

# A apropriação da hermenêutica por Heidegger nos anos 1920

*Heidegger's Appropriation of Hermeneutics in the 1920s*

DOI: 10.12957/ek.2017.30061

Dnda. Christiane Costa de Matos Fernandes  
**christianecostamf@gmail.com**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O trabalho pretende expor a apropriação da hermenêutica realizada por Heidegger no percurso dos anos 1920 até a obra *Ser e Tempo*. A exposição pretende marcar a contribuição de Dilthey e as transformações realizadas por Heidegger a partir do redimensionamento da pergunta pelo sentido de ser.

**PALAVRAS-CHAVE** Heidegger. Dilthey. Hermenêutica. Ontologia

This paper intends to expose Heidegger's appropriation of Hermeneutics during the 1920s until his work *Being and Time*. This research has the purpose of tracing Dilthey's contributions and Heidegger's changes by the resizing of the question of the meaning of Being.

**KEY-WORDS** Heidegger. Dilthey. Hermeneutics. Ontology

## Introdução

A autonomia das ciências positivas frente aos sistemas filosóficos em meados do século XIX na Alemanha acompanhava um crescente desprestígio da metafísica e da filosofia da natureza, sendo a reflexão metodológica suplantada por novos procedimentos - e uma nova visão de mundo - em que vigoravam o conhecimento empírico, impessoal e temporal.

Se a filosofia já não parecia ter condições de responder às questões dessa nova visão de mundo científica, com as propostas da psicologia experimental - baseada no modelo metodológico das ciências naturais - ela, a filosofia, parecia estar condenada ao ostracismo, sendo capaz apenas de se colocar como curiosidade histórica. A psicologia experimental, ou explicativa, considerava que um procedimento verdadeiramente científico deveria ser baseado na observação empírica, ela era a “interpretação da verdade através de causas psíquicas, responsáveis pela efetuação do juízo” (MACDOWELL, 1993, p. 28).

O ponto crucial dessa posição é o fato de que o estudo da lógica, enquanto estrutura do pensamento, está condicionado aos métodos e princípios da psicologia e, portanto, condicionada a tipos de demonstrações empíricas. Uma investigação dessa espécie - a lógica condicionada a demonstrações empíricas - é a negação da tarefa própria à filosofia (mesmo quando um ou outro pensador negue, por exemplo, a idealidade lógica, ainda assim o faz inserido nessa tarefa de investigação), pois “a lógica, como doutrina voltada para uma purificação radical dos elementos materiais da linguagem e para uma subsequente reconciliação entre pensamento e verdade, se mostra como expressão máxima do projeto originário da tradição” (CASANOVA, *Introdução*. In: DILTHEY, 2011, p. 8).

Nesse contexto surgem reações ao modelo predominante das ciências naturais, sobretudo em relação à adesão a este modelo pela psicologia e pelas ciências humanas. Dentre essas reações, destacamos o projeto da psicologia descritiva e analítica de Dilthey. Nossa intenção, nesse primeiro momento de trabalho, é apenas indicar os elementos fundamentais da hermenêutica histórica desse autor e, a partir deles, compreender em que medida ela influencia - nos anos de 1920 até a publicação de *Ser e Tempo* - o autor privilegiado no presente texto e quais são as transformações realizadas por Heidegger.

## **Dilthey: uma nova psicologia para o conhecimento das ciências do espírito e o sentido do conhecimento como essencialmente histórico**

Dilthey, contra a mera transposição do método das ciências naturais às ciências do espírito, “se deu conta que a pretensão de entender filosoficamente as disciplinas históricas só poderia levar-se a um porto seguro se reflexiona acerca do que é o objeto das ditas ciências” (HEIDEGGER, 2006, p. 33).

As ciências naturais, segundo Dilthey, se relacionam com os objetos na medida em que esses são ou fatos simultâneos ou sucessivos, e aparecem à consciência sempre como dados externos, assim, recorrendo a uma *hipótese* como recurso explicativo condicionada à verificação a partir de maior ou menor incidência desses fatos. Os resultados das ciências naturais seriam, portanto, *conclusões complementares* que tentariam explicar os fenômenos externos (observados como fenômenos particulares) e ordená-los pela função explicativa da ciência, que movimenta da parte (fenômenos unitários) ao todo (explicação ordenadora).

Porém, os fenômenos das ciências humanas aparecem internamente à consciência como realidade de uma “conexão viva”, sendo essa conexão da vida psíquica originariamente dada compreensivamente a qualquer homem histórico vivente. A análise, ou distinção, dos elos particulares dessa conexão é posterior, pois, o que se dá imediatamente à consciência é a conexão constante das próprias vivências e “a vida não se faz senão como conexão” (DILTHEY, 2011, p. 30), não tendo sentido, a partir dessa evidência, falar em algo como dedução dos fenômenos psíquicos.

Exige-se, portanto, à psicologia, um outro procedimento, pois são somente os dados da psicologia descritiva que poderão fornecer um conhecimento válido e basilar para as ciências humanas. O que está em jogo para Dilthey, contra a psicologia explicativa, é mostrar como a teoria do conhecimento, relativa às ciências do espírito e também à filosofia, não pode abrir mão da fundamentação psicológica. Porém, em função da especificidade de seus objetos, reclama outros métodos que não aqueles das ciências naturais.

Dilthey não aceita os pressupostos do retorno à filosofia kantiana<sup>1</sup> para a fun-

<sup>1</sup> Sobre esse aspecto é importante apresentar duas considerações: 1) No interior da biografia de Schleiermacher, de 1860, Dilthey destaca a importância de alguns aspectos do texto de Kant “A religião nos limites da simples razão” (1793) para o desenvolvimento da hermenêutica de Schleiermacher; 2) Contudo, talvez sob influência do debate neokantiano à época, Dilthey apresenta o essencial da filosofia kantiana como sendo a *Crítica da Razão Pura*, ou seja, a teoria do conhecimento referente às ciências naturais. É nesse sentido que a divisão entre matéria e

damentação de suas investigações, pois a cisão entre matéria e forma proveniente desse sistema não serve às ciências do espírito, e não pode ser mais sustentada diante da evidência da vida conexa e estruturante da vivência da consciência.

A cisão entre matéria e forma do conhecimento, que é levada a termo no sistema kantiano, também não pode ser hoje mantida. Muito mais importante do que essa cisão são as relações internas que subsistem por toda a parte entre a multiplicidade das sensações, como a matéria do nosso conhecimento, e a forma, na qual apreendemos a matéria (DILTHEY, 2011, p. 37).

Para REIS (2003)<sup>2</sup> Dilthey é associado ao historicismo como seu maior teórico. Ainda como aponta REIS, nem todos pesquisadores de sua obra concordam com este veredito, alguns até mesmo questionam se Dilthey poderia ser considerado um historicista, pois em seu projeto de construção de uma epistemologia das ciências humanas, ao se opor ao historicismo romântico, Dilthey recairia em certo positivismo. De todo modo, analisar detalhadamente esta discussão não nos é possível, o que nos interessa aqui é apontar que, apesar de fazer coro com as características gerais deste movimento, Dilthey se destaca por sua busca propriamente epistemológica das ciências humanas a partir da fundamentação psicológica de seus elementos, se afastando em diversos pontos do chamado “irracionalismo” romântico, mas sem reduzir o historicismo à pura epistemologia e, sobretudo, lançando bases teóricas com pretensão científica para a abordagem dos fenômenos históricos.

O aspecto positivista da sua teoria devia-se à atmosfera naturalista em que ele viveu. As ciências naturais impuseram o seu padrão de rigor e objetividade. No século XIX, a morte da filosofia sistemática cedeu seu lugar a uma “filosofia científica”. Não era uma filosofia espe-

---

forma, como exposta na primeira crítica, não é suficiente à elaboração da epistemologia das ciências humanas. Sobre esse assunto: Cf. “Kant und die philosophische Hermeneutik”. In: *Kant-Studien* 66 (1975), pp. 395-403. Traducción de Angela Ackermann Pilári. En: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 57-66; Cf. Beckenkamp, J., “Kant e a hermenêutica moderna”. In: *Kriterion*, vol.51, no.121, Belo Horizonte, Junho de 2010, e também, Cf. REIS, J.C. “A ‘crítica histórica da razão’: Dilthey versus Kant”. In: *Textos de história*, UNB, vol.10, nº1/2 v. 10 (2002), pp-159-179.

2 Seguindo a interpretação de Freund e Ortega y Gasset. Cf. REIS J.C. 2003, p. 31.

culativa, mas “estudos positivos com intenção filosófica”. O filósofo não podia pensar em qualquer objeto sem recorrer a estudos concretos, ao estudo de fontes primárias extraídas do mundo real. Dilthey, neste sentido, quis que sua filosofia fosse científica. É uma teoria do conhecimento das ciências morais, que estudam as relações e eventos positivos do mundo histórico-social (...) Aí reside seu positivismo que, segundo Aron, ele nunca superou e que é sua originalidade (...) Sua tese é: as ciências humanas existem como ‘ciências e é vão discutir o seu caráter científico em nome de uma teoria preconcebida da ciência’ (REIS, 2003, p. 32).

Dilthey se destaca no movimento historicista pela sua preocupação com o método para as ciências humanas consciente de sua especificidade, ou da metodologia autônoma dessa disciplina, na medida em que história e vida se encontram pela compreensão, sendo a vida *ao mesmo tempo* histórica e psicológica. E o fato de não haver um modelo universal sistemático da história não reduz sua pesquisa a uma descrição caótica dos eventos.

Vivência, compreensão e expressão é a tríade fundamental para o pensamento de Dilthey, e sua “crítica da razão histórica” consiste em delinear como a construção do mundo histórico no sujeito torna possível um saber sobre a realidade espiritual, apreendendo aí, a partir da experiência do mundo histórico, o princípio real das ciências humanas. A reconstrução do mundo da vida não pode ser reduzida a uma soma de elementos que possam descrevê-lo. Mais do que isso: a vida histórica de um determinado tempo é vivenciada por uma ligação imediata entre o sujeito e seu tempo, cada vivência sinaliza para a concretude objetiva do espírito da época. O que importa nesta perspectiva é que a realidade objetiva seja garantida pela própria vivência que é “erigida à condição de categoria epistemológica fundamental em oposição ao conceito de representação” (AMARAL, 2004, p. 53), ou seja, a objetividade da vivência lhe é imanente. A vivência (*Erlebnis*) não é mera vida orgânica (*Leben*), mas o encontro indissociável entre a história e a vida dos homens. Se, por um lado, não é possível acompanhar o horizonte de sentido de uma época sem esta primeira experiência vívida, cujas expressões são particulares, por outro lado, é somente através da compreensão que a vivência é alargada superando a unilateralidade da experiência singular:

A compreensão é um reencontro do eu no tu; o espírito encontra-se em níveis cada vez mais elevados da conexão; essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em todo sistema da cultura, por fim, na totalidade do espírito e da história universal, torna possível a atuação conjunta das diversas capacidades nas ciências humanas. O sujeito do saber está assim unido com o seu objeto e esse objeto é o mesmo em todos os níveis de sua objetivação. Se a objetividade do mundo espiritual criada no sujeito é reconhecida por este procedimento, surge a pergunta sobre o quanto isso pode contribuir para a resolução do problema do conhecimento em geral (DILTHEY, 2006, p. 168).

A relação entre vivência e compreensão é ponto crucial para a elaboração da hermenêutica de Dilthey, pois traz em si a *categoria do significado como o nexo da vivência com a realidade concreta*, sem se apoiar em qualquer elemento transcendente à própria experiência psicológica vivida.

A categoria do significado designa a relação entre as partes da vida e o todo, uma relação que está fundada na essência da vida. Só possuímos essa conexão por meio da memória, na qual podemos visualizar o transcurso vital do passado. Na memória faz-se valer, então, o significado como a forma de apreensão da vida. Captamos o significado de um momento passado. Ele é significativo, na medida em que nele se realiza um vínculo com o futuro por meio da ação ou por meio de um acontecimento exterior. Ou na medida em que foi concebido o plano de uma condução futura da vida. Ou na medida em que um plano de sua realização foi levado a termo. Ou ele é significativo para a vida conjunta, na medida em que a intervenção do indivíduo se realiza nessa vida, na qual sua essência mais própria interveio na configuração da humanidade. Em todos esses e em outros casos, o momento particular possui significado por meio de sua conexão com o todo, por meio da ligação entre passado e futuro, entre existência particular e a humanidade (DILTHEY, 2006, p. 224).

A relação entre vivência e compreensão deve ser entendida como “os dois lados do processo lógico, dois lados que se interpenetram mutuamente” (DILTHEY, 2006, p. 213), sendo a forma de compreender enquanto método a “indução que deduz das particularidades parcialmente determinadas para nós uma conexão que define o todo” (DILTHEY, 2006, p. 214). Mas isso só é possível pelas categorias que residem na essência da própria vida, categorias que não são dadas *a priori* e nem podem ser formalizadas logicamente. São categorias preenchidas no interior de certa unidade espaço-temporal, pois “a vida encontra-se em uma relação maximamente próxima com o preenchimento do tempo (...). No tempo, a vida existe na relação das partes com uma conexão” (DILTHEY, 2006, p. 219).

O conjunto das realizações da compreensão, enquanto conexões estruturais objetivas, ou objetivação da própria vida no mundo exterior é o *conceito* das ciências humanas e “tudo aquilo em que o homem, por sua atuação imprimiu sua marca constitui o objeto das ciências humanas” (DILTHEY, 2006, p. 112). Tendo em vista esse objeto, a tarefa do pesquisador “consiste na apreensão do mundo do espírito como uma *conexão dos efeitos* ou como uma conexão contida em seus produtos duradouros” (DILTHEY, 2006, p. 118). A conexão dos efeitos dos produtos da ciência histórica não é como o nexos causal da natureza, pois, diferentemente da natureza, as conexões da vida objetiva do espírito geram valores e realizam fins. A vida histórica não é reprodução cíclica de si mesma – como a vida natural - mas é sempre criativa e ativa na produção desses valores e bens como seu caráter imanente mais próprio.

E é nessa apreensão do tear da vida histórica, na qual o tempo, a vivência e a compreensão estão imbricados e se interpelam, que o significado “é a categoria abrangente, sob a qual a vida se torna concebível” (DILTHEY, 2006, p. 222).

Dito de outro modo: conceber algo, atribuir valor e estabelecer fins para algo são atitudes vitais inter-dependentes que configuram as vivências e, assim sendo, nos ajudam a construir a própria realidade em que vivemos. Vivência e realidade são como que tecidas conjuntamente graças ao apoio da “categoria do significado” (AMARAL, 2004, p. 55).

As expressões da vivência possuem sua objetividade na medida em que os objetos, as pessoas, os valores e os juízos, apoiados nesta relação, enraízam-se nos significados comuns do mundo da vida, significados esses que são viven-

ciados e compreendidos perfazendo a própria construção do mundo histórico “e conseqüentemente de sua compreensão como tarefa basilar das ciências do espírito” (AMARAL, 2004, p. 57).

## 2) A apropriação da hermenêutica por Heidegger

Segundo Heidegger, “o decisivo na investigação de Dilthey não é a teoria da ciência da história, senão a tendência em colocar a realidade histórica à vista, para a partir dela esclarecer de que modo e maneira é possível a interpretação<sup>3</sup>” (HEIDEGGER (GA20), 2006, p. 34). Contudo, Dilthey se movimentou no marco do questionamento de sua época, buscando através da *vivência da consciência* trazer à vista a realidade e a validade das ciências históricas; é vida psíquica do sujeito histórico que *fundamenta e garante a objetividade* dos elementos históricos.

Ao apresentar o imperativo das ciências naturais e sua apropriação da noção de fenômeno no final do século XIX, em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* (GA63), Heidegger apontou que, na tentativa de superação da metodologia científica natural, apesar de ter negado sua aplicação às ciências do espírito, Dilthey se movimentou a partir dessa orientação, pois seu projeto consistiu em lançar as bases teóricas, em última análise, com pretensão científica, para a abordagem dos fenômenos históricos.

O trabalho da filosofia concentra-se cada vez mais na teoria da ciência, na lógica em seu sentido mais amplo; e, justamente com a lógica, na psicologia. Ambas tomam a *orientação da ciência natural*; e, em particular, da teoria do conhecimento, que vendo-se realizada na ciência natural o conhecimento verdadeiro, busca as condições de tal conhecimento na consciência. Pretende-se fazer o mesmo com a ciência do espírito, dando supostamente um passo adiante na direção que Kant havia delineado. Aqui se considera que a tarefa principal consiste na demarcação; serviram aqui de critério a ciência natural, embora *per negationem* [...]. Até mesmo Dilthey, o qual está propriamente arraigado na história e na teologia,

3 “Lo decisivo en el planteamiento de Dilthey no es la teoría de la ciencia de la historia, sino la tendencia a poner la realidad de lo histórico a la vista, para a partir de ello aclarar de qué modo y manera es posible la interpretación” *Op. cit.*, p. 34.



caracterizava a ciência do espírito como ‘crítica da razão histórica’, apoiando-se naturalmente na problemática kantiana (HEIDEGGER (GA63), 2012, p. 76).

Como dissemos, Dilthey busca uma epistemologia das ciências humanas a partir da fundamentação psicológica de seus elementos. E a vivência particular da consciência, como vida conexa e estruturante, é a categoria epistemológica fundamental para seu projeto. Mesmo que Dilthey não recorra à noção kantiana de sujeito transcendental, ainda está subordinado à necessidade de fundamentação última – obrigatoriedade do pensamento científico crítico –, por isso, parte dos dados da psicologia descritiva, acreditando que eles poderão fornecer um conhecimento válido e basilar para as ciências humanas. Dito de outro modo, ainda que Dilthey tenha se negado a aplicar a metodologia das ciências naturais às ciências humanas, não escapou ao ideal científico de sua época e sucumbiu ao enrijecimento tradicional da estrutura do conhecimento como fundamento.

Contudo, Dilthey deu uma grande contribuição à filosofia de sua época ao pôr a realidade histórica à vista e ao propô-la como ponto de partida para a análise que visa esclarecer de que modo é possível a interpretação. Afastado da estrutura do conhecimento como fundamento, Heidegger indica a análise hermenêutica como a forma de apreensão da abertura originária de sentido na qual se encontra o ser-aí enquanto ser-no-mundo e como a pré-compreensão de seu ser e de todo e qualquer ente. Com poucas palavras, a hermenêutica fenomenológica (ou intuição fenomenológica no interior da situação hermenêutica) constitui a condição de possibilidade de toda investigação ontológica. Aqui, o termo “sentido” não significa definição ou conceituação, mas a manifestação do ente em seu ser, ou seja, no modo como aquilo pode vir ao encontro e se manter como ente e, em última instância, manter-se em seu significado. Assim, a apreensão filosófica dessa abertura de sentido primária deve ser alcançada na apropriação da situação de compreensão dos entes, no modo como os entes vêm ao encontro sem qualquer teoria: pela formação da posição prévia. É por isso que “o decisivo para a configuração de uma posição prévia é ver o ser-aí em sua *cotidianidade*. A *cotidianidade* caracteriza a temporalidade do ser-aí (concepção prévia). É inerente à *cotidianidade* certa medianidade do ser-aí” (HEIDEGGER (GA63), 2012, p. 90).

Indicamos alguns termos que ainda não foram devidamente esclarecidos como: ser-aí, ser-no-mundo e temporalidade. Faremos apenas esclarecimentos breves para que possamos prosseguir a nossa apresentação.

Na tentativa de desvencilhar-se da gramática lógica tradicional e de seus modos categoriais de definição (gênero e diferença específica) e a fim de acessar a mostração originária do fenômeno, Heidegger usa a expressão *ser-aí* (*Dasein*) para caracterizar aquele ente que nós mesmos somos, e indicar sua negatividade categorial, pois o ser-aí só é a partir do seu *aí*, de sua existência (mundo fático no qual é lançado), sem qualquer categoria prévia que o defina. Ponderação apresentada pelo autor:

Ao chamar de homem o ser-aí que irá investigar, coloca-se já de antemão dentro de uma determinada concepção categorial, visto que o exame é levado a cabo seguindo a direção da definição tradicional de ‘*animal rationale*’ (...). Tendo tal definição como direção, define-se a descrição numa perspectiva determinada, sem que com ela se recuperem ativamente os motivos originários de tal maneira de ver as coisas (HEIDEGGER (GA63), 2012, p. 34).

Mas então o que significa dizer que o ser-aí se encontra enquanto ser-no-mundo? Ao indicar o *ser-aí* Heidegger já aponta a sua constituição fundamental como *ser-no-mundo*. Mundo não é um ente, não é o conjunto de entes, nem é qualquer espacialidade geométrica. Ser-no-mundo é o encontro originário com a própria facticidade (*Faktizität*) e todas as possibilidades lançadas nesse encontro primordial, ou como já dissemos, a abertura de sentido na qual se encontra o ser-aí primariamente em seu mundo circundante.

Ser-no-mundo não quer dizer: aparecer entre outras coisas; significa, porém: ocupar-se no circundante do mundo que vem ao encontro, demorar-se nele. O modo próprio de ser mesmo num mundo é o cuidado (*Sorge*) (...). A vida se deixa atingir ou fala consigo mesma mundanamente no e pelo cuidado (HEIDEGGER (GA63), 2012, p. 107).

Se Dilthey compreende a categoria do significado como mediadora entre a vivência da consciência e a realidade histórica, para Heidegger, a significância é a articulação do próprio mundo que não vem ao encontro a partir da consciência, mas da ocupação já orientada pela facticidade (*Faktizität*). “A significância

é um *como* do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí” (HEIDEGGER (GA63), 2012, p. 91). Assim, a via de acesso propriamente fenomenológica ao campo situacional sem qualquer pressuposição teórica dá-se a partir da ocupação do ser-aí que está no mundo propriamente como cuidado. Cuidado não quer dizer cuidado de si, mas a disposição às coisas e a si em seu ser: estar voltado para o ser dos entes. E no caso da imediatidade da vida, a intencionalidade prática que orienta a ocupação.

Para Heidegger, trazer a realidade histórica à vista é apropriar-se da situação hermenêutica, ou seja, conquistar o horizonte de sentido já sempre dado no qual se encontra o fenômeno da vida, considerando que “a situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre a situação de um presente vivente” (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 30). Em outras palavras, o passado se manifesta sob a interpretação e abertura compreensiva possível no presente. E, portanto, a partir da abertura que dispõe o presente lançando suas possibilidades. Desse modo, a tarefa da filosofia é apropriar-se desse horizonte, tendo em vista que ele atravessa o *ser-aí* em seu caráter ontológico que pode abrir-se a compreensão de ser dos entes. É a partir daí que:

Vem à tona o papel paradigmático da filosofia platônico-aristotélica para Heidegger. Segundo o filósofo, o que tem lugar em Platão e Aristóteles não é algo que diz respeito apenas ao interesse acadêmico particular de um grupo de eruditos especializados em suas obras. Não é filologia que nos fornece uma primeira via de acesso aos elementos centrais de suas diversas compreensões, nem tampouco a filosofia acadêmica que nos propicia pela primeira vez uma visão clara do perfil propriamente dito de seus escritos geniais. Ao contrário, Platão e Aristóteles são decisivos para a constituição das estruturas prévias de nossa interpretação dos entes, porque temos neles a origem de boa parte dos horizontes investigativos posteriormente sedimentados (CASANOVA, 2009, p. 59).

Heidegger, então, busca em Aristóteles o ponto de partida, não só para as interpretações fenomenológicas, enquanto repetição da pergunta ontológica fundamental, como também para a interpretação do único ente capaz de compreender o sentido do ser dos entes: o ser-aí. Não sem questionar a leitura tradicional da obra de Aristóteles, Heidegger retomou a importante “doutrina” do

estagirita, a qual estabelecia uma relação entre a sabedoria prática (φρόνησις), a sabedoria (σοφία) e a vida do homem e seu modo de existência (βίος). De modo mais claro:

Até Heidegger, era comum tratar a obra de Aristóteles a partir de um primado da filosofia teórica em relação à filosofia prática, um primado que havia sido preparado pelo modo tradicional de leitura do estagirita. Partindo da concepção aristotélica da vida teórica (βίος θεωρητικός) como a vida mais plena possível e da filosofia como uma ciência que não se atém aos entes em geral, nem tampouco a um ente específico, mas que tem por único objeto o ser enquanto ser, a interpretação tradicional do *corpus* aristotélico cindiu radicalmente o âmbito prático do âmbito teórico, definindo o segundo como o único âmbito da verdade propriamente dita. Com isso, o âmbito prático foi relegado a um segundo plano, ao plano daquilo que dizia respeito apenas à melhor forma mundana de vida (CASANOVA, 2009, p. 64).

O que está em questão para Heidegger não é apenas identificar o fato de que nos encontramos numa determinada tradição, definida por um extrato do conhecimento historiográfico, mas compreender radicalmente *como* nos situamos nessa tradição. No texto de 1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (GA62) comumente chamado de *Natorp-Bericht*, ou Relatório-Natorp, Heidegger tenta explicitar a situação hermenêutica através do como (*wie*) de todo aparecer dos entes e das possibilidades do ser-aí na vida fática. Sendo o ser-aí aquele que compreende a si mesmo e os outros entes sem qualquer prévia teorização em seu acontecimento compreensivo. Para tanto, é necessário esclarecer as condições de compreensão e interpretação ou conquistar o horizonte de sentido já aberto no qual já se encontra o fenômeno da vida. As condições são: (1) o ponto de vista (*Blickstand*), (2) a direção da visada (*Blickrichtung*) e (3) o horizonte da visada, ou a ‘visibilidade’ (*Sichtweite*)<sup>4</sup>. São essas condições que compõem a compreensão e a interpretação ontológicas-temporais do ser-aí em relação às suas possibilidades de ser e em relação aos entes que lhe vem ao encontro. Essas condições não são ‘barreiras’ para o entendimento, ao contrário, são condições de abertura primária para qualquer compreensão ontológica. Tentando esclarecer: em (1)

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 29.

temos o âmbito da realidade dada em uma prévia abertura temporal de sentido; em (2) a direção que já determinou algo “como-algo” (*Als-was*) e ofereceu ao objeto a interpretação e seu aspecto, ou melhor, seu lugar significativo no interior do âmbito da realidade. E por fim, em (3) o horizonte de toda possibilidade interpretativa e orientação de todo comportamento. Compreender o *como* do aparecer dos entes em seu ser e as possibilidades de comportamentos do ser-aí é evidenciar que a visibilidade, ou o horizonte da visada (3) é delimitado, aberto (1) e já interpretado (2) e por isso pode mover-se com pretensões de objetividade e definição dos entes.

É a partir dessas considerações que Heidegger desconstrói as noções de Aristóteles engessadas pela tradição de *noûs*, *phrónesis* e *sophía*, não mais como conceitos definidos a partir da leitura tematicamente ética do Estagirita, mas a partir da orientação da *bíos*, ou seja, da vida do homem e seu modo de existência fática. No interior do *Relatório-Natorp*, a partir da interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, Heidegger apresenta essas virtudes dianoéticas como “diferentes modalidades que permitem levar a cabo uma autêntica custódia do ser na verdade”<sup>5</sup> (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 60). O que quer dizer que se trata dos modos pelos quais o ser-aí protege o ser dos entes enquanto desvelado (ἀλήθεια).

Para Heidegger o *noûs* “oferece em geral uma perspectiva, dá algo, proporciona um ‘aqui’”<sup>6</sup> (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 66), essa virtude própria do homem “se realiza como ἐνέργεια; como atividade (...); ou seja, o νοῦς abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de tratar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação”<sup>7</sup> (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 66). O *noûs* compreendido pela tradição como intelecto racional, é próprio do homem não pela determinação lógica (homem (animal [gênero] + racional [diferença específica]), mas porque o homem, ou melhor, o ser-aí, é o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Contudo, o *noûs* é um compreender que já interpreta os entes através das atividades práticas no horizonte aberto na vida fática, que acontece fundamentalmente pelo desdobramento da *phrónesis* enquanto circunspeção própria da solícitude que orienta as relações intencionais no trato

5 “La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*” *Op.cit.*, p. 60.

6 “El νοῦς ofrece en general una perspectiva, da algo, proporciona un ‘aqui’” *Op. cit.*, p. 66.

7 “El νοῦς, que es ἰδίος ἄνθρωπος se realiza concretamente como ἐνέργεια; como actividad, como su propia actividad; es decir, el νοῦς abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo a través de una operación, de una ejecución, de una manipulación, de una determinación.” *Op.cit.*, p. 66.

prático com os entes. Essa orientação só é possível porque no *noûs* “o *lógos*, o *legein* é o modo através do qual se realiza o *noein e, como tal*, é um como tal, é um *διανοεῖσθαι*, um inteligir que decompõe e que apreende<sup>8</sup>” (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 65). O *λόγος*, na fenomenologia heideggeriana, assume o caráter de *ἐρμηνεύειν*, de interpretação, e não diz respeito à definição linguística de um ou outro ente, mas previamente a qualquer determinação gramatical ou categorial, refere-se ao que mantém o ente como existente, portanto, desvelado e interpretado em seu “como-ente”<sup>9</sup>. Assim, a relação fundamental da *phrónesis* - que prescreve o como, o para-que do ente (utensílio) - ao ser-aí é o desvelamento do ente no instante do próprio trato, da própria atividade prática, sem qualquer mediação teórica com o ente.

Mas as atividades práticas são realizadas não com fim em si mesmas, mas com vistas à execução de um fim mobilizado pelo próprio ser-aí em sua vida cotidiana e fática. Assim, o horizonte de sentido já sempre dado, no qual se encontra o fenômeno da vida, parte do instante mesmo que põe ao alcance da vista circumspecta o modo de comportamento apropriado com o ente, com vistas à execução de um fim. Desse modo:

O ser da vida é considerado como uma atividade que encontra em si mesmo seu fim; o ser da vida se encontra nessa atividade quando a vida humana chegou a seu fim com respeito a sua possibilidade de movimento mais própria: a possibilidade de inteligir puro. Essa atividade é própria da *εἴς* [do modo de ser] que se conhece como *σοφία*. Conforme *seu* caráter intencional, o compreender puro não custodia a vida humana no modo de seu ser fático; a vida humana não forma parte do horizonte intencional da *σοφία*, já que é um ente que em cada caso pode ser de outra maneira. O ser da vida humana deve ser considerado unicamente desde a perspectiva da temporalização pura da *σοφία*, como tal e em razão da *autêntica* atividade a sua disposição<sup>10</sup> (HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 71).

8 “el *λόγος*, el *λέγειν* es el modo em el que se realiza el *voεῖν* y, como tal, es un *διανοεῖσθαι*, un inteligir que decompone lo que apreende” *Op.cit.*, p. 65.

9 Cf. HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 113.

10 “El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra em sí mesma su fin; el ser da la vida se encuentra em esta actividad cuando la vida humana há llegado a su fin com respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro. Esta actividad es propia de la *εἴς* [del modo de ser] que se conoce como *σοφία*. Conforme a *su* caráter intencional, el comprender puro no custodia la vida humana em el modo de su ser fático; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la *σοφία*, ya que es un ente que em cada

Assim, o sentido do ser só pode ser abordado através do ser-aí, pois a pergunta pelo ser do ser-aí possibilita a pergunta pelo sentido do ser em geral, não por um fundamento teórico, mas como uma condição ontológica. O ser-aí é o ente que pode abrir-se ao desvelamento dos entes, e o faz a partir da própria vida fática sem qualquer teorização prévia, o ser-aí mobiliza o ser dos entes em geral em função da própria vida, ou seja, dos modos possíveis de ser a partir de sua temporalidade.

Ao decidirmos apresentar as preleções de Heidegger que antecederam a obra capital do autor, foi nosso intuito elucidar os princípios que provavelmente motivaram a problemática exposta em *Ser e Tempo*. A partir de agora, nossa tarefa será a de tentar compreender, a partir da obra de 1927, como a transformação da hermenêutica realizada por Heidegger opera no interior da ontologia fundamental.

### 3) A hermenêutica heideggeriana na ontologia fundamental

*Ser e Tempo* possui certo caráter preparatório, pois é a tentativa de reformulação da pergunta pelo ser. E que essa pergunta alcance seu sentido depende justamente daquela reformulação ou da recolocação da pergunta pelo sentido de “ser”. O objetivo do tratado é, nos próprios termos de *Ser e Tempo*: “a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser” (*Sinn von Sein*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Contudo, a elaboração da questão é precedida pelo que o autor denomina ontologia fundamental, ou a pergunta de ser do *Dasein*. A ontologia fundamental é descrita como a necessidade de pôr em questão o ente em que a compreensão de ser enquanto questão é possível, ou como expresso no Relatório Natorp, o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Mas o que isso significa sob uma perspectiva fenomenológica?

A descrição do ser-aí como existência projetiva, assentada em sua negatividade própria (negatividade entendida pelo fato de que o ser-aí só é a partir do seu aí, de sua existência) sem qualquer categoria prévia que o defina, põe em tela que esse ente é marcado pelo caráter de poder-ser, orientando-se segundo possibilidades existenciais que não se esgotam na sua efetivação, mas somente na morte como fim de todas as possibilidades. Isso se dá porque o ser-aí é o

---

caso puede ser de otra manera. El ser de la vida humana debe considerarse unicamente desde la perspectiva de la temporalización pura de la  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  como tal y en razón de la auténtica actividad a su disposición” *Op.cit.*, p. 71.

limite fundamental no qual se abre a possibilidade de intencionalidade<sup>11</sup>, ou o sentido do experimentado enquanto experimentado<sup>12</sup>: “Só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ pelo ente que nele pode ser descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p. 429). De outro modo, se para Husserl a noção de intencionalidade faz com que a cada vez que o pensamento se volte à consciência ela descortina sua direção em relação ao fenômeno. Para Heidegger, porém, uma vez superada a primazia da consciência, a cada vez que o pensamento se volta ao “*homem*” ele descortina sua direção ao mundo, fenômeno originário em que os entes podem vir ao encontro em seu ser, bem como as possibilidades de ser do próprio “*homem*”, logo esse ente deve ser compreendido como *Dasein*, ser-aí, e sua essência radicalmente compreendida como existência.

