A FENOMENOLOGIA DO AGIR EM *SEIN UND ZEIT* *

Zeljko Loparić

A Bia, David, Elza, Guto, Lúcia e Maria Inês, analistas do meu Heidegger esquecido.

1. *Do problema transcendental ao problema do agir*

Sein und Zeit contém longas análises do atuar sobre as coisas do mundo real. No jargão de Heidegger, o livro oferece uma descrição dos modos de estar-junto (*Sein bei*) do ente intramundano estando-aí (*daseiend*) no mundo. Essa maneira de falar serve por si só como aviso suficientemente claro de que não se trata de uma teoria convencional do agir, que fizesse parte de uma psicologia geral, mas de um estudo que combina questões relativas à praxis humana com questões que pertencem à ontologia geral. Para assegurar uma orientação promissora deste exame da análise heideggeriana do agir, precisamos, portanto, elucidar a conexão que Heidegger

* Este artigo foi redigido em duas semanas de esforço febril. Embora ligeiramente retocado, guarda as características originais de uma erupção. O projeto de escrever algo parecido já era muito antigo e permanece, sob vários aspectos, até hoje, uma intenção não realizada, com respeito à qual o presente texto representa apenas um fragmento. Agradeço a Balthazar Barbosa Filho, Benedito Nunes e Ernildo Stein algumas sugestões e observações altamente estimulantes.

estabelece entre esses dois conjuntos de questões. Em vista disso, farei um excurso sobre o tratamento dado por Husserl ao problema transcendental no seu artigo sobre a fenomenologia, escrito em 1927 para a *Enciclopédia Britânica*, e sobre as críticas que Heidegger fez a respeito.

Husserl apresenta aos britânicos a sua filosofia em primeiro lugar como uma fenomenologia transcendental. Trata-se, diz ele, de um método descritivo e de uma ciência a priori destinados a servir de instrumentos para a elaboração de uma filosofia rigorosamente científica e para o estabelecimento de fundamentos de todas as outras ciências. Em segundo lugar, a filosofia husserliana é uma psicologia fenomenológica que contém os fundamentos da psicologia empírica e que serve, ao mesmo tempo, de propedêutica para a fenomenologia transcendental (*Husserliana* IX, pp. 277-8).

O problema central da *psicologia* fenomenológica é o problema da constituição dos objetos intramundanos percebidos. Com efeito, a percepção de objetos intramundanos não é uma posse meramente passiva, mas uma complexa operação de síntese de dados sensíveis. Essa observação sugere uma dupla tarefa. Em primeiro lugar, uma análise de produtos da operação de percepção e, em segundo lugar, uma análise do próprio processo de síntese de percepção. Após exame, os resultados das sínteses perceptivas se apresentam como aparências ou aparições (*Erscheinungen*) na nossa consciência de entidades que valem como unidades objetivas e como objetivamente existentes. As sínteses, por sua vez, se mostram como complexos de vivências intencionais que obedecem às leis a priori de composição e de desenvolvimento.

Os métodos previstos por Husserl para resolver o problema da constituição são a redução fenomenológica e a redução eidética. O primeiro método consiste em usar a intuição interna para fixar os atos de percepção tomados em toda a sua riqueza fenomenal, pondo fora de jogo apenas qualquer tomada de posição relativamente à existência objetiva das entidades percebidas, sem que deixem de *aparecer* como objetivamente existentes. (A redução fenomenológica não elimