia ser denominada de “fetichismo verbal”.

Quando [Heidegger] começa a falar de um novo fenômeno, em vez de caracterizá-lo mediante uma descrição estrutural, de início quase sempre o faz com uma palavra, com um substantivo. Nestes casos, ele parece supor que essa palavra representa um assunto determinado e que a aclaração de sua estrutura poderia ser deixada para elucidações subseqüentes e, em parte, posteriores. (AMC, p. 246).

Essas observações decorrem naturalmente do modo como Heidegger escolhe apresentar seu pensamento. Ninguém, entretanto, pode exigir que um autor proceda segundo certo *cânon*, p. ex., o analítico lingüístico, mas é justificada a exigência de que uma expressão que serve para designar uma estrutura e seus elementos constituintes faça referência a eles. A compreensão do texto heideggeriano é constantemente deixada em suspenso, como bem observa Tugendhat, por Heidegger a maior parte das vezes apenas posteriormente apresentar a estrutura do fenômeno ou nem mesmo apresentá-la. Certamente, algumas palavras têm um poder evocativo devido a seu campo semântico e as conexões que podem ser feitas a partir dele, mas em grande medida a significação está fundamentada e remetendo à ocorrência nas linguagens naturais. Entretanto, essa significação corrente pode, às vezes, ser descartada por Heidegger, ou estar ligada ao sentido filosófico do termo em alguma tradição de pensamento. Com isso, grandes dificuldades são impostas ao leitor que quer acompanhar seus argumentos e emprego de expressões. No que concerne à expressão “em que”, Tugendhat prefere substituí-la por “no todo”, visto que ela “aponta para as expressões ‘totalidade remissiva’ [Verweisungsganzheit], ‘todo de instrumentos’ [Zeugganzes], todas elas encontradas a partir do § 15 de SZ.

Tendo em conta os problemas já mencionados a respeito das teses de Heidegger, podemos notar que a expressão “em que” utilizada para referir-se ao fenômeno do mundo enquanto um “caráter do *Dasein*” carrega ainda o problema do modo de se determinar adequadamente aquilo que está dentro do mundo, o ente intramundano. Deixaremos em suspenso, por enquanto, a discussão sobre o fenômeno do mundo, e passaremos à discussão do ente que ocorre nele. Enquanto mundo não é uma determinação desse ente, mas sim do *Dasein*, importa compreender de que forma o mundo influencia na caracterização dos entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*. No § 15, Heidegger coloca a seguinte questão: “Qual ente deve tornar-se tema

prévio e ser determinado como solo pré-fenomenal?” (p. 67). Esta pergunta é colocada após Heidegger sustentar explicitamente que o ente intramundano ao qual se refere o “conhecer meramente perceptivo” é secundário com relação ao ente intramundano referido – Heidegger usa também a expressão “vir ao encontro” – na lida e manuseio cotidianos. Como exemplo, menciona o uso que alguém faz do trinco ao abrir a porta. Com este ente, o trinco, se dá uma referência primordial com relação àquele relativo ao conhecer, uma pedra, por exemplo. O que temos até aqui, portanto, não é apenas que o estar referido ao mundo é condição de possibilidade de referência ao ente intramundano, senão que o *Dasein* se relaciona primeiramente com o ente que se dá na lida cotidiana e que a relação com o outro ente que não está situado nessa lida se dá quando acontece o que Heidegger chama de “desmundanização”, quer dizer, quando já não estou operando no modo da lida cotidiana, mas sim despojado dessa atitude, que, para Heidegger, é primária em relação à teórica. Que isso seja assim, a seguinte passagem o mostra com toda clareza:

É natural caracterizar a mudança do manejar e utilizar “prático” circunspecto para o pesquisar “teórico” do seguinte modo: o puro visualizar do ente se produz pelo fato de que a ocupação se *abstém* de qualquer manejar. O decisivo da “origem” do relacionar-se teórico encontra-se, então, no *desaparecimento* da práxis. (SZ, p. 357).

O resultado disso é que Heidegger introduz uma diferença entre o ente que se dá na lida cotidiana (no relacionar-se prático) e o ente que se dá no conhecimento (no relacionar-se teórico). Essa diferença aparece também na forma escolhida para nomeá-los. No primeiro caso, Heidegger emprega a expressão “instrumento” [Zeug] para designar o ente com o qual se lida. Quanto ao segundo, que, ao contrário do primeiro, já foi extensamente mencionado antes do § 15, a expressão é “simplesmente dado” [Vorhandene]. Contudo, Heidegger entende que a primazia de referência ao instrumento funda-se no modo de ser deste ente com relação ao simplesmente dado. Daí que ele afirme: “O modo de ser do instrumento, no qual ele a partir de si mesmo se manifesta, chamamos de *manualidade* [Zuhandenheit]”. (SZ, p. 69). Já ao modo de ser do ente simplesmente dado, Heidegger denomina “ser simplesmente dado” [Vorhandensein]. Assim, sabe-se que o *Dasein* enquanto ser-no-mundo está já sempre referido ao mundo em que, *primeiramente*, vem ao encontro o ente que possui o modo de ser da manualidade e a referência ao ente que tem o modo de ser do simplesmente dado pressupõe uma atitude que não é aquela relativa à ocupação [Besorgen].

A análise das expressões “instrumento” e “manualidade” no contexto da descrição heideggeriana do mundo circundante é um dos pontos importantes da interpretação de Tugendhat. Quanto à expressão “instrumento”, observa ele, “Heidegger indica duas características estruturais: primeiro, que um instrumento pertence sempre a um ‘todo de instrumentos’.” (AMC, p. 248). Em segundo lugar, o “instrumento é essencialmente ‘algo para...’, e esta estrutura do para algo³⁰ [Um-zu] chama-se ‘remissão’ [Verweisung]” (SZ, p. 82). Quanto ao termo remissão, Tugendhat nota o seguinte: “no § 17, fica claro que “remissão não quer dizer um gênero superior no qual ficaria enquadrado o para-algo, senão que o termo significa exclusivamente essa relação para-algo.” (AMC, p. 246). Essa observação de Tugendhat pode somar-se àquelas anteriormente feitas sobre o emprego de substantivos e a falta de descrições estruturais. A diferença aqui reside em que Heidegger está apenas empregando uma palavra adicional para descrever a mesma estrutura que já tinha feito com outra palavra.

A respeito da remissão de um instrumento a outro enquanto constitui o todo de instrumentos, em SZ Heidegger apresenta essa estrutura no seguinte trecho:

Um instrumento tomado rigorosamente nunca “é”. Ao ser do instrumento pertence já sempre um todo de instrumentos, no qual o instrumento pode ser o que ele é. O instrumento é essencialmente “algo para...”. Os diferentes modos do “para-algo” como serventia, contribuição, aplicabilidade, manejabilidade constituem uma totalidade de instrumentos. Na estrutura “para-algo” reside uma remissão de algo para algo. O fenômeno indicado com essa expressão só poderá fazer-se evidente em sua gênese ontológica nas análises seguintes. Por enquanto, vale alcançar uma visão da diversidade fenomenal de remissão. O instrumento é sua utilidade correspondente sempre desde a pertença a outro instrumento: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiramente em si, para então preencher um quarto enquanto suma do real. O mais próximo, apesar de não apreendido tematicamente, é o quarto, e ele novamente não enquanto o “entre quatro paredes” em um sentido espacial geométrico – senão enquanto instrumento para morar. A partir dele se mostra a “disposição” de cada instrumento “singular”. Antes disso já sempre foi descoberta uma totalidade de instrumentos. (p. 68-69).

Este trecho é exemplar tanto para a concepção de Heidegger da referência de um instrumento a outro quanto à concepção de que essa referência se dá sempre numa totalidade. Na perspectiva de Tugendhat, parecem pertinentes as seguintes questões: 1) “Por que Heidegger introduz uma nova terminologia para a relação meio-fim sempre

³⁰ Optamos por manter a tradução espanhola da expressão “Um-zu” por “para-algo” porque, primeiramente, nos servimos em grande parte dessa tradução. Assim, aquele que quiser recorrer ao texto poderá acompanhá-lo até certo ponto nessa tradução. Um infortúnio dessa tradução, entretanto, é que em certa altura do texto a expressão “Um-zu” simplesmente deixa de ser traduzida por “para-algo”, para ser traduzida por “con-o-fin-de” e “para-qué”. Com isso, o leitor não pode acompanhar a totalidade da argumentação de Tugendhat a respeito desse termo e suas relações sem recorrer à edição original.

conhecida?"; 2) "Não precisa ser diferenciada da relação linear e transitiva do para-algo (p. ex., o martelo é para martelar, o martelar para pregar, que é para abrigar contra o mau-tempo, §84) da rede de relações *entre* as coisas no exemplo acima citado?" (AMC, p. 248).

Tais perguntas decorrem da compreensão de Tugendhat do que está implicado nas expressões "para-algo" e "todo de instrumentos". Para ele, não é a "relação linear e transitiva do para-algo" que constitui o todo de instrumentos, mas sim a rede de relações entre as coisas. É importante observar que a relação linear não pode se estender de forma exaustiva, abarcando cada objeto em questão. Embora seja ainda pouco claro o significado da expressão de Tugendhat "rede de relações *entre* as coisas", certo é que ela pretende dar conta de um aspecto do fenômeno que a descrição através da relação linear para-algo não alcança. Segundo Tugendhat, o que Heidegger quer designar com "todo de instrumentos" não pode ser completamente descrito apenas com o para-algo. Da mesma forma, observa ele, se considerarmos cada um dos objetos citados no exemplo de Heidegger, podemos perceber que, embora todos eles possam ser designados como sendo "algo para algo", não é correto afirmar que a relação entre eles seja uma relação de remissão, que um remeta ao outro segundo sua serventia. "Na relação de remissão como tal", afirma Tugendhat, "não se configura totalidade alguma." (p. 249). Isso pode ser observado, segundo ele, se nos perguntarmos "se é necessário que todas as coisas que pertencem à semelhante 'no todo' tenham uma característica para-algo". (p. 249). Para ilustrar sua compreensão, ele refere-se ao todo que constitui uma granja. Aí, observa Tugendhat, pode existir um terreno pantanoso que não serve para nada, mas não deixa de ser parte desse "no todo". Além disso, a granja sempre pode fazer fronteira com outra propriedade ou espaço qualquer, que, por sua vez, é compreendida em conjunto com aquela. Com base nesses exemplos, Tugendhat pergunta se tudo o que está além dos limites da granja ou do quarto, e também aquilo que é destituído da estrutura para-algo fazem parte do que a expressão "no todo" quer designar.

No seu entendimento, essa pergunta só pode ser respondida com um "sim" ou um "não". Se considerarmos o terceiro significado da expressão, "mundo" (para Heidegger, sem aspas) como o "em que" onde o *Dasein* vive e como "totalidade de remissão", então a resposta é não. Isto é assim porque os exemplos citados extrapolam a relação de remissão (que tem a estrutura para-algo). Se considerarmos, entretanto, ainda o significado de "mundo" (sem aspas) como "tudo o que é incluído na compreensão

daquilo em que o singular [cada instrumento] tem seu lugar, quer dizer, como um ‘no todo’”, dando conta inclusive do “em que” onde o *Dasein* vive, então, segundo Tugendhat, a resposta é sim. (p. 249). Pois, nesse sentido, o que se quer dizer com “mundo” pode dar conta da teia de relações entre as coisas que não se resume à relação linear de serventia de algo para algo.