A ontologia fundamental aparece em sua necessidade porque o ser-aí mesmo não pode ser intencionado significativamente, não há significado a ser encontrado nesse ente e por isso seu caráter de poder-ser, por isso ele poder mobilizar sentidos e atualizar significações. Assim, o ser-aí é o ente que custodia e compreende o ser do ente já em suas atividades práticas, ou seja, ele mobiliza a intencionalidade, mas é o ente que a intencionalidade não pode alcançar. Na tentativa de apreendê-lo em seu ser, a análise conduz para fora, para seu “aí”. Assim, *Dasein* é ser-aí, é existência que se projeta, lançada no “aí” histórico.

11 Como já indicado o termo “*Dasein*” é utilizado por Heidegger para afastar qualquer compreensão de homem como “sujeito”, “consciência”, “animal racional” etc. Desse modo, poder-se-ia pensar que, uma vez afastadas essas interpretações, também o termo ‘intencionalidade’ deveria ser desconsiderado, pois a fenomenologia husserliana o utiliza como ato de *consciência*. Não é o caso. Heidegger ainda mantém a orientação fenomenológica, porém a desloca da consciência para a abertura compreensiva, sendo ser-aí/mundo a relação intencional primária e, ainda, essa compreensão é fundamentalmente prática já na *visão* circumspecta de nosso mundo mais imediato onde os entes se *mostram* em seu ser. Ou seja, *visão* não teórica sem a primazia da consciência. A intencionalidade é pensada, portanto, não como ato de consciência, mas abertura compreensiva mobilizada por toda e qualquer *performatização existencial*. Em *Ser e Tempo*, o termo “intencionalidade” e seus derivados aparecem apenas 4 vezes em 2 momentos: 1) No §10: “À essência da pessoa pertence o existir somente na execução dos atos intencionais [*intentionalen*]; e, assim ela por essência não é objeto (...) Em todo caso, a pessoa é dada enquanto executora de atos intencionais [*intentionaler*] ligados pela unidade de um sentido.” (2012, p. 155); 2) No §69 nota 10: “A análise *intencional* [*intentionalen*] da percepção e da intuição em geral deveria sugerir essa caracterização ‘temporal’ do fenômeno. Que e como a intencionalidade [*Intentionalität*] da ‘consciência’ se *funda* na temporalidade estática do *Dasein* (...)”. Essa última passagem é decisiva. A intencionalidade é, portanto, mantida por Heidegger, mas deve ser compreendida em função do sentido de ser do ser-aí; a temporalidade, que abre compreensivamente o ser dos entes em geral.

12 Cf. HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 71: “Conforme *seu* caráter intencional, o compreender puro não custodia a vida humana no modo de seu ser fático; a vida humana não forma parte do horizonte intencional da σοφία, já que é um ente que em cada caso pode ser de outra maneira” / “Das reine Verstehen bringt nicht etwa nach seinem *intentionalen* Charakter das menschliche Leben im Wie seines faktischen Seins in Verwahrung, die σοφία hat es überhaupt nicht zu ihrem *intentionalen* Worauf, es ist ja ein Seiendes, das ist gerade dadurch, daß es je anders sein kann” (HEIDEGGER, GA62 [pp. 385-386] grifo nosso).



O *Dasein*, como apresentado por Heidegger, “envolve uma dimensão de ser (-*sein*), e por outro, uma dimensão locativa, um aí (*Da-*)” (CASANOVA, 2006, p. 12), e isto deve-se ao fato que “apenas ele [*Dasein*] se acha no ponto de imbricação de ser e mundo” (CASANOVA, 2006, p. 12).

Dessa forma, a pergunta pelo sentido do ser será elaborada conforme os três momentos constitutivos da questão descritos no §2 de *Ser e Tempo*: a pergunta pelo sentido do ser em geral deve interrogar o *Dasein* perguntando sobre seu ser. A ontologia fundamental é, em *Ser e Tempo*, o momento inicial para o acesso correto à pergunta pelo Ser.

### 3.1 *Ser-aí como ser-no-mundo ou o “como” hermenêutico*

Conforme descrito no § 9 de *Ser e Tempo*, o ser-aí é o ente que a cada vez somos (eu, tu, etc.), ou seja, a particular existência finita e histórica, não um conceito genérico em que as diferenças específicas apareceriam na experiência sensível. Para esse ente “o ser ele mesmo é o que está a cada vez em jogo” (HEIDEGGER, 2012, p. 139). Existir e ser responsável pelo seu ser é o mesmo. No que existe o ser-aí tem-que-ser (*Zu-sein*), a ele não é facultado a escolha de não haver com seu ser, uma vez *sendo ele é*, e sendo ele “se comporta em relação ao seu ser como em realização de sua possibilidade mais própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade (*Möglichkeit*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

Por meio de toda e qualquer performatização (com relação a si mesmo, em relação aos outros e em relação aos entes) o ser-aí realiza sua essência em relação a si mesmo: como existência. E no que o ser-aí se “essencia” (como existência, e não categorialmente), o seu ser mesmo está em jogo, pois é por essa determinação ontológica negativa que o ser-aí pode conquistar seu *poder-ser* mais próprio, ou perder-se no *poder-ser* impróprio das orientações cotidianas. Assim, o desenvolvimento da analítica existenciária aponta para a compreensão do sentido formal da constituição da existência do ser-aí: “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 143).

As orientações cotidianas, ou a cotidianidade mediana – em que o ser-aí pode perder-se no *poder-ser* impróprio - não deve ser considerada pejorativamente, como algo a ser extirpado da existência e da analítica. Ao contrário, em realidade não pode. A impropriedade oferecida por essas orientações é, em suma, a maneira inicial em que o ser-aí - como ser-no-mundo, como ente lançado em um “aí” histórico – está aberto para seus possíveis modos de ser. Dessa

forma, a análise da cotidianidade é um caráter fenomênico positivo para a analítica existenciária, pois é a partir dele, a partir de um modo de ser impróprio, que o ser-aí é lançado em um mundo e se encontra inicialmente e na maioria das vezes. Portanto, não é apenas ‘um aspecto’ do ser-aí estar ou não na cotidianidade.

A analítica existenciária inicia, então, sua análise no modo de ser impróprio. E se dissemos há pouco que por meio de toda e qualquer performatização o ser-aí “essencia” a si mesmo como existência, essa orientação para qualquer performance não é ilimitada. Como as possibilidades de ser não são lançadas como disponíveis à escolha para um ato de vontade do ser-aí, mas são mobilizadas *na* e pela *existência* radicalmente histórica, o ser-aí pela abertura primária remetido ao mundo é marcado pelo caráter de poder-ser (*Seinkönnen*), mas em função de sua realização como possibilidade (*Möglichkeit*). De modo mais claro: o ser-aí “por não possuir nenhuma quididade, é a realidade da possibilidade *para* a possibilidade (...). Não podendo ser puro poder-ser, pois se assim o fosse o ser-aí já seria algo positivamente definido” (CABRAL, 2015, p. 79). Dessa forma, o ser-aí, que a cada vez deve conquistar o seu ser na radicalidade de sua finitude e historicidade, é o ente que pode pela sua constituição ontológica *mobilizar sentido*. E, por isso, mobilizar na concretude da vida fática o sentido de ser dos entes, os sentidos das relações aos outros e sentido de seu ser.

O desvelamento do ser exige sempre um ponto de partida ôntico. Mas, o ser-aí é privilegiado e ontologicamente ôntico, por causa de sua prévia compreensão de ser. Então o desvelamento do ser deverá ser tentado primordialmente a partir do ser-aí, mediante uma analítica existencial de suas estruturas. O sentido do ser (preocupação) dessas estruturas do ser-aí é a temporalidade. Assim a analítica das estruturas deverá ser referida no homem, na temporalidade (STEIN, 2001, p. 204).

A prévia compreensão de ser do ser-aí, sua negatividade quiditativa, seu caráter de poder-ser e sua constituição aberta lançada e remetida ao mundo, ao seu “aí”, é dada como acontecimento compreensivo. A compreensão, ou o entender (*Verstehen*) é uma das estruturas existenciárias desse ente ôntico-ontológico<sup>13</sup> e “ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*”

13 Ôntico pelo fato de ser ainda um ente, ontológico pelo fato de ser o ente que pode e sempre abre a compreensão de ser (Cf. HEIDEGGER, 2012, § 4-9).