Tendo em conta as primeiras linhas da passagem de *SZ* anteriormente citada, na qual Heidegger refere-se à estrutura do para-algo como remissão, e ponderando a respeito dessa série de contra-exemplos referentes à (in)completude da descrição heideggeriana do fenômeno, parece ser, em grande medida, acertada a observação de Tugendhat de que Heidegger com o termo “remissão” apenas introduz um novo termo para o que tradicionalmente se conhece como a relação meio-fim. Da mesma forma, a intenção de Heidegger de descrever aspectos complementares dessa estrutura “para-algo” com os termos “serventia”, “contribuição”, “aplicabilidade” e “manejabilidade” parecem, de acordo com Tugendhat, “apenas acumulações de palavras que não se referem a nenhuma diferenciação que se encontra na continuação da análise.” (p. 249). Mesmo, observa Tugendhat, quando Heidegger introduz um novo aspecto do fenômeno com o termo “prejudicial” [Abträglichkeit], ele não o tematiza.

Se comparado com o que Tugendhat chama de a tradicional relação meio-fim, aparecem ainda mais alguns elementos problemáticos da concepção de Heidegger. A relação tradicional possui a seguinte estrutura: “existe uma relação causal entre x e z e se deseja z [fim], então x é um meio para alcançar z.” (p. 250). Dois aspectos da constituição dessa estrutura são relevantes para a comparação com Heidegger. O primeiro diz respeito à relação causal entre x e z; o segundo, à referência valorativa a respeito de x e z, que pode ser constatada quando alguém toma z como bom e, por isso, o visa e, também, quando se considera que x “é um bem relativo para se realizar z.” (p. 250).

Quando comparamos a estrutura do modelo tradicional com o modelo heideggeriano, afirma Tugendhat, não podemos deixar de notar que não há menção ao aspecto valorativo. Como Tugendhat o entende, sem ele não é possível de se determinar que “algo é um para-algo”, isto é, que certo objeto serve adequadamente (de modo *standart*, padrão) para alcançar determinado fim, o que é o mesmo que dizer que ele é bom para conseguir isto (bem relativo). Por exemplo, em vez de eu utilizar um martelo, posso utilizar uma pedra ou qualquer outro objeto que possua as características adequadas para esse fim. Entretanto, com eles não se consegue obter o mesmo

desempenho do que aquele alcançado com um martelo. Heidegger mesmo menciona isso quando observa que certo instrumento é “talhado para”, mas ele não compreende isso como bom para.

Para Tugendhat, a falta desse elemento na descrição de Heidegger permite considerá-la como não sendo “alternativa alguma à explicação tradicional; ela é apenas uma abreviatura desta e remetida a ela.” (p. 250). Além disso, Tugendhat acredita que a falta desse elemento deve-se à vontade de Heidegger de manter-se, sempre que possível, afastado das concepções e modelos tradicionais. Em *SZ*, o argumento de Heidegger para a rejeição desse modelo encontra-se logo após ele negar a tematização das coisas, no sentido cartesiano de *res*, como servindo de base para a investigação do saber prático como originário.

Ou então se caracteriza essas “coisas” como coisas “dotadas de valor. O que quer dizer ontologicamente valor? Como é apreendido categorialmente esse “dotar” e ser-dotado? Abstraindo-se da obscuridade dessa estrutura de uma dotação de valor, é com isso encontrado o caráter fenomenal de ser do que vem ao encontro na lida ocupada? (p. 68).³¹

Nesta passagem, pode-se ver claramente que Heidegger quer deixar de lado o aspecto valorativo que Tugendhat entende como constituinte da estrutura do fenômeno. O motivo disso, de acordo com Tugendhat, tem tanto a ver com a vontade de separar-se da tradição quanto com a tese de que a relação prática com o instrumento é primária em relação ao ente simplesmente dado. Quanto a esse último motivo, ele pode ser observado à medida que Heidegger rejeita o aspecto valorativo como uma estrutura obscura e compreende o “dotar” e “ser-dotado” no âmbito categorial, isto é, como se o valor fosse um propriedade de objetos. Ao contrário, diz Tugendhat, que o objeto possa ser dotado de valor (que seja bom para isso ou aquilo), isso decorre das suas propriedades materiais, as quais permitem que o objeto possa ser bom enquanto meio para se alcançar o fim visado. Se, entretanto, o relacionar-se prático com o ente e, por conseguinte, a caracterização deste como um “para-algo” depende da constatação (da adequação) das suas propriedades, as quais permitem valorar o objeto, então o relacionar-se teórico (verificado na constatação das propriedades) não é secundário com relação ao prático. Com isso, Tugendhat contradiz evidentemente a tese de Heidegger da “primazia” e “independência do prático em relação ao teórico. (p. 251).

³¹ Em *SZ* (p. 99-100), Heidegger retoma essa mesma questão a respeito do significado de “dotar”.

Tugendhat não nega a afirmação de Heidegger de que o relacionar-se do homem com as coisas seja primariamente prático. Aqui, a palavra “primariamente” deve ser entendida como indicação daquilo que é mais costumeiro, que ocorre na maior parte das vezes. Para Tugendhat, deve-se, entretanto, distinguir disso as afirmações de Heidegger de que esse relacionar-se “*sempre é também prático*” e “antes de tudo é *só prático*.” (p. 251). Heidegger certamente não nega o relacionar teórico com as coisas (no § 13, ele exemplifica isso através do conhecer), mas sustenta não apenas que o prático é independente do teórico (a constatação das propriedades seria sempre posterior), senão que ele subsiste no relacionar-se teórico (pois o que Heidegger chama de “desmundanização do mundo” [Entweltlichung der Welt] é um “conhecimento” baseado num modo de “ser-no-mundo”, o que significa que “mundo”, o relacionar-se prático, já está também sendo pressuposto.). (SZ, p. 65).

Em contraposição a essas teses de Heidegger, Tugendhat refere-se à situação de um menino que, diante de sua caixa de construção, pode “observar ou utilizar as peças” que aí estão. Ele pode utilizá-las “para-algo”, construir uma torre, por exemplo. O objetivo ou finalidade, diz Tugendhat, lhe “satisfaz”, lhe é “valioso”. Cabe notar, todavia, que a utilização das peças não se faz sem que se constatem suas propriedades como adequadas para o fim visado. Não se pode construir a torre com esferas de madeira, as peças precisam ter propriedades adequadas para isso. Heidegger afirma, contudo, que o “manual tem, quando muito, adequações ou inadequações, e suas ‘propriedades’ estão, de certo modo, nelas ainda contidas (latentes), da mesma forma que o ser simplesmente dado enquanto possível modo de ser de um manual na manualidade.” (SZ, p. 83). Aqui, Heidegger refere-se às propriedades como contidas (latentes) [gebundene] na adequação ou inadequação, da mesma forma que o ser simplesmente dado está contido como possibilidade no modo de ser do manual. Ele surge como tal justamente quando ocorre o que Heidegger chama de uma “desmundanização do mundo”. Por isso, ele prossegue afirmando que “a serventia (empregabilidade) enquanto constituição do instrumento, entretanto, não é também nenhuma adequação de um ente, senão a condição ontológica de possibilidade³² [seinsmäßige Bedingung] para que ele possa ser determinado através das adequações.” (p. 83). Parece ser claro que Heidegger compreende que as propriedades só podem ser constatadas no ente e, assim, sua adequação ou inadequação, se este já for concebido previamente como algo que é para algo. Curiosamente, temos então duas posições

³² Seguimos aqui a tradução de Rivera desta expressão em *SZ. Ser y tiempo* (p. 90)

distintas: 1) Heidegger defende que através da manualidade são constatadas as propriedades, a manualidade é condição de possibilidade para a constatação delas; 2) Tugendhat, ao contrário, defende que sem a constatação das propriedades do ente não posso saber se ele pode servir para algo.

Ainda no que diz respeito à relação da criança com as peças, observa Tugendhat, se ela aprendeu a construir uma torre observando os outros ou ela mesma praticando, essa tarefa pode tornar-se “automatizada” (“esquema de ação rotineira”), ou pode tentar “novas possibilidades construtivas”. (AMC, p. 251). Todavia, segundo ele, para que algo nesse sentido seja levado a cabo, que se realize algo que vá além do modelo anterior de construção e utilização das peças, é necessário que a criança tenha um conhecimento cada vez mais amplo e detalhado das propriedades das peças e, por conseguinte, da adequação a certos fins. Considerando isso, Tugendhat interpreta a posição de Heidegger a respeito do relacionar-se do *Dasein* com as coisas “independentemente de conhecimento e de valores” (p. 252) como aquele atuar no qual, certamente, “nos movemos ‘antes de tudo e a maior parte das vezes’”. Ele é, assim, rotineiro e automatizado. Contudo, Tugendhat não aceita nem que esse atuar seja compreendido como aquele que pode servir para especificar o atuar humano no todo e nem que o atuar teórico seja derivado e secundário diante do prático ou que exista um “reflexionar prático sem conhecimento.” (AMC, p. 252).

O que se obtém até o momento com essa discussão a respeito dos aspectos estruturais (“para-algo”, “remissão”, “mundo”, “no todo”, “em que”, “totalidade remissiva”, “todo de entes”, etc.) do que Heidegger tem em mente ao determinar o ente intramundano como “instrumento” pode ser resumido, acompanhando o texto de Tugendhat, no seguinte: Heidegger descreve duas estruturas: totalidades e relações lineares “para-algo”. No que concerne às totalidades, elas têm mais a ver com o que Heidegger quer designar com a expressão “mundo”. Até aqui, no entanto, o que foi em grande medida analisado por Tugendhat é apenas a estrutura “para-algo” formadora de “totalidades remissivas”. Mostrou-se que estas, por sua vez, não podem dar conta de certos aspectos do fenômeno que não remetem a nada (entes que não se encaixam na estrutura “para-algo”, e que, contudo, fazem parte da totalidade). Tugendhat sustenta que, dessa maneira, o que se quer dizer com “mundo [...] não pode ser apenas compreendido a partir do manual.” (AMC, p. 253). Além disso, de acordo com os exemplos em que se discutiu o relacionar-se prático e teórico, mostrou-se também que o prático não ocorre nem isolado nem independentemente do teórico. Isso vai de encontro

à tese de Heidegger de que o relacionar-se teórico é derivado do prático e que este lhe é subjacente, já que ele sustenta que o teórico ocorre na “desmundanização do mundo”.

No capítulo dedicado à análise do relacionar-se consigo mesmo, deixamos em suspenso a análise do manual e da manualidade pelo fato de que ela ganha sua devida importância na discussão que estamos desenvolvendo aqui. Quando situada na discussão a respeito do relacionar-se consigo mesmo enquanto relacionar-se com o próprio ser, seus nexos conceituais com essa problemática não possuem muita relevância.

Com a expressão “manualidade” [Zuhandenheit], Heidegger designa o modo de ser do manual enquanto o ente intramundano que primeiramente “vem ao encontro” na “lida” [Umgang] que ocorre no mundo circundante ao modo da ocupação. Entretanto, pergunta Tugendhat, “como vem ao encontro “na lida.” (AMC, p. 255). Neste ponto, temos uma situação particularmente importante da interpretação analítico-lingüística de Tugendhat. Ele reformula a questão acima desse modo: “Que classe de consciência temos das coisas enquanto tratamos com elas segundo os modelos de ação rotineiros?” (p. 255). Para Tugendhat, as dificuldades em se explicitar esse tipo de consciência (automatizada, rotineira) concernem, principalmente, ao seu caráter “pré-apofântico e, por isso, pré-lingüístico.” (p. 255). Essas características seriam, portanto, obstáculos impostos pela própria natureza do fenômeno e, nesse sentido, toda a tentativa de articulação e explicitação de sua estrutura ficam, de antemão, situadas dentro de certos limites. Embora também a análise realizada por Heidegger seja marcada por esse traço do fenômeno, não podemos desconsiderar duas observações aduzidas por Tugendhat a respeito dessa dimensão prática, automatizada e rotineira do relacionar-se do *Dasein* com o manual. Elas, de certa forma, contrariam a posição de Heidegger a respeito da atitude teórica e do suposto isolamento e independência do trato com os entes no modo da ocupação. Além disso, também contrariam a determinação de Heidegger do caráter fundante atribuído à consciência pré-apofântica. Em primeiro lugar, argumenta Tugendhat, “não se pode negar que também uma ação humana automatizada é executada com consciência” e, em segundo lugar, não se pode negar “que as estruturas que podem ser constatadas no atuar expresso (especialmente, portanto, no “para-algo”) se reprojeta[m] [zurückprojiziert] neste atuar não expresso”. Só com a inversão daquilo que seria originário, a consciência do processo que se desenvolve no atuar, é possível tomar o “atuar irrefletido” como primeiro e fundamental. Aparentemente, diz Tugendhat, Heidegger acredita ser necessário “transferir todo compreender prático (de

um para-algo) para o atuar não expresso”. Esse modo de entendimento, contudo, pode ser questionado se “as estruturas que Heidegger queria encontrar na manualidade se dão primariamente no atuar reflexivo”. A partir desses argumentos, Tugendhat julga que o tratamento dispensado por Heidegger ao que ele denomina “manualidade” não é nem claro e nem possível de ser aclarado. (*AMC*, p. 255).

Tugendhat continua sua interpretação dirigindo-se à distinção que Heidegger faz entre a manualidade entendida enquanto modo de ser do manual e o ser simplesmente dado como modo de ser do simplesmente dado. A primeira observação de Tugendhat a respeito disso refere-se aos critérios para que se possa distinguir e determinar modos de ser. Heidegger estabelece diferenças entre os modos de ser do *Dasein*, do manual e do simplesmente dado. Contudo, observa Tugendhat, não há em parte alguma de *SZ* a explicitação do critério que serve de condição de possibilidade para essas distinções. Se supormos, afirma ele, que o modo de ser do ente simplesmente dado é adequadamente expresso pelo “é” constante nas orações baseadas no que Aristóteles já compreendia como ser-veritativo, quer dizer, o “é” que aparece nas orações da forma “é o caso que *p*”³³, então temos um ponto de partida seguro de análise. Quando, entretanto, procuramos da mesma forma determinar o ser do manual, nos deparamos com as dificuldades já anteriormente mencionadas a respeito do caráter pré-apofântico e pré-linguístico verificado na estrutura do fenômeno. Sendo assim, não encontramos nenhuma forma do “é” implicado em orações com alguma forma específica, nas quais poderia estar suposto o sentido de ser que Heidegger teria em vista. Heidegger, todavia, expressa de que modo se deve entender ou captar o sentido de ser implicado na manualidade.

O manual vem ao encontro [begegnet] intramundaneamente. O ser desse ente, a manualidade, está, portanto, de algum modo, referido ontologicamente ao mundo e à mundanidade. Em todo manual, o mundo está já sempre “aí”. O mundo já é descoberto previamente, apesar de não tematicamente, com todo vir ao encontro. (*SZ*, 83).

Neste trecho, além das dificuldades de compreensão do fenômeno do mundo como algo antecipado na compreensão do ente intramundano, que opera como condição de possibilidade para que o manual possa “vir ao encontro”, podemos mencionar as complicações que a expressão “vir ao encontro” oferece. Heidegger afirma que apenas porque o mundo já foi antecipadamente *descoberto* é que o manual pode vir ao encontro

³³ Conferir mais sobre isso no Capítulo anterior.

naquilo que ele é, no modo de ser da manualidade. Todavia, pertence também ao manual um modo de ser descoberto que ocorre quando o mundo também já foi descoberto. Heidegger refere-se à descoberta do mundo como descoberta anterior àquela pertencente ao manual como uma descoberta prévia [Vorentdecktheit]. (SZ, p. 85). Importa apenas observar que pertence também ao manual um modo de ser descoberto. Não se sabe, entretanto, se esse ser descoberto é a mesma coisa que vir ao encontro, ou se ele vem ao encontro porque é descoberto e/ou vice-versa.

Tugendhat não opta por interpretar as expressões “vir ao encontro” e “ser descoberto” numa relação de fundamentação, mas sim como termos correlatos. Assim interpretados, o sentido das afirmações de Heidegger adquirem um sentido específico e distinto de uma interpretação possível desde a relação de fundamentação. Enquanto correlatos, podemos interpretar, seguindo Tugendhat, tanto a manualidade como o ser simplesmente dado como “dois modos diferentes de vir ao encontro, de dois modos diferentes do caráter de ser dado [unterschiedliche Gegebenheitsweise].” (AMC, p. 256). Segundo Tugendhat, esta é a forma mais compreensível: que as coisas são dadas a nós de modos diferentes na “lida automatizada” (em Heidegger, “manualidade”) e na “referência explícita” (em Heidegger, “ser simplesmente dado”, atitude teórica). Se, nesse sentido, tanto a interpretação dos diferentes modos de ser como formas diferentes de dar-se dos entes quanto o paralelismo entre modos de consciência automatizados e reflexivos com o que Heidegger designa como manualidade e ser simplesmente dado são corretos, então a tese de Heidegger não só adquire um sentido trivial como também tem o aspecto da primazia da manualidade descartado. Além disso, cabe colocar a pergunta de se é correto entendermos o ser do manual como vir ao encontro. A resposta a essa pergunta depende apenas de se escolher entre uma relação correlativa ou de fundamentação, tal como acima foi dito. Tugendhat prefere, nesse sentido, não aceitar que em cada caso está em questão um modo de ser diferente do outro, senão que se trata apenas de modos diferentes do ente ser dado à consciência. (p. 247). Permanece em questão, aqui, como deve ser compreendido o que Tugendhat determina como o caráter de ser dado [Gegebenheit] do ente, isto é, se o compreendemos como objeto segundo se fale dele através da atitude teórica ou segundo a atitude prática ou as duas juntas.

Até agora o que se discutiu tem apenas a função de introduzir em que termos e a partir de quais elementos, Heidegger inicia a discussão do mundo circundante e quais são os aspectos questionados por Tugendhat a respeito dos expressões “instrumento” e “manualidade, bem como as correspondentes estruturas dos fenômenos aludidos com

essas expressões. Para a continuação da discussão do fenômeno do mundo, importa tratar ainda do desenvolvimento dessa temática nos §§ 16-18. Tugendhat, portanto, persegue em sua interpretação qual é a resposta que Heidegger oferece à pergunta colocada no início do § 16 de *SZ*, após afirmar que: “O mundo não é ele mesmo um ente intramundano, e, contudo, determina esse ente, tanto que só vem ao encontro e pode mostrar-se em seu ser o ente descoberto contanto que o mundo ‘se dá’. Mas como o mundo ‘se dá?’” (p. 72).

Heidegger inicia a análise do fenômeno referindo-se ao que acontece quando, na ocupação, o manual acha-se “inutilizável”, quando ele “não se encontra ajustado para sua utilização específica.” (p. 73). Aí, afirma ele, “a remissão constitutiva do para-algo a um para-isso [Dazu] é perturbada.” (p. 74). Com isso, o instrumento é “notado” [aufgefällt]. Heidegger elenca três modos nos quais acontece essa perturbação das referências e os designa com as expressões: (1) “notabilidade” [Auffälligkeit]; (2) “impertinência” [Aufdringlichkeit]; (3) “rebeldia” [Aufsässigkeit]. (*SZ*, p. 73-74). Em (1), o instrumento mostra-se como o que é inutilizável; em (2), como o que está faltando; e em (3), como o que é obstáculo, que se interpõe, que atrapalha.

Segundo Tugendhat, não é necessário se deter em cada um dos modos em que o instrumento se mostra de um jeito ou de outro, pois não há nada estruturalmente diferente em cada caso. Tugendhat é da opinião de que, neste caso, o motivo de Heidegger empregar três expressões diferentes que não remetem a nada estruturalmente distinto no fenômeno está no seu “apreço pela formação de substantivos”. (*AMC*, p. 260). O mais importante seria apenas essa descrição relativa à notabilidade ou não-notabilidade [Unauffälligkeit] do instrumento. Enquanto a não-notabilidade é o traço característico da lida com o instrumento na ocupação livre de perturbações em suas remissões, na notabilidade, diz Heidegger, o instrumento mostra-se como “coisa-instrumento” [Zeugding]. Com essa expressão, Heidegger quer dizer que o ente passa do modo de ser da manualidade para o modo de ser do simplesmente dado. Mas, observa ele, “esse ser simplesmente dado do inutilizável ainda não prescinde simplesmente de qualquer manualidade, o instrumento *assim* simplesmente dado ainda não é apenas uma coisa existente em alguma parte.” (*SZ*, p. 73). Se nos lembrarmos da tese segundo a qual ser simplesmente dado só é possível de ser apreendido enquanto tal num despojamento da atitude prática característica do relacionar-se com o manual, então não fica difícil se perceber que, no trecho acima, está implícita essa tese da determinação da manualidade como condição de possibilidade do ser simplesmente

dado. Além disso, a manualidade – e isso é o principal – só é possível pela referência ao mundo, “no todo”, que não só a precede, mas também é condição de possibilidade de si. Considerando tudo isso, podemos então perguntar: De que maneira essa perturbação das remissões – além de mostrar o instrumento no modo de ser simplesmente dado (coisa-instrumento) e explicitar a mundanidade como condição de possibilidade para isso – tem algo a ver como o fenômeno do mundo? Parece que a resposta a isso se encontra nas seguintes passagens de *SZ*:

Contudo, numa *perturbação da remissão* – no não ser utilizável para... – a remissão torna-se explícita. Se bem que não ainda enquanto estrutura ontológica, senão onticamente à circunspeção [Umsicht], que se depara com a avaria do instrumento. Com esse despertar circunspectivo da remissão aparece o correspondente para-isso dela mesma e com ele o contexto da obra, a oficina toda enquanto aquilo *em que* [grifo nosso], na verdade, a ocupação já sempre se detém. O contexto do instrumento vem à luz não como algo nunca antes visto, senão no todo já antecipadamente sempre visualizado na circunspeção. Com esse todo, entretanto, mostra-se o mundo. (p. 74-75).