(HEIDEGGER, 2012, p. 407). Esse existenciário fundamental não se refere a uma capacidade entre outras do ser-aí de apropriar-se de algo pelo entendimento intelectual, não é uma relação entre sujeito-objeto, mas a constituição fundamental do ser-aí como *ser-no-mundo* como relação intencional primária, e desse modo o horizonte compreensivo do ser-aí com seu ser : “O ser-aí possui uma relação compreensiva com o seu ser porque é somente por meio da compreensão que ele encontra o campo de jogo no interior do qual pode conquistar esse seu ser” (CASANOVA, 2006, p. 13). O “Da” ou “aí” do *Dasein* e sua estrutura fundamental ser-no-mundo podem ser esclarecidos em contraponto à concepção paradigmática da epistemologia moderna de Kant por exemplo. O entender (*Verstehen*), tal como Heidegger o apresenta, não se baseia na associação psicológica das representações, ou ainda, a abertura primária que conduz o ser-aí às suas possibilidades, em que seu ser está em jogo, não é algo como apercepção. No paradigma epistemológico da modernidade, em última instância, o entendimento é uma reconstrução *interna* dos elementos *externos* do mundo, reconstrução essa que depende das faculdades cognitivas do sujeito, capazes de unificar o agregado de experiências externas. O entendimento em Heidegger é a abertura primária, uma relação intencional estruturante: ser-aí é ser-no-mundo, portanto, o *Dasein* é sempre remetido ao “mundo”, projetado para “fora”, e esse “fora” é sempre abertura compreensiva ao mundo fático como horizonte hermenêutico de sentido.

Essa abertura compreensiva fundamental descerra o poder-ser do ser-aí como projeto. O fato de o ser-aí ser lançado em um “aí” histórico, ao seu poder-ser em um campo de jogo para seus possíveis modos de ser não conduz a um determinismo circunstancial em que o ser-aí está fadado a reproduzir maquinalmente e a atualizar incessantemente. Também “o projetar nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o *Dasein* organizaria o seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 413), mas originariamente “ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é” (HEIDEGGER, 2012, p. 413). A noção de projeto repousa na abertura compreensiva do ser-aí e na sua ligação radical com suas possibilidades. Logo no início do § 32 essa noção é explicitada:

O *Dasein* como entender projeta seu ser em possibilidades. Esse entendedor *ser para possibilidades* é ele mesmo um poder-ser, pelo efeito contrário que as possibilidades como abertas têm sobre o *Dasein*. O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento

do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo (...). A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender (HEIDEGGER, 2012, p. 421).

Dissemos anteriormente que as possibilidades de ser não são lançadas como disponíveis à escolha à espera de um ato de vontade do ser-aí (não estão suspensas como que dadas a cada ser-aí ao nascer como gôndolas de projetos de ser), mas são mobilizadas *na* e pela *existência*. E, ainda, que essa existência é sempre projetiva em um mundo histórico. Desse modo, o entender (*Verstehen*) acontece sempre como interpretação (*Auslegung*), a abertura ao mundo é um projeto de sentido do ser-aí que já interpreta, que já põe em visão o que entende. Mas o que isso quer dizer? Como Heidegger chega a esses existenciários?

Vimos no item anterior a partir da leitura do texto de 1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (GA62) ou Relatório-Natorp, que o *noûs* “oferece em geral uma perspectiva, dá algo, proporciona um ‘aqui’”, essa virtude própria do homem “se realiza como *ενέργεια*; como atividade (...); ou seja, o *νοῦς* abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de tratar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação” (HEIDEGGER, 2002, p. 66). O *noûs* compreendido na tradição como intelecto racional, é próprio do homem não pela determinação lógica (gênero e diferença específica), mas porque o ser-aí é o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Contudo, o *noûs* é um compreender que já interpreta os entes através das atividades práticas no horizonte aberto na vida fática, que acontece fundamentalmente pelo desdobramento da *phrónesis* enquanto circunspeção própria da solicitude que orienta as relações intencionais no trato prático com os entes.

Em *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve essa descrição das vivências práticas do ser-aí fático e, ainda, como o fenômeno do mundo se mostra através dos entes intramundanos, na medida em que a forma imediata dos entes se mostram é na lida prática que o *ser-aí* trava com eles em um mundo circundante, ou em um mundo-ambiente (*Umwelt*). É através da ocupação com os entes que o *Dasein* movimenta-se inicialmente na compreensão fática de mundo, assim o *ser-aí* visualiza os entes em sua serventia específica no quadro de um horizonte ocupacional. Esse horizonte possui certa anterioridade em relação ao próprio uso do instrumento ou utensílio (*Zeug*) particular, e isto fica claro

quando Heidegger, no § 15, põe em relevo o modo de ser dos utensílios na delimitação prévia do que seja sua instrumentalidade: “Em termos rigorosos, um instrumento nunca “é” isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência “algo para...” (HEIDEGGER, 2012, p. 211). Na essência do instrumento está sempre a referência de algo para algo. O ser do utensílio e seu significado que aparece no instante do trato, portanto já *interpretado a partir do uso*, nascem da totalidade utensiliar (*Zeugganzheit*) que o atravessa. Mas esta totalidade utensiliar se assenta num contexto ainda mais complexo. Se o utensílio é confeccionado de acordo com a sua finalidade específica como “algo para...”, seu uso o liga a outros utensílios, por exemplo, a cadeira que uso *para* sentar remete-se à mesa que uso *para* apoiar o livro. Assim como a mesa remete-se não só à sua finalidade, mas também aos materiais através dos quais ela foi produzida: madeira, cola etc. E ainda, remete-se ao produtor da mesa, ou seja, aos outros entes no modo de ser do ser-aí.

Porém, essa descrição do instrumento em um mundo-ambiente (*Umwelt*) ainda é insuficiente para a indicação do que pode vir a ser a característica de todo ente em geral. Assim, conforme o § 17, Heidegger aponta que a estrutura do sinal (*Zeichen*) “fornece um fio condutor ontológico para uma ‘caracterização’ de todo ente em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 233). O sinal, enquanto utensílio, tem em sua serventia específica o mostrar, e, ao mostrar, fornece o fenômeno da referência, não somente de *sua* referência, mas de todo e qualquer ente, uma vez que a relação entre sinal e referência explicita o fundamento do “para quê” (*Wozu*) da *serventia* dos utensílios em geral, ou sua finalidade, na estrutura referencial do “ser para...”, “algo para...” (*Um-zu*). O sinal, enquanto instrumento, nos mostra o mundo circundante e põe em relevo o caráter da referência, que não deve ser confundida com o próprio sinal, pois não é determinação ôntica de um ou outro manual específico, mas a *estrutura ontológica do manual e fundamento constitutivo da mundidade como rede referencial na qual o Dasein já se encontra inserido na abertura ao mundo*. Portanto, ao estar sempre “referido a algo” em um mundo circundante, o utensílio revela em seu ser a estrutura da referência, identificando a complexa rede de remissões referenciais, e através dela identificando a totalidade conjuntural, ou conjunção (*Bewandtnis*).

O termo conjuntura tem como correlato na língua alemã a palavra *Bewandtnis*, que designa primariamente a propriedade ou a constituição de uma coisa, e, em um segundo momento, a circunstância em que algo se mostra essencialmente *como* algo. Neste segundo caso, o termo

se mostra em sintonia com a expressão *Bewendenlassen*: como o deixar (*lassen*) algo se conformar (*bewenden*) a uma certa estrutura e se mostrar como o que é em meio a essa conformidade (CASANOVA, 2006, p. 37).

A noção de conjuntura no § 18 revela que a totalidade conjuntural é anterior a qualquer determinação particular dos entes intramundanos - uma vez que é a conjuntura mesma que determinará os usos possíveis, a partir da conformidade dos entes nela inseridos - revela que o utensílio em si mesmo não possui qualquer determinação essencial, mas a recebe a partir do campo de uso, da conjuntura na qual está inserido, em função de um ente que, ao final da remissão, não mais remontará a um “para quê”, mas ao *ser-aí* cujo “em vista de” mobiliza e, em última instância, determina as conformações dos entes intramundanos. Isso revela que o que está em jogo não é *o que é algo*, mas antes *em virtude de* que se faz algo. O *ser-aí* pode agir, relacionar-se com os outros e consigo mesmo, pois sabe comportar-se no campo fenomênico aberto que arrasta consigo sua possibilidade de ser. De outra forma, toda e qualquer performatização do *ser-aí* em relação aos entes remete-se em última medida àquele que pode voltar-se aos entes e mobilizá-los, ou seja, ao *ser-aí* mesmo e em vista das possibilidades de seu ser.