Entretanto, se o mundo pode, de certo modo, vir à luz, ele precisa então estar aberto. (p. 76).

Em resumo, Heidegger explica, no trecho acima, que, na perturbação da remissão, não apenas a remissão torna-se explícita à circunspeção, mas também aparece o todo em que as remissões se situam e, para ele, esse todo é o mundo. O que Heidegger entende como o estado de coisas anterior à perturbação das remissões, ele designa com os termos “não-temático” [untematisch], o “ser-em-si” do manual, a “não-notabilidade”, etc. Tugendhat interpreta todas essas expressões como alusivas ao fenômeno da consciência automatizada característica do trato com as coisas enquanto lidamos com elas. Da mesma forma, as expressões “temático”, “notabilidade”, “despertar circunspectivo da remissão”, etc., designam o modo de consciência em que alguém se encontra não apenas em relação com as coisas no modo de ser simplesmente dado, que pode percebê-las em suas propriedades, senão também que está cômico de que determinado objeto serve para algo, o que é o mesmo que dizer que as remissões tornam-se explícitas ou temáticas. Tugendhat, entretanto, não consegue imaginar qual o motivo que pode ter levado Heidegger a determinar, nessa mudança do não-temático ao temático, que “a manualidade [...], de certo modo, na notabilidade do inutilizável, *se despede*.” (*SZ*, p. 74, grifo nosso). Esse trecho é decisivo para a interpretação de Tugendhat. Ele interpreta a afirmação de Heidegger de que a manualidade “se despede” como uma alusão evidente à ocorrência de se “sair da referência à prática” (*AMC*, p.

261). É possível, todavia, compreender essa mudança de consciência provocada pela perturbação das remissões como sair da referência à prática? Para Tugendhat, ao contrário, é justamente pelo fato de “a prática ser não temática que ela torna-se explícita” e não, como quer Heidegger, que ela torna-se explícita porque “se despede”. (AMC, p. 261). É nesse sentido que Tugendhat interpreta essa mudança do não-temático ao temático como o vir das coisas à consciência de maneira explícita. Nesse modo de aparecer à consciência elas são adequadamente tomadas como ser simplesmente dado. Mas, ao mesmo tempo, as remissões tornaram-se agora temáticas, quer dizer, vêm à consciência as “relações de remissão” perturbadas. Com isso, não parece ser correta a afirmação de Heidegger de que as remissões vêm à consciência porque se despedem, senão porque se tornam temáticas e isso não pode ser compreendido como falta de referência à prática.

Segundo Tugendhat, se entendermos a manualidade como automatismo, então a consciência não trata explicitamente do manual nesse modo. Se, entretanto, entendermos a manualidade como sendo “as relações de finalidade”, as quais temos acesso quando perguntamos sobre as respectivas relações causais entre uma coisa e outra, quer dizer, perguntamos se x é bom (bem relativo) para se alcançar z (bem visado), e entendemos que uma coisa é um bem relativo enquanto considero suas propriedades adequadas para alcançar determinado objetivo, então, certamente, a consciência trata das coisas através da atitude teórica.

Outro aspecto para o qual Tugendhat chama a atenção na argumentação de Heidegger diz respeito à maneira pela qual o mundo vem à luz. Como já foi anteriormente assinalado, o mundo e a manualidade vem à luz quando ocorre uma “perturbação das remissões”. Também, segundo Heidegger, a referência ao ente simplesmente dado só é possível através de uma “desmundanização do mundo”. Além disso, Heidegger sustenta que “o *não-anunciar-se* do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não saia de sua não-notabilidade”. (SZ, p. 75). Vimos, entretanto, que o simplesmente dado vem explicitamente à consciência na atitude teórica. E vimos também que o manual vem à consciência explicitamente não porque a manualidade se despede (isto é, deixaria de se referir à prática), mas sim porque a manualidade (as remissões) torna-se temática e aqui a referência à prática permanece. Segundo Tugendhat, o ser temático, portanto, não implica despedir-se da referência à prática (da manualidade). Dessa forma, a maneira encontrada por Heidegger para designar a mudança do não-temático ao temático como um despedir-se da referência à

prática também deixa de ser sustentável segundo essa interpretação. Nesse sentido, afirma ele, o que Heidegger que designar como o vir à luz do mundo através do que se designa com a expressão “despede-se”, não pode ser sustentado com tal forma de descrição do fenômeno.

Na continuação de sua interpretação, Tugendhat examina ainda os §§ 17-18. Não apresentaremos essa interpretação pelo fato de que, com ela, Tugendhat apenas mostra os problemas desses parágrafos e suspende a discussão sobre o fenômeno do mundo. Nesse sentido, ele resume com uma pergunta os resultados obtidos até aí:

O que sobra da análise heideggeriana do mundo circundante quando se deixa de lado a tese do § 18 de que a abertura do mundo possibilita o descobrir do ente; se, ademais, o § 16 não contribui em nada para esse resultado; se, além disso, o § 17 se funda num erro; e se mostrou como falsa a tese do § 15 de que o ente, tal como aparece na lida e na circunspeção, não vem ao encontro como simplesmente dado? (AMC, p. 269).

Apenas no § 18, observa Tugendhat, Heidegger refere-se à relação que o *Dasein* tem com seu próprio ser enquanto em-vista-do-que³⁴ [Worumwillen] (SZ, p. 84) e que este em-vista-do-que é o mundo.³⁵ Se essas relações são, de fato, estabelecidas por Heidegger, então parece ser apropriada a pergunta agora feita por Tugendhat e que anteriormente também já se insinuou diante da afirmação de que “mundo é um caráter do *Dasein*”, a saber: “Entretanto, não se renuncia desse modo ao fenômeno do mundo como algo independente?” (AMC, p. 267). A resposta que Tugendhat acha mais apropriada a isso tem a ver com o que ele acredita ser a intuição que está no ponto de partida do tratamento de Heidegger dessa questão.

Provavelmente, aqui também está em questão uma convicção fundamental sobre o primado do “no todo” diante do vir ao encontro do singular, isto é, a opinião de que a intencionalidade não é compreensível por si mesma e que depende de algo como uma consciência (uma “abertura”) do mundo. (p. 268).

Não é completamente claro em que sentido devemos entender a observação de Tugendhat de que, segundo as conexões entre mundo, *Dasein* e em-vista-do-que, ocorre uma espécie de renúncia ao “fenômeno do mundo como algo independente”. Em Heidegger, como foi visto, o fenômeno também tem essa característica de independência com relação ao *Dasein* quando ele é determinado como o “em que” onde

³⁴ No capítulo destinado à discussão do relacionar-se consigo mesmo, foi pertinente traduzir a expressão “Worumwillen” como “fim-do-querer”. Com isso, acentuavam-se os aspectos volitivos presentes na estrutura do fenômeno descrito.

³⁵ Cf. *Sobre a essência do fundamento*. (p. 155).

este vive. Esta é, sem dúvida, uma caracterização que permite inferir que o mundo é algo independente, ou, ao menos, como o que abarca ou é mais amplo, que não se reduz ao *Dasein*. No entanto, Heidegger não deixa também de estabelecer a relação entre *Dasein* e mundo, e isso de duas formas: com o conceito de ser-no-mundo e com a caracterização do fenômeno como algo já sempre antecipado compreensivamente. Esses aspectos do fenômeno permitem que o traço da independência seja tomado não num sentido mais forte, isto é, que acentuaria uma exclusividade ou até mesmo não ligação com o *Dasein*, mas sim num sentido mais tênue, em que a independência do fenômeno ainda comporta essa relação com o *Dasein* sem, contudo, reduzir-se a este.

Se o mundo como o em que parece aludir a uma dimensão mais ampla em que o *Dasein* se situa, então é apropriada a caracterização de Tugendhat a respeito da renúncia ao fenômeno do mundo como independente. Todavia, a questão não parece ser irrestritamente apropriada quando se considera que Heidegger não caracteriza o fenômeno do mundo fora dessa conexão com o *Dasein*. Assim, a questão deve ser entendida no sentido mais fraco de independência. A referência do *Dasein* ao mundo deve ser compreendida formalmente como referência de uma coisa a outra. Não obstante a expressão “coisa” ser aqui inadequada para designar *Dasein* e mundo, fica evidente que esta em questão a ligação entre um referente e um referido. Talvez as questões possam ser colocadas considerando-se essas observações, sem elas, contudo, parece que o fenômeno do mundo só pode ser tomado num sentido que não é mais o heideggeriano. Aliás, talvez não seja nem mais possível falar em fenômeno do mundo, quando tomamos a expressão no sentido objetivo, como ente ou somatório de entes.

As questões relativas a um melhor esclarecimento da tese de que o mundo é algo antecipado compreensivamente permanecem, nesse sentido, como questões em aberto na interpretação de Tugendhat. Transparece, assim, sua simpatia pela concepção de mundo em Heidegger, apesar da rejeição de algumas conseqüências retiradas por Heidegger dessa idéia.

Tugendhat termina sua interpretação³⁶ chamando a atenção para um elemento presente na elaboração e articulação das teses de Heidegger. Esse elemento pode ser visto operando, sobretudo, nas relações de fundamentação entre supostas diferenças de

³⁶ No sentido de preservar a linha de raciocínio que visava desde o início discutir a questão do fenômeno do mundo, deixamos de lado em nossa exposição uma série de questões que Tugendhat coloca ao texto dos parágrafos relativos à exposição de Heidegger do mundo circundante. Também não colocamos aqui a discussão referente aos entes que possuem o mesmo modo de ser do *Dasein* e qual é a importância deles para essa discussão do fenômeno do mundo. O motivo pelo qual nos abstermos de introduzi-la aqui foi porque Tugendhat apenas caracteriza como secundária a importância dada por Heidegger a estes entes. Se essa avaliação é correta ou não, deixamos aqui em suspenso, pois demandaria uma discussão em outro sentido e referente a outros parágrafos de SZ.

níveis nos fenômenos. Esse elemento é, segundo Tugendhat, “a idéia fixa do sentido secundário e derivado do ser entendido como ‘ser simplesmente dado’.” (p. 271).

Parece ser muito plausível a constatação dessa particularidade metódica da composição do texto de *SZ* posta aqui em relevo por Tugendhat. Todavia, ela parece ser muito mais profunda e assumir mais formas do que sugere o comentário de Tugendhat. Em *Anamorfose e profundidade: as ilusões da interpretação na obra de Heidegger* (AP), texto publicado três anos antes da análise de Tugendhat, Stein já tinha apresentado claramente como há, em Heidegger, uma multiplicidade de formas dessas distinções de níveis e remissões às dimensões mais profundas, as quais seriam propriamente aquelas concernentes ao filosofar.

Neste texto, Stein trata da relação entre “discurso e profundidade” como elemento de importância fundamental para que se saia “desta espécie de passividade repetitiva na interpretação” (p. 26) dos textos de Heidegger. Stein utiliza a expressão “maneirismo heideggeriano” para destacar a peculiaridade da forma com a qual Heidegger apresenta e estrutura seus textos, nos quais se nota a prática constante de “processos de inversão que simulam profundidade.” (p. 26).

Esta afirmação é, sem dúvida alguma, muito contundente. Ela representa uma espécie de iluminação da estrutura e processo do pensamento de Heidegger e nos instiga a observar o modo como o autor realiza isso no texto. Stein expõe um exemplo bem nítido desse processo na seguinte passagem:

Heidegger anuncia um salto para um nível inteiramente diferente. É esta evidência que surpreende o leitor de qualquer um dos inúmeros escritos do filósofo. Mas será que após a surpresa se é capaz de acompanhar este movimento do filósofo? Somos primeiro provocados a uma inversão numa espécie de universo com leis próprias. E a repetição da promessa de que vamos ser conduzidos a paragens novas na filosofia e na História da Filosofia, nos impede de nos perguntarmos pela *estratégia* que o filósofo usa para este mergulho no *originário* e as *operações* com as quais articula um discurso que não se contenta com a gramática da metafísica. (p. 27)

A situação na qual Heidegger coloca seus leitores com os recursos acima mencionados parece ser adotada sistematicamente na apresentação e articulação de todos os temas da obra. Na exposição do método fenomenológico, afirma Stein, “já opera com este pressuposto de um nível mais profundo.” (p. 27). Nesse sentido, as considerações a respeito deste tópico que não levam em consideração o fato de esse elemento já estar aí operando ficam, de certa forma, de antemão condicionadas a não distanciar-se das afirmações do filósofo, pois correm o risco de incorrer no erro de não

compreender o estatuto do método. Stein expõe esses processos de inversão quando também operam nas interpretações de Heidegger da história da filosofia. Heidegger “conclama para a descoberta do não-pensado no pensamento, para a leitura do não-escrito entre as linhas.” (p. 28). Como Stein coloca, a questão é saber de que modo “o filósofo sabe deste *tesouro oculto* na história da metafísica ou qual a *chave* que abre para os arcanos da história do ser.” (p. 28). Este procedimento pode ser percebido, sobretudo, na tese ousada e absolutamente incomum de que o “tempo deve ser o possível horizonte de qualquer compreensão de ser”. (*SZ*, p. 1). Não devemos esquecer que Heidegger tem aqui em vista com “ser” não se restringe ao ser do *Dasein*, senão à tarefa de interpretação muito mais ampla, dentro da qual a analítica existencial tem uma função apenas preparatória, de interpretar o sentido do ser em geral. Esta tarefa corresponde à parte de *SZ* não publicada, na qual Kant, Descartes e Aristóteles seriam interpretados visando comprovar a proposta. Sobre isso, Stein observa: “O desenvolvimento deste projeto exigiria naturalmente conhecimentos metodológicos. Mas o que se sugere é uma inversão de perspectiva.” (*AP*, p. 31).

Considerando a quantidade significativa de elementos apontados nessa discussão,³⁷ não é possível de se deixar de aventar o que resultaria uma interpretação de Heidegger que os levasse em conta. Sem dúvida, uma série enorme de pressuposições constituintes de *SZ* teriam que ser analisadas de forma que se pudesse saber se elas são justificadas ou se apenas são fruto desses processos em ocorrência na obra. Uma análise que identificasse os elementos artificiais do texto contribuiria não apenas para a compreensão de um modo de filosofar ou seu estilo, mas sim a poder situar com a maior clareza possível a posição de Heidegger diante da tradição e de um interlocutor nos debates filosóficos não restritos apenas a suas obras.

Nas tematizações desse capítulo, procuramos ressaltar de que maneira a interpretação de Tugendhat busca não apenas uma interpretação de Heidegger, mas sim um confronto com ela. Para isso, as diversas reconstituições dos argumentos e teses de Heidegger tinham justamente uma função preparatória e precisavam ser julgadas como justificadas ou não. O método analítico-lingüístico de Tugendhat, entretanto, apontou para os limites da interpretação, o âmbito lingüístico; a implausibilidade da concepção de que a manualidade é primária e condição de possibilidade do ser simplesmente dado; e, por fim, ressaltou como, mesmo com essas observações críticas, é possível ainda

³⁷ O texto de Stein apresenta muito mais exemplos de tais elementos constantes nos textos de Heidegger.

conservar a centralidade e importância do conceito heideggeriano de “mundo”. Permaneceram, todavia, algumas questões a respeito das relações entre *Dasein* e mundo e de que forma deve ser compreendida a tese de que o mundo já sempre é compreendido em todo relacionar-se com o ente, sem, contudo, poder ser determinado como outro ente. Em resumo, permanece a questão de como deve ser compreendido o mundo de forma estrutural e não objetivadora.

4 Discussão da pergunta pelo sentido do ser

O artigo de Tugendhat, *A questão do ser de Heidegger (SVA)*,³⁸ trata das possibilidades de entendimento da famosa “pergunta pelo sentido do ser” colocada em *SZ*. Ao mesmo tempo em que releva as dificuldades inerentes tanto à exposição da questão quanto ao seu entendimento, Tugendhat critica algumas teses heideggerianas a ela relacionadas. Ao lado disso, entretanto, não deixa de apresentar aspectos importantes desta pergunta para o tratamento de problemas filosóficos tradicionais. Nosso objetivo é acompanhar a argumentação desenvolvida por Tugendhat naquele artigo e, também, elaborar algumas questões relativas a este assunto.

O lugar que ocupa, em nosso estudo, essa discussão, diz respeito a uma dimensão mais ampla e formal do que as abordadas nos capítulos precedentes. A pergunta pelo sentido do ser é o fio-condutor da construção de *SZ* e tem a função de entrelaçar as diversas temáticas apresentadas por Heidegger, ao mesmo tempo, que as coloca numa perspectiva inovadora. Esta perspectiva inovadora já foi demonstrada nos capítulos dedicados à investigação da relação do *Dasein* com seu próprio ser, o relacionar-se consigo mesmo, e na relação do *Dasein* com os outros entes.

Quanto ao relacionar-se consigo mesmo, a interpretação de Tugendhat da concepção heideggeriana conferiu a esta um lugar de destaque na tradição filosófica pelo fato de que a descrição estrutural do fenômeno, tal como feito por Heidegger, permite superar os modelos anteriores baseados na relação sujeito/objeto e nas teorias da autoconsciência, bem como os respectivos impasses que resultam da adoção destes modelos.

Quanto ao relacionar-se do *Dasein* com os outros entes, demonstrou-se a relevância do conceito heideggeriano de “mundo” e a importância de algumas questões de caráter mais amplo a respeito desse conceito.³⁹ Ao lado disso, a interpretação de Tugendhat apresentou alguns aspectos problemáticos do fenômeno descrito através do conceito de manualidade como originário em relação ao de ser simplesmente dado.

A necessidade de discussão da pergunta pelo sentido do ser já foi apresentada em diversos pontos na nossa introdução, especialmente tocamos nos problemas

³⁸ Este escrito de Tugendhat encontra-se no livro *Ser, verdad e acción (SVA)*, que é tradução espanhola corresponde ao original *Aufsätze 1992-2000*. Citamos no texto segundo a tradução espanhola.

³⁹ Ver no capítulo 3 as questões decorrentes da interpretação de Tugendhat.

referentes à suposta universalidade desta pergunta em Heidegger. Nesse sentido, parece que as discussões de Tugendhat a seu respeito não deixam de ser pertinentes, sobretudo, pelo fato de que o autor aborda alguns dos possíveis pressupostos que podem estar à base da convicção de Heidegger da universalidade desta pergunta.

Tugendhat observa que já no início do texto de *SZ* há duas formas de referência à noção de “ser”. Em um caso, Heidegger escreve “ser” entre aspas e, no outro, sem aspas. Isso pode ser verificado na logo após a citação de Platão, onde ele pergunta:

Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a *questão sobre o sentido do ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão “ser”? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido de “ser” é a intenção do presente tratado. A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral é sua meta provisória. (p. 1).

Tugendhat questiona o que se deve entender em cada uma das formas de referência à noção de ser, visto que Heidegger, logo após insinuar uma diferenciação entre “ser” e ser, não mais parece mantê-la. Uma interpretação deste trecho baseada naquilo que é comum em lógica, distinguir entre uso e menção,⁴⁰ também evidencia que Heidegger não segue essa distinção à risca, embora quando se dirige à expressão seja claro. Mas quando não se refere à expressão estaria se referindo a quê?

Tugendhat interpreta isso como se Heidegger, ao escrever sem aspas, estivesse já aludindo a um sentido da palavra “ser”. Assim, propõe que a pergunta pelo sentido do ser – quanto não se refere à palavra – deva ser entendida como uma “pergunta pelo sentido de um sentido”. (*SVA*, p. 99). Sobre isso, observa Tugendhat, poderia alguém objetar, considerando a tese de Heidegger de que o “ser é sempre o ser de um ente” (*SZ*, p. 6), que o discurso sobre o ser do ente pode ser entendido como discurso sobre a sua existência. Podemos, sem dúvida, compreender quando alguém diz, p. ex., que “algo é”, que este “é” pode significar existência, que é o mesmo que dizer de algo que ele existe. De acordo com isto, Heidegger não estaria, portanto, aludindo ao sentido de uma palavra, mas a existência do ente. Logo Tugendhat pergunta: “Ao que então se alude quando alguém, p. ex., fala da existência, senão ao sentido da palavra ‘existência’?” Mesmo assim, diz ele, alguém ainda aqui poderia retrucar dizendo: “A existência de um

⁴⁰ Esta distinção consiste em que, além de usarmos certas expressões, podemos também mencioná-las, isto é, podemos falar acerca delas. Assim, quando não usamos uma palavra, mas nos referimos a ela, podemos colocá-la entre aspas.

ente, obviamente, não é o sentido de uma palavra”. “O que então?”, pergunta Tugendhat. (p. 99).

Podemos perceber que Tugendhat quer justamente encontrar uma forma de tornar clara a pergunta heideggeriana. Por isso, ele precisa tomá-la considerando os pontos mais suscetíveis de serem extrapolados interpretativamente pelo seu método analítico lingüístico. Diante do intento em estabelecer o alvo do questionamento, Tugendhat afirma não ver alternativa que não seja a de introduzir uma distinção entre “sentido₁ e sentido₂”. (p. 99) Diz ele: “Quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser, pergunta pelo sentido₂ de um sentido₁ de uma palavra.” (p. 99). Para aqueles, entretanto, que não quiserem interpretar isso de forma tão analítico-lingüística, há a seguinte formulação: quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser está perguntando pelo “sentido₂ (que não é o sentido de uma palavra) de algo ao qual aludimos quando falamos do ser do ente, e o que esse algo é fica em aberto.” (p. 99).