O que a conjuntura indica previamente é “a articulação originária com certas possibilidades essenciais do *ser-aí* que permitem ao *ser-aí* projetar efetivamente o campo de sua realização como poder-ser” (CASANOVA, 2006, p. 36). Essa realização do poder-ser do *ser-aí* mobiliza a conformação dos entes em função do *sentido existencial* do *ser-aí*, pois uma atividade qualquer não é feita por ela mesma, mas só tem sentido na intenção de um ente que está aberto à apreensão do ser dos entes em geral. Desse modo, a primária abertura compreensiva do *ser-aí* ao mundo é um *projeto de sentido* que já interpreta e ao fazê-lo realiza a cada vez, a cada ato de sua existência, a cada performatização, a possibilidade de seu ser, pondo em liberdade os entes no interior do mundo e as relações com os outros no projeto lançado (fático) na e pela sua existência. E isso porque:

Quando o ente do-interior-do-mundo é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando veio ao entendimento, dizemos que ele tem *sentido*. Mas tomado rigorosamente, o que é entendido não é o sentido, mas o ente, ou o ser. Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém (...). *Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo*

*conceito prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo.* Na medida em que entender e interpretação constituem a constituição existenciária do ‘aí’, o sentido deve ser concebido como arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente ao entender. O sentido é um existenciário do *Dasein*, não uma propriedade presa ao ente, que reside ‘atrás’ dele ou flutua em algum lugar como em um ‘reino intermediário’. Só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ (...). E, quando perguntamos pelo sentido de ser, a investigação não se torna então profunda e não excogita nada que esteja atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele está na entendibilidade do *Dasein*. O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como ‘fundo’ que sustenta o ente, porque o ‘fundamento’ só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta-de-sentido (HEIDEGGER, 2012, pp. 429-431).

Esse longo trecho, além de explicitar o que dissemos anteriormente acerca da mobilização dos entes em seu ser em função dos focos existenciais do *ser-aí* (*que* somente vem ao encontro como entes que são a partir da intenção de um ente que está aberto à compreensão do ser dos entes em geral), revela também algo importante acerca do fundamento histórico dessa abertura. O sentido de ser não é algo a ser alcançado teoricamente, pois não é algo estável e fundante da realidade que responde ao esquema causa-efeito, ele é essencialmente histórico e é trazido pela experiência fundamental, situacional e histórica da existência mesma do ser-aí. Não se pode ter “ser” sem a compreensão do sentido de ser, vinculando, portanto, “ser” ao ser-aí, ente a quem é possível a compreensão de ser. Contudo, o *Dasein* é um ente, certamente diferente dos outros entes no interior do mundo, e esse “abismo da falta de sentido” que nos fala o autor remete à totalidade do fenômeno do ser-aí como cuidado ou preocupação (*Sorge*) que acontece em função do sentido da temporalidade (*Zeitlichkeit*).

A totalidade originária do todo-estrutural do ser-aí, ou em outras palavras, a assinalada constituição propriamente fenomenológica do ser-aí como preocupação (*Sorge*) remete ao sentido ontológico desse fenômeno. Apresentamos mais uma vez o que Heidegger quer dizer com sentido: “Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém” (2012, p. 429). Se o ser-aí pode ser indicado em sua totalidade fenomênica (ainda que radicalmente diverso dos en-

tes do interior do mundo), é necessário como expresso no § 65 perguntar: “Que possibilita o ser do *Dasein*, e assim, sua existência factual (*faktische*)?”

O sentido de ser do *Dasein* como *Sorge*, a compreensão de sua nulidade essencial a partir do fenômeno unitário de seu ser, aponta para aquilo que pode sustentá-lo: “*A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria*” (HEIDEGGER, 2012, p. 889).

Na continuação do § 65 o autor descreve como a preocupação reside na temporalidade (*Zeitlichkeit*): “O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta-se em si o ser-do-sido. O ser junto-a... só é possibilitado no presencizar” (HEIDEGGER, 2012, p. 891). Futuro (poder-ser), passado (ser-do-sido) e presente (presencizar) não são determinações temporais como as que tomamos diariamente, mas o caráter essencial da existencialidade: o ser-aí em seu caráter de poder-ser é sempre adiantado (*futuro*) em relação a si, mas projeta sentido remetido ao mundo, pois mobiliza as possibilidades na facticidade dadas pelo *passado* (a partir da abertura compreensiva da própria tradição histórica a cada vez presente na qual nos orientamos inicialmente em nossos comportamentos), e ao fazê-lo já encontra-se em meio aos entes atualizando no *presente* esse passado em seus comportamentos e projetos. E como adverte o autor:

Os momentos da preocupação não se amontoam, como a temporalidade ela mesma não vai também ‘com o tempo’ se compondo de futuro, ser-do-sido e presente. A temporalidade não ‘é’ em geral nenhum *ente*. Ela não é, mas se *temporaliza* (HEIDEGGER, 2012, p. 893).

Ou seja, a temporalidade acontece na existência do ser-aí, na unidade do fenômeno que se mostrou como preocupação ou cuidado (*Sorge*). E ainda, acontece já no que o ser-aí entende (*Verstehen*), como o *sentido ontológico* desse acontecimento mesmo da compreensão. Por isso dizemos que a constituição aberta e remetida ao mundo (ao seu “aí”) do ser-aí é dada como *acontecimento* compreensivo, pois em seu sentido ontológico é a temporalidade (*Zeitlichkeit*) que se temporaliza<sup>14</sup>.

14 Há uma questão não respondida em *Ser e Tempo*: a temporalidade (*Zeitlichkeit*) estaria afinal assentada no tempo histórico da abertura? Questão expressa na última linha de *Ser e tempo*: “O tempo (*Zeit*) ele mesmo se manifesta como horizonte de *ser*?” (HEIDEGGER, 2012, p. 1179). Essa questão aponta para o limite da obra de 1927 na medida em que o sentido de ser remetido e em função de um ente específico, mesmo que privilegiado, apresenta seus limites. Não aprofundaremos nessa questão. Nesse sentido conferir inicialmente HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 – Parte II (pp. 331-478).



### 3.2 Mundo e Significatividade (*Bedeutsamkeit*)

No tópico anterior apresentamos a constituição aberta do ser-aí lançada e remetida ao mundo, ao seu “aí”. Mas o que constitui algo assim como mundo? O que afinal quer dizer “mundo” (*Welt*)?

Descrevemos o que o autor chama de “totalidade conjuntural”, ela se mostra anterior a qualquer determinação particular dos entes intramundanos, revelando que o utensílio, e em última medida todo e qualquer ente no interior do mundo, em si mesmo não possui qualquer determinação essencial, mas a recebe a partir do campo de uso, da conjuntura na qual está inserido. Como a partir daí se chega então a noção de algo como “mundo”? A conjuntura, como conformação de todo e qualquer ente, é dada em função do que Heidegger chama de significatividade (*Bedeutsamkeit*):

Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nestas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o aprendemos como *significar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* ‘significa’ a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. [...] O todo relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 261).

Essa passagem traz o elemento crucial à nossa investigação: a *significatividade* como a condição mesma, ou melhor, a própria “inteligibilidade” do mundo, não como uma série de elementos teóricos, mas como âmbito da interpretação *anterior a qualquer definição do ente*. A totalidade conjuntural que conforma os entes intramundanos *determina-os significativamente* em seu “*como*”, ou seja, os faz ver e aparecer *como ente*, como *algo* no interior da *abertura de sentido* do próprio mundo. Isto quer dizer que a conjuntura deixa ver o ente em seu “ser ente”, como algo que ‘é’ a partir de um horizonte “de tal maneira que ele se torna primeiramente acessível *como* ente do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 255).

A significatividade (*Bedeutsamkeit*) não é o mesmo que os significados (*Bedeutungen*) dos entes, mas sua condição de possibilidade. Quando um ente se

mostra *na e pela* ocupação (*Besorgen*) vem à conjunção no momento mesmo do trato manual e, assim, ele é posto em liberdade em seu ser como utilizável (*Zuhandenes*) e não é - como compreendeu a tradição assentada na noção sujeito-objeto – uma ‘res’, uma coisa, um “material disponível no mundo”. Ou seja, ele não se mostra primariamente como um subsistente (*Vorhandener*), já que “familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica das relações do mundo que constituem o mundo como mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 259).