Depois disso, Tugendhat se volta às passagens de *SZ* onde se trata da noção de sentido. Uma exposição mais detalhada se encontra na página 151 onde está dito: “Sentido é [...] a perspectiva⁴¹ [Woraufhin] do projeto a partir do qual algo se faz compreensível enquanto algo”. Tugendhat pergunta agora por aquilo que se quer dizer com “perspectiva do projeto”. No §18 está escrito que a “perspectiva” da compreensão é o mundo.⁴² Pode-se observar que, nesse ponto, Tugendhat fala indiscriminadamente de “perspectiva do projeto” e “perspectiva da compreensão”. Não é que ele procure apenas os termos-chave sem se importar com contextos e relações em que eles aparecem na obra para, assim, poder apenas seguir na sua interpretação. No caso das duas expressões anteriores, isto é possível porque Heidegger afirma que o “compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*.”⁴³ (*SZ*, p. 145). Por fim, resta ainda perguntar pela noção de “mundo”, no intuito de sabermos de que forma pode ela, como quer Heidegger, ser a “perspectiva da compreensão”. Tugendhat afirma que Heidegger entende o mundo como estreitamente ligado ao *fim do querer*⁴⁴ [*Worumwillen*]. E continua: “o fim do querer do *Dasein* é seu próprio ser, o qual é de um ou outro modo projetado, e é também a perspectiva em que o ente intramundano é

⁴¹ Podemos também traduzir o termo alemão “Woraufhin” por “desde onde” ou “para onde” [trad. esp. “hacia dónde”]. A tradução espanhola usa este último.

⁴² “Das Worin des sicherweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.” (*SZ*, p. 86).

⁴³ Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. (p. 145).

⁴⁴ A expressão alemã *Worumwillen* pode ser traduzida por: em virtude de (como na tradução da Vozes); em razão de que. Em todas elas está presente o que comumente entendemos pela motivação, finalidade ou razão para, p. ex., se fazer alguma coisa. A tradução espanhola, *fim do querer*, pertence também a esse campo semântico e carrega essa mesma conotação.

compreendido.” (p. 100). A partir disso, ele diz que se torna compreensível a razão pela qual Heidegger afirma que “sentido tem apenas o *Dasein*”, e esclarece isso dizendo que “O *Dasein* tem sentido enquanto está aberto”.

As afirmações anteriores de Tugendhat não se fazem compreensivas imediatamente. Podemos elencar as conexões percebidas no discurso heideggeriano da seguinte maneira: (a) “Sentido é a perspectiva do projeto”; (b) “O projeto tem a estrutura do compreender”; (c) “A perspectiva da compreensão é o mundo”; (d) “Mundo conecta-se ao fim do querer”; (e) “O fim do querer do *Dasein* é seu próprio ser”. O que Tugendhat quer aqui por em relevo é a relação entre as noções de “sentido” e “fim do querer”.

Quanto ao *Dasein* ter sentido apenas enquanto está aberto, Tugendhat coloca a seguinte questão: “tem algo, dessa maneira, sentido ou está referido ao sentido por estar aberto?” (p. 100). Para que algo tenha sentido, segundo Heidegger, ele deve situar-se nisso que ele chama de abertura, onde algo é compreendido enquanto algo. Como pode, entretanto, algo estar referido ao sentido? Essa pergunta apresenta algumas dificuldades de compreensão. Em geral, compreendemos que algo possa ter sentido, possa adquiri-lo ou perdê-lo. Da mesma forma, também podemos nos referir ao sentido de algo, de uma palavra ou de um ato. Mas mesmo assim fica difícil compreender como algo possa estar referido ao sentido. Talvez seria possível dizer que alguém está referido ao sentido quando compreende, p. ex., o sentido de uma palavra. Mesmo assim é mais comum dizer que ele compreende o sentido da palavra do que dizer que ele está referido ao sentido. Não sabemos dizer qual a interpretação correta desta pergunta de Tugendhat.

Podemos, por outro lado, assinalar algo não sem importância aqui. Algo que o próprio texto de *SZ* parece constantemente sugerir. Parece haver um grande esforço por parte de Heidegger, nas páginas 151 e 152, em não definir “sentido” como algo, como um objeto, isto é, de não determiná-lo objetivisticamente. Sobretudo, quando ele afirma que: “Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém”, e logo adiante observa que o sentido não é “uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por detrás dele ou que paira não se sabe onde, numa espécie de reino intermediário”. (p. 151). Embora não fique claro o que podemos entender pela expressão “aquilo em que”, utilizada para explicar o sentido, se é um âmbito ou algo do gênero, não é difícil de compreender a tentativa de Heidegger de não o determinar objetivisticamente.⁴⁵

⁴⁵ Mesmo que Tugendhat não trate desse aspecto neste artigo, na obra *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* encontramos uma defesa dessa concepção não objetivística do significado.

Tugendhat discute, na continuação do texto, a relação entre “sentido” e “fim do querer”. Essa relação já foi extensamente discutida no segundo capítulo desse estudo e faremos apenas uma rápida referência a ela. Segundo Tugendhat, Heidegger teria feito uso da noção de sentido com um significado especial. Só assim seria possível essa aproximação com o fim do querer. Podemos perguntar, explica Tugendhat, pelo sentido ou finalidade das ações de uma pessoa e, se entendermos o conjunto das ações de alguém como a sua vida ou sua existência, colocar a pergunta pelo sentido da vida ou pelo sentido da existência. “Desde este ponto de vista”, diz ele, “se faz compreensível como é que Heidegger aproxima tanto o discurso do sentido ao discurso do fim do querer, sem ver que se pode muito bem falar do sentido da vida de uma pessoa, mas não do sentido do ser.” (p. 100).

Na continuação do debate sobre o sentido do ser e persistindo no intento de estabelecer um significado mais de acordo com suas exigências, Tugendhat passa a considerar a tese heideggeriana – antecipada na primeira parte de *SZ*, mas que ficou para ser desenvolvida apenas na terceira seção da segunda parte – de que o sentido do ser é o tempo. Segundo ele, isso tornará possível compreendermos:

- 1) A diferença entre sentido(1) e sentido(2);
- 2) E a afirmação de que a “metafísica não perguntou pelo sentido do ser”. (p. 101).

O que desde os gregos foi compreendido como ser, segundo Heidegger, é a presença, o presente. Esta determinação de ser, todavia, está baseada numa fixação de apenas um modo temporal. Dela resulta que “o próprio tempo foi considerado como um ente entre outros”. Para Heidegger, entretanto, o tempo deve ser compreendido como “horizonte de toda compreensão e interpretação de ser”. (*SZ*, p. 1, 17).

Esta diferenciação entre ser e ente está fundamentada na tese de que o ser não é um ente. Se ligarmos a isso à tese de que o tempo é o horizonte de toda e qualquer compreensão de ser, certamente uma determinação do tempo enquanto um ente entre outros estará desconsiderando a estrutura primordial – i. é, o horizonte – desde a qual o ente é compreendido. De forma simples, o que “já sempre” possibilita a compreensão do ente não pode ser considerado como um ente. Heidegger designa as noções de “tempo” e “ser” como constituintes dessa condição anterior. Não é difícil observar, neste contexto, a semelhança com a tematização das “condições de possibilidade” em Kant. Os objetos, segundo Kant, nos são dados no espaço e no tempo, mas espaço e tempo não são eles mesmos objetos.

No que concerne à concepção grega de ser, segundo Heidegger, seguiu-se que qualquer tentativa de apreensão da estrutura de ser desse ente igualmente já se encontra “no horizonte de uma compreensão de ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo”. (SZ, p. 26). A tentativa é ingênua porque não se dá conta do que a torna possível. Mas o que Heidegger quer dizer com a afirmação de que a metafísica não perguntou pelo sentido do ser?

Podemos tentar ilustrar a situação da seguinte forma: para a metafísica, o ser é o que está presente. Um objeto diante de mim é algo presente diante de mim. Sua presença é isso, estar diante de mim. Não há problema algum com a presença do objeto diante de mim. O problema é que o objeto compreendido não é a mesma coisa que a compreensão ou o compreender.

Para tentar responder a isso, Tugendhat diz o seguinte: “não é que o presente esteja aberto unicamente quando visto no horizonte do tempo. Mas sim, que como presente, está essencialmente e já desde um princípio neste horizonte e isso, em último caso, poderia não ser visto por alguém que se concentra [*versenken*: mergulhar ou perder-se] na presença”. (SVA, p. 102-103).

Como devemos entender essa sutil diferença salientada por Tugendhat de que não é que o presente esteja aberto – i. é, compreendido – unicamente quando visto no horizonte do tempo, mas sim que ele já se encontrar essencialmente e desde o princípio nele? Talvez isto queira dizer que não há uma compreensão do presente fora desse horizonte, mas sim que só podemos compreendê-lo aí. Isto, entretanto, não esclarece nada enquanto não se determinar o significado de “horizonte”.

A distinção entre presente e tempo, segundo Tugendhat, é compreensível da seguinte forma: “há palavras cujo sentido só compreendemos em relação com outras palavras”. (p. 102). A expressão heideggeriana “no horizonte de”, para o autor, pode ser assim entendida. Ele exemplifica: “só compreendemos a palavra “agora” quando ao mesmo tempo compreendemos as palavras “antes” e “depois” ou “passado” e “futuro”. A noção de “tempo”, poderíamos então acrescentar, abarca a relação existente entre estas palavras. Dessa forma, para que se possa empregar qualquer uma delas, a relação entre todas precisa ter sido compreendida antecipadamente. Esta parece ser, segundo Tugendhat, uma interpretação possível da expressão “no horizonte de”.

Tugendhat estende esta explicação de que algumas palavras só tem sentido em relação com outras à noção de ser. Pergunta ele: “vale também para a palavra ser que seu sentido só pode ser compreendido no horizonte de compreensão de outras

palavras?” Segunda a tese de que “o tempo deve se mostrar como o horizonte de toda e qualquer compreensão de ser”, isto é óbvio. Quando Heidegger expressa na referida tese esta conexão, a qual também é o título da obra, *Ser e tempo*, ele tinha em vista que o tempo era a resposta à pergunta pelo sentido do ser. “A pergunta”, diz Tugendhat, “não tem sentido independentemente da resposta que ele tinha em vista.” (p. 103).

De acordo com o caráter preparatório conferido por Heidegger à analítica do *Dasein*, ela seria um passo prévio à colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral. Aquilo que fosse obtido nessa analítica deveria, portanto, servir de algum modo para a elaboração da temática referente ao ser em geral. O que, portanto, resulta dessa tarefa preliminar e como ela conecta-se com a tarefa mais ampla? Segundo Tugendhat, “a primeira vista nada.”

Pois através da assim entendida temporalidade teria que distinguir-se precisamente o ser do homem do de todos os demais entes. A isto, sem dúvida, responderia Heidegger: certo, o ente só pode ter seu tempo natural, mas seu ser – à medida que é o que está “na abertura do *Dasein*” – teria que ser afetado e até determinado pela temporalidade dessa abertura, de modo que então se poderia dizer: o sentido do ser é o tempo. (p. 119).

Para Tugendhat, entretanto, a tentativa de Heidegger querer “transpor a estrutura da consciência ou do *Dasein* a algo diferente – mesmo que seja o ser – não dá por resultado algo que tenha sentido”. (p. 120). Esta estrutura consiste em que ao referir-se ao seu futuro, passado e presente, a mobilidade do *Dasein*, à diferença dos entes que apenas ocorrem no tempo sem compreendê-lo, deveria também poder ser encontrada no ser. Segundo Tugendhat, Heidegger acreditou que isso era possível porque viu a temporalidade como horizonte do compreender do *Dasein*. E, assim, a compreensibilidade do ser poderia ter a mesma estrutura.

Na segunda parte de seu escrito, Tugendhat discute a tese de Heidegger de que “ser quer dizer ser do ente” (*SZ*, p. 6) e pergunta “se tem algum sentido entender ser como ser do ente”. (*SVA*, p. 103). Segundo ele, Heidegger chega a essa concepção ao crer retomar a pergunta aristotélica pelo “ente enquanto ente” e supor como evidente que o ser é “o que determina o ente como ente”. (*SZ*, p. 6). Tugendhat, entretanto, questiona isso. Como – pergunta ele referindo-se ao que Heidegger enumera como ser no §2 de *SZ*: “ser se encontra no ‘que-é’ e ‘como-é’, na realidade, estar a vista, permanência, validade, *Dasein* e no ‘dá-se’” (*SZ*, p. 7) – refere-se ao ente uma frase

como ‘há unicórnios’? A qual ente?’ (SVA, p. 103). Além disso, Tugendhat cobra de Heidegger o fato de este não ter explicado as conexões entre esses modos de utilização de “ser”.

Para Tugendhat, a orientação de Heidegger pela “múltipla utilização da palavra ‘é’ e de que todo compreender humano é primariamente compreensão de ser” (p. 104) pode ser interpretada em dois momentos: 1) que em toda compreensão lingüística está pressuposta uma compreensão de ser e 2) que o compreender vai além da linguagem e, portanto, que o ser é mais amplo que a linguagem.

Quanto ao primeiro, ele está relacionado ao fato de Heidegger se orientar pelos múltiplos usos do “é” em orações. Quanto ao segundo, ele é uma ampliação do primeiro e tem como pressuposto que nem toda compreensão humana é compreensão lingüística e, por isso, o “ser” não é compreendido apenas na linguagem, mas também além dela. Sendo o ser mais amplo que a linguagem, que a compreensão de ser não se restringiria à compreensão do “é” em orações, fica a questão de como Heidegger se guia quando não é pela recorrência ao “é” das orações. Tugendhat observa que quando não se está orientado pela forma verbal talvez já não se saiba do que se está falando.⁴⁶

Tugendhat vê também como problemática a tese de que o “ser é sempre o ser de um ente”. (SZ, p. 6). Para ele, o mais provável seria entendermos que “ser”, nesse caso, significa existência, mas Heidegger não se restringe apenas a esse sentido. Como visto, ele fala também de “quê-é” [Dass-sein] e “que-é” [Das-sein]. Quanto ao exemplo da página 4 de SZ – “O céu é azul” –, Tugendhat pergunta: “A que ente se refere o ‘é’? Ao céu ou aquilo que se pensa com azul? Ou a ambos?” (SVA, p. 105). Depois disso, conclui: “Se pode, dessa forma, dizer resumindo que ao menos não é natural crer que todo ‘é’ corresponde a um ser do ente.” (p. 105). Segundo Tugendhat, esta situação é altamente problemática, e não há outra vantagem nela senão a de permanecer atrelado à tradição aristotélica.

Considerando implausível essa tese, Tugendhat abandona a tentativa de interpretar o texto de Heidegger seguindo a tese do ser do ente sugerida por ele. Dessa forma, ele passa a tratar apenas do ser. Nesse sentido, Tugendhat afirma que: “a opinião de que a pergunta pelo ser tem sentido, implica que essa pergunta tem um objeto unitário, ou seja, que tem sentido falar *do* ser.” (p. 105). A interpretação de que

⁴⁶ Em outro momento de nossa análise, capítulo 3, já se discutiu a concepção de que o ser é mais amplo que a linguagem na tematização de Heidegger.

Heidegger pressupõe um conceito unitário de ser tem a ver com os diversos significados da palavra “é”: existência, cópula, identidade e veritativo.

A primeira objeção a essa interpretação seria aquela que recorre à afirmação de Aristóteles de que o ser se diz de múltiplos modos. Também Heidegger se refere a ela no texto *Meu caminho para a fenomenologia* e na carta ao Padre William Richardson, já mencionada no final da nossa introdução. Para Tugendhat, entretanto, essa referência é errada, pois, segundo ele, Aristóteles “tem em vista vários aspectos de *um* modo de utilização: da ‘cópula’.” (p. 106). Aristóteles também introduziu uma distinção semântica acerca da multiplicidade de significados: há palavras que têm diferentes significados que não podem ser subsumidos sob um gênero unitário (*kath hen*), mas que, entretanto, tem uma relação semântica, um ponto de referência unitário (*pros hen*). Segundo Tugendhat, “Aristóteles encontrou um ponto de referência unitário para seus significados de ser estreitamente aparentados. Podemos nós, entretanto, encontrá-lo? Se não, o discurso *do* ser perde seu sentido.” (p. 106).

O texto de Tugendhat tem mesmo esse caráter fragmentário, em que não se procura levar as discussões além de certo ponto. Ele encerra suas observações sobre alguns tópicos, para ele, superados e passa a abordar cada vez mais elementos ligados à questão do ser na posição de Heidegger.

Tugendhat afirma ainda, a respeito de que um “é” está implicado em todas as orações, que, embora se possa forçar tais conversões, é questionável se com elas não são perdidos “diferenças essenciais da linguagem”, e cita como exemplo a diferença entre “ser e estar” em castelhano. E, ainda que tais conversões fossem possíveis, seria de se questionar a possibilidade de uma compreensão unitária (“no sentido de *pros hen*”) dos quatro modos de emprego da noção de “ser”. Tugendhat, depois disso, conclui que o discurso sobre o sentido *do* ser, tanto no que diria respeito a um significado unitário ou nome coletivo para as diversas significações, quanto a tese de que todo compreender é compreensão do “é”, não tem sentido. (p. 106-107). Além disso, Tugendhat considera que tanto ele como Charles Kahn⁴⁷ falharam na tarefa de encontrar um sentido unitário de do conceito de “ser” que pudesse atender às expectativas provenientes das promessas de SZ. Kahn, segundo Tugendhat, foi o único que se preocupou com tal pergunta além dele.

Tugendhat intitula como *Tempo e ser* a sexta parte de seu artigo. Como ele diz na introdução, esta parte foi adicionada posteriormente e não consta na conferência

⁴⁷ Cf. The Verb Be in Ancient Greek

proferida no Japão. Ele contém ainda três subtítulos: a) O conceito grego de ser e o tempo; b) A temporalidade como sentido do ser do *Dasein*; c) A tese do tempo como sentido do ser.

No primeiro, Tugendhat discute a tese de Heidegger, apresentada desde muito cedo, de que a concepção grega de ser, mais precisamente em Platão e Aristóteles, é devedora de uma “interpretação temporal”. Para Heidegger, Platão e Aristóteles entenderam o ser como “*parousía e ousía*” (SZ, p.25), no sentido de presença. E o presente deve ser entendido como um modo de tempo. (SZ, p. 25). Tugendhat rejeita, entretanto, a identificação entre *ousía* e *parousía* tal como deseja Heidegger. No uso pré-filosófico, afirma Tugendhat, a palavra *ousia* poderia até ser tomada no sentido de propriedade.

Posto que uma propriedade rural também pode consistir de “casa e pátio”, em um ou outro dicionário grego-alemão pode haver, entre outras significações, a alemã “*Anwesen*” (propriedade rural), o que em alemão pré-filosófico pode estar igualmente por “*Hof*” (pátio/propriedade rural). Heidegger sabia deste significado especial, entretanto fez imediatamente o salto associativo à palavra “*Anwesen*” como pode ser utilizada filosoficamente [*anwesend=estar presente*] e a projetou retrospectivamente a *ousía*. (p. 117).

Entretanto, ele afirma: “Sem dúvida, ainda que se pudesse demonstrar que o “presente” era um aspecto essencial do “ser” entre os gregos, resulta difícil ver como disto pode inferir-se a tese de Heidegger”. (p. 117). Tugendhat acredita que Heidegger deveria ter demonstrado diretamente a tese de que o tempo é o sentido do ser. Todavia, Heidegger, em SZ, a pensou através da tese da temporalidade do *Dasein*, portanto, indiretamente. A tese da temporalidade como sentido do ser do *Dasein* está expressa na segunda seção de SZ. Como já foi observado, ela era um estágio prévio na colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral. A parte de SZ destinada a comprovar essa tese não foi, entretanto, publicada.

Estes são alguns dos pontos que Tugendhat considera como problemáticos na pretensão de Heidegger em tomar a pergunta pelo sentido do ser como universal. As observações de Tugendhat somadas, principalmente, a não publicação da parte em que se chegaria à determinação do ser em geral servem para que ele julgue como falho essa tarefa mais ampla do projeto de Heidegger.

Mesmo assim, podemos perceber que a postura interpretativa de Tugendhat ganha certas direções pela aceitação de certos pressupostos metodológicos e convicções a respeito do âmbito próprio ao filosofar. Essa discussão, entretanto, será feita na

conclusão onde tentaremos relacionar essa discussão da pergunta pelo sentido do ser com as discussões anteriores dos tópicos específicos de SZ.

Conclusão

Nosso estudo teve como ponto de partida a apresentação de uma série de elementos e questões referentes à compreensão de *SZ*. Para discuti-las, procuramos, em Tugendhat, uma base interpretativa adequada tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista do conteúdo. A intenção foi, desde o início, alcançar uma compreensão mais precisa de alguns tópicos da filosofia de Heidegger e situá-los num contexto em que eles pudessem vir a ser relacionados com questões tradicionais da filosofia. Pode-se perceber claramente que, na verdade, a intenção foi sempre tentar ir além de uma compreensão estritamente imanente à filosofia de Heidegger, no sentido de não permanecermos excessivamente atrelados ao modo heideggeriano de articulação e exposição dos temas.

Assim orientados, pareceu-nos que as interpretações da filosofia de Heidegger por Tugendhat seriam, como foi dito, um ponto de partida adequado relativamente ao método e ao conteúdo. Quanto ao método, a filosofia de Tugendhat caracteriza-se fundamentalmente pela convicção na aplicação do método analítico-lingüístico na interpretação e confronto com outras posições filosóficas. O fato de Tugendhat sustentar uma posição e método próprios em filosofia é uma característica positiva de suas interpretações. A isso, soma-se a crença na possibilidade de uma discussão efetiva a respeito de temas e posições filosóficas. Tais características ficaram evidentes na aplicação do método analítico-lingüístico a temas fundamentais de *SZ*, de forma que propiciaram uma discussão aberta de conceitos e teses aí formulados. No desenvolvimento dessas discussões, revelaram-se as perspectivas interna e externa nas quais os temas foram situados. Com isso, alguns dos seus principais conceitos e teses foram realocados numa dimensão que não aquela tão-somente restrita à obra, uma dimensão não pertencente apenas aos “familiarizados” e “acostumados” no modo de pensar heideggeriano. Assim, a importância da realização dessa tarefa residiu, sobretudo, em suprir a costumeira carência de paralelismos entre as concepções de Heidegger e as concepções tradicionais. Estes aspectos da discussão caracterizaram a parte mais formal de nosso estudo, que, de acordo com o que foi expresso na introdução, exigiam uma clareza significativa da apresentação das interpretações de

Tugendhat. Desta maneira, procuramos explicitar de que *modo* e com que *consistência* as interpretações analítico-lingüísticas realizam suas pretensões.