Para Heidegger (ao menos em *Ser e Tempo*), os entes no interior do mundo não conforme ao modo de ser do *Dasein* se dão de dois modos, ou como duas categorias: como *Zuhanden* (à mão) que se mostra de modo originário no trato prático; e como *Vorhanden* (ente simplesmente dado, ou subsistente) que aparece de modo derivado à mostraçãõ prática. Trazendo à tona a *gênese prática do significado*, Vigo (2012) chama a atenção acerca do tratamento pouco extensivo às categorias que Heidegger oferece em 1927:

Heidegger oferece tão somente um tratamento muito fragmentário desses aspectos, que já foi explicado pelo fato, expressamente declarado, do caráter preparatório em SZ. Ela não contém, mesmo remotamente, a totalidade do que deveria conter um modelo ontológico de aspiração integral, que abarca as diferentes ontologias regionais e apresentar o repertório das categorias mais relevantes para cada uma delas, mostrando, além disso, as correspondentes relações de dependência, etc. (VIGO, 2012, p. 113).

O caráter preparatório e ainda formal de *Ser e Tempo*, que apenas estabelece a diferença categorial entre *Zuhanden* e *Vorhanden*, parece querer marcar uma diferença mais fundamental, ainda vinculada às preleções da década de 1920 e o tratamento dado por elas acerca da derivação do teórico a uma instância primária mais originária, e que em *Ser e Tempo* ganha contorno definitivo com “a diferença entre o conhecimento matemático e o conhecimento filosófico; ou ainda, entre uma concepção de *lógos* provinda da lógica e uma outra que advém do conceito de *alétheia*” (STEFANI, 2009, número da página).

Dessa forma qualquer ente tomado de forma teórica, ou mesmo com um *significado determinado*, é um modo de acesso ou um visar o ente de modo derivado pelo ser-aí. Em outras palavras, como a significatividade (*Bedeutsa-*

*mkeit*) não é o mesmo que significado (*Bedeutung*), mas sua condição de possibilidade, qualquer teoria ou modo de tratamento teórico de um ente que o visa como “disponível” (*Vorhanden*) é tributária da sedimentação de um mundo, da sedimentação de uma totalidade conjuntural que vem ao encontro do ser-aí originariamente na ocupação com um utilizável (*Zuhandenes*). Assim, “o mundo fático onde se desdobra a existência do ser-aí é constituída pela solidificação dos significados dos entes intramundanos e pela sedimentação dos sentidos em virtude dos quais o ser-aí desdobra o poder-ser que ele é” (CABRAL, 2015, p. 94). O ser-aí como projeto jogado mobiliza sentidos e atualiza essas significações calcificadas de um mundo histórico. Algo como um conceito, uma definição ou um significado do ente é possível por essa abertura de sentido interpretativa prévia e sedimentada, articulada pela significatividade e dada de maneira pré-lingüística:

Mas a *significatividade* ela mesma, com o que o Dasein já está a cada vez familiarizado, traz consigo a *condição ontológica da possibilidade* de que o Dasein-que-entende possa abrir, como interpretante, algo assim como ‘*significações*’, as quais *fundam novamente o ser possível da palavra e da língua* (HEIDEGGER, 2012, p. 261, grifo nosso).

O *lógos* do fenômeno para Heidegger é *lógos apofântico* (λόγος αποφατικός): o mostrar do fenômeno a respeito de seu ser, e o ser ente é *algo que se mostra como algo* de maneira indiferenciada, não determinada. E ainda, esse mostrar do existente é um mostrar sempre em meio às relações dos existentes, sempre em meio a um campo *interpretativo*. Ou seja, agora podemos dizer: é o mostrar o ente como ente (*algo como algo*) no interior do mundo. Na abertura que entende (*Verstehen*) remetida ao mundo, originariamente na lida prática, *algo* vem ao encontro e na medida que se mostra, já se mostra interpretado (*Auslegung*) *como algo* do interior do mundo. Mundo compreendido em seu aspecto ontológico, não como ente, espaço ou soma de coisas (*res*) disponíveis à nossa apreensão. Mas abertura compreensiva-interpretativa do ser-aí estruturalmente articulada em sua totalidade - enquanto “mundo” - pela *significatividade*.

Aqui podemos, finalmente, destacar a discussão com a concepção diltheyniana - tendo em vista o esclarecimento da noção de “significatividade”. Vimos que a categoria do significado como apresentada por Dilthey possui um aspecto decisivo: a relação entre vivência e compreensão é o ponto crucial para a elabo-

ração da hermenêutica, pois traz em si a *categoria do significado como o nexo da vivência com a realidade concreta*, sem se apoiar em qualquer elemento transcendente à própria experiência vivida. Contudo, como observa Heidegger no § 43 de *Ser e Tempo*, o vínculo de Dilthey à teoria do conhecimento da época, compreendendo a vivência como vivência de consciência ou “a relação-de-ser da consciência com o real ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 583), faz com que a “vida” seja apresentada de modo indiferenciado sem a compreensão de sua sustentação ontológica, já que a vivência particular da consciência, como vida conexas e estruturante, é a categoria epistemológica fundamental para seu projeto hermenêutico. Mas Heidegger reconhece: “Dilthey, não só acentua que a realidade nunca é dada de modo primário no pensamento e na apreensão, mas indica, sobretudo, que o conhecer ele mesmo não consiste em julgar e que saber é uma ‘relação de ser’” (HEIDEGGER, 2012, p. 583). De modo mais claro, mesmo que para Dilthey o mundo não apareça como um conjunto de coisas prontas à apreensão da razão humana e, ainda, as coisas enquanto *res* não sejam tomadas como a realidade (*Realität*), o pressuposto da vivência a partir da consciência obscurece o fundamento ontológico de algo como “vida”, obliterando ao autor a relação primária entre ser-aí como ser-no-mundo em sua radicalidade ontológica como relação fundante de toda e qualquer compreensão de ser. Talvez por esse motivo, como observa DASTUR (2007):

No trabalho publicado em 1927, Heidegger não usa frequentemente o termo hermenêutica, que aparece apenas três ou quatro vezes (...) - no parágrafo 7 da introdução, quando é para definir a fenomenologia, no parágrafo 33, que trata da enunciação, e no parágrafo 45, que define o início da segunda parte da tarefa de uma interpretação do *Dasein* - enquanto o termo *Auslegung* que significa tanto interpretação e explicação é muito mais frequentemente utilizado (DASTUR, 2007, p. 74).

E quando Heidegger retoma o termo “hermenêutica” no § 33 ele ressalta o caráter existencial de tal interpretação:

A enunciação não pode negar sua origem ontológica a partir da interpretação que-entende. O “como” originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor (*ἐρμηνεία*) nós o chamamos “como” *hermenêutico*-

-existenciário, para diferenciá-lo do “como” *apofântico* da enunciação (*Aussage*) (HEIDEGGER, 2012, p. 447).

A diferença consiste no fato que a originariedade da mostração dos entes em seu ser no trato prático (*Zuhanden*) a partir da conjunção (*Bewandtnis*) - pela significatividade (*Bedeutsamkeit*) que a articula -, revela que a investigação hermenêutica não é, para Heidegger, apenas o modo de alcançar as expressões das vivências que se apreendidas em sua objetividade podem alçar o patamar científico de crítica da construção do mundo histórico. Mas, de modo mais radical, a investigação hermenêutica é a maneira pela qual pode-se compreender o sentido de algo como “vida” e, ainda, a imbricação entre ser-aí e mundo, relação que possibilita a investigação acerca do sentido de ser.

Recebido em: 20.08.2017 | Aprovado em: 29.01.2018

## Referência Bibliográfica

AMARAL, M. N. P. “Dilthey – conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2): 51-73, 2004.

BECKENKAMP, J. “Kant e a hermenêutica moderna”. In: *Kriterion*, vol.51, no.121, Belo Horizonte, Junho de 2010.

CABRAL, A. M. *Nihilismo e Hierofonia: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015.

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Eternidade frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nada a Caminho*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DASTUR, F. *Heidegger: la question du logos*. Paris:

Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, H. G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica: Informe Natorp (GA62)*. Ed. e Trad. Jesús A. Escudero – tradução realizada a partir da edição alemã elaborada por Hans Lessing e publicada em 1989, na revista *Dilthey-Jahrbuch*. Madrid: Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ontologia - Hermenêutica da facticidade* (GA63). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Prolegomenos para uma Historia Del Concepto de Tiempo* (GA20). Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo* (GA2). Tradução e organização: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, B. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

REIS, J. C. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina, Eduel, 2003.

\_\_\_\_\_. “A ‘crítica histórica da razão’: Dilthey versus Kant”. In: *Textos de história*, UNB, vol.10, nº1/2, v. 10 (2002).

STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*. Editora: Duas Cidades, São Paulo, SP: 1971.

STEFANI, J. “O logos em Heidegger: lógica, verdade e metafísica”. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 14, n. 1, p. 47-61, jan./maio 2009.

VICO, A. G. “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de Sein und Zeit”. In: *Studia Heideggeriana*. Volume II: Lógos—Lógica—Lenguaje. Buenos Aires: Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2012.

ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2015.