Do ponto de vista do conteúdo, a interpretação também pretendeu demonstrar como plausível que, até certo ponto, *o método analítico-lingüístico acessa os fenômenos da fenomenologia*. Com “até certo ponto”, queremos dizer: *enquanto a tematização não extrapola a dimensão lingüística ou remete para além dela*. Estas duas diretrizes estiveram sempre supostas nas interpretações de Tugendhat. Entretanto, elas revelam uma metodologia marcada por dois elementos: 1) os temas da filosofia não podem ser propriedade exclusiva de posições filosóficas; 2) a linguagem é a dimensão na qual se articulam as questões filosóficas e é o limite do tratamento dessas questões.

O primeiro elemento põe em destaque um aspecto do método analítico-lingüístico que tem a ver com o modelo heideggeriano de “interpretações fenomenológicas” no seguinte sentido: em ambos, parte-se da convicção da possibilidade de discussão e confronto entre posições filosóficas. No entanto, parece que, em dado momento, essas metodologias não mais cumprem o mesmo programa de interpretação. Em Heidegger, como já foi mencionado, o diálogo com outros filósofos procura descobrir o não-pensado no pensado.⁴⁸ Parece ser este suposto que conduz às interpretações dos textos como totalidades nas quais esse sentido subterrâneo estaria contido de forma a ser o elemento determinante do sentido do texto. Os fragmentos da obra seriam, então, determinados por esse significado que não transparece nessa estrutura superficial do texto. Uma compreensão fragmentária e não unitária estaria, portanto, deixando de lado aquilo que seria o mais importante. Ora, esta é uma característica geralmente atribuída ao modelo hermenêutico de interpretação.⁴⁹ Em Heidegger, no entanto, a interpretação dos filósofos descobre o não-pensado como sendo a própria posição filosófica dele mesmo, Heidegger.⁵⁰ Em Tugendhat, algo diferente parece ocorrer. Não há uma preocupação em tomar os textos nesse sentido. Pelas interpretações apresentadas, ficou evidente que, para ele, a interpretação de um texto é um constante perguntar pelas razões que dão consistência a certos argumentos e pela plausibilidade das teses sustentadas. Com essa postura, as interpretações não hesitam em rejeitar partes significativas de posições filosóficas ou manifestar o pleno

⁴⁸ Cf. o capítulo 3 de nosso estudo onde apresentamos esse aspecto baseados no texto *Anamorfose e interpretação* de Stein.

⁴⁹ Schleiermacher já afirmava, em *Hermenêutica e crítica*, que “também no interior de um escrito particular, o elemento singular somente pode ser compreendido a partir do todo e, por isso, uma leitura mais rápida precisa preceder uma interpretação mais rigorosa, para obter uma visão panorâmica do todo.” (p. 118).

⁵⁰ Sobre isso, afirma Stein: “Ao abraçar e fazer abraçar sua obra de *interpretação* da História da filosofia como *teoria* desta História da Filosofia, [Heidegger] só encontrou a si mesmo.” (*Anamorfose e interpretação*, p. 35).

acordo com elas. Especialmente no que se refere às interpretações dos textos de Heidegger, isso já ficou explícito. Da mesma forma, parece-nos não ser possível recusar que a metodologia analítico-lingüística pretende alcançar, tal como a fenomenologia, o campo temático de onde os conceitos filosóficos foram hauridos.

Quanto ao segundo elemento, cabe observar apenas, pois não há como elaborar uma discussão tão ampla como essa neste momento, que o que deve ser entendido por linguagem aqui não deve restringir-se à linguagem natural, senão à linguagem enquanto o âmbito de tratamento daqueles conceitos que já sempre são compreendidos por nós. No artigo *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*, tais conceitos são caracterizados por como pertencendo a uma classe especial. A respeito deles, afirma Tugendhat, “não podemos pensar que não os possuímos [...], porém, porque são conceitos que, nesse sentido, nós ‘já sempre’ possuímos [...], não conseguimos explicá-los sem hesitação.” (p. 271).⁵¹ E isso é complementado, em *Antropologia em vez de metafísica*, pela afirmação de que o sentido especial que a análise filosófica da linguagem tem é que, através dela, investigam-se “atitudes e disposições antropológicas centrais.” (p. 65).

Esta especificação daquilo que está em questão para a filosofia, entretanto, parece levar Tugendhat novamente a distanciar-se da posição de Heidegger, ao menos daquele que conferia à analítica existencial um caráter preparatório na questão mais ampla do “sentido do ser em geral” (*SZ*, p. 13), isto é, ao mesmo ser que diz respeito à metafísica.⁵² Não é possível deixar de perceber aqui dois momentos: um, em que as concepções de Heidegger e Tugendhat convergem a respeito do mesmo assunto; outro, em que elas concebem a tarefa da filosofia como pertencente a um determinado campo ou tema. Em Heidegger, o ser (e não apenas o ser do *Dasein*); em Tugendhat, a antropologia e não a metafísica.

Ao ressaltar essas diferenças, podemos compreender melhor alguns dos motivos que podem estar à base da decisão de Tugendhat em optar por certos recortes interpretativos na filosofia de Heidegger e de privilegiar aqueles pontos de intersecção possíveis entre as duas posições filosóficas. Nesse sentido, podemos também entender porque as análises da concepção heideggeriana do relacionar-se do *Dasein* com seu próprio ser (capítulo 2) têm um caráter tão produtivo e representam, para ele, uma

⁵¹ A página em que localiza-se este trecho refere-se ao volume *Philosophische Aufsätze* (1992). A tradução do trecho corresponde àquela feita por Robson Ramos dos Reis e foi publicada na revista de filosofia *Problemata*.

⁵² “Metafísica” deve ser aqui entendida não no sentido heideggeriano da tradição em que o ser foi determinado como ou através de um ente, senão como âmbito do questionamento do ser e como disciplina fundamental da filosofia.

verdadeira descoberta diante da tradição filosófica baseada nos modelos sujeito/objeto. O mesmo acontece com a descoberta de Heidegger do caráter único das tonalidades afetivas sem objeto proposicional diante da dimensão afetiva determinada por ter sempre um objeto proposicional como referência enquanto a partir delas ocorre uma referência à totalidade do existir de cada um. Nesse sentido, a interpretação desses pontos positivos na filosofia de Heidegger permite, antes de tudo, que a problemática fosse, em alguns casos menos evidentes, remanejada para o âmbito tradicional sem se perder aquilo que é a sua vantagem diante das concepções aí em circulação.

O mesmo aconteceu na discussão da concepção de Heidegger de como ocorre o relacionar-se do *Dasein* com os entes intramundanos. A partir de uma distinção entre a atitude prática e a atitude teórica como elementos determinantes do sentido do ser do manual e do simplesmente dado, Heidegger teria estabelecido uma relação de condicionamento primária entre o prático com relação ao teórico. Se esta interpretação de Tugendhat corresponde, de fato, ao que sustentaria o texto de *SZ*, então ela se mostrou, como foi visto,⁵³ problemática e não possível de ser fundamentada. Aqui, o debate com Heidegger foi sustentado através do paralelismo, repleto de ressalvas, que Tugendhat estabeleceu entre o que Heidegger quer dizer como manualidade e ser simplesmente dado com os modos de consciência automatizados e de consciência temática, explícita. Pode ser ver a importância desse paralelismo no momento de se desenvolver ainda mais as perspectivas de interpretação de Heidegger em relação com outros autores do debate contemporâneo. Isso só poderia ser feito, é claro, se a própria interpretação pelo viés das teorias da consciência, como quer Tugendhat, puder ser sustentada. Com relação à discussão do fenômeno do mundo, foi indicada a relevância do conceito heideggeriano de mundo como o “no todo” onde o ente é apreendido enquanto tal. Para Tugendhat, essa concepção parece adquirir sua plausibilidade pelo fato de que nunca apreendemos apenas o ente, senão o ente nesse todo. Certamente, essa é uma formulação não só precisa e correspondente ao pensamento de Heidegger, mas também carente de maiores definições, apesar de toda solidez que transparece. E isso, sobretudo no que concerne às afirmações de que ela se refere e é relativa ao *Dasein* e, ao mesmo tempo, não se reduz a ele. Difícil é então a compreensão dessa espécie de dimensão relacional e interdependente sem que se desconsidere sua independência enquanto âmbito próprio.

⁵³ Cf. capítulo 3

Por fim, o estudo ainda apresentou alguns aspectos relevantes da interpretação de Tugendhat a respeito da universalidade da pergunta pelo sentido do ser de Heidegger, ao lado de algumas teses sustentadas em *SZ* em relação com essa pergunta. Vimos, acima, alguns dos motivos que podem ter levado Tugendhat a empreender uma crítica à universalidade do conceito de ser principalmente baseado nas suas convicções sobre a primazia da antropologia com relação à metafísica e a não assunção da hipótese de que haveria um conceito de ser que pudesse subsumir as significações tradicionais.⁵⁴ Naturalmente, não é necessário dar por encerrada a questão como quer Tugendhat. Embora seja, de fato, difícil de sustentar a questão do ser certas direções, no sentido amplo e metafísico (do ser em geral) ela ainda hoje continua a motivar a filosofia.⁵⁵

⁵⁴ Este problema também é discutido por Heidegger no livro *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*. (p. 40 ss).

⁵⁵ Um prova de que há ainda algo nesse sentido é o ambicioso projeto de Puntel em seu livro *Estrutura e ser*.

Bibliografia

APEL, Karl- Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. *De anima*.

_____. *Metafísica*.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger – Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *El Ser y el Tiempo*. Fôndo de Cultura, 1993.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

_____. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988. (Partes I e II).

_____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

_____. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

KAHN, Charles. *The Verb “Be” in Ancient Greek*. Dordrecht, 1973.

KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge, 1963.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: FEU (UNESP), 2001.

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

PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica e crítica*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

STEIN, Ernildo. Anamorfose e Profundidade: as ilusões da interpretação na obra de Heidegger. In: *O que nos faz pensar?*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, p. 25-36, 1996. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio).

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

_____. *Diferença e metafísica: ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

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

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

TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Surkamp, 2001.

_____. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1993.

_____. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1970.

_____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

_____. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1992.

_____. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.

_____. Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico. (Trad. Robson Ramos dos Reis). In: *Problemata*. João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 131-144, 1998.

_____. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1993.

_____. *Ser-Verdad-Acción*: ensayos filosóficos. Barcelona: Gedisa, 1998.

_____. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1976.

TUGENDHAT, E.; SOUZA, José Crisóstomo de. Ensino e prática de filosofia na universidade, segundo Ernst Tugendhat. In: *PHILÓSOPHOS* 9 (2) : 323-343, jul./dez. 2004.

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1973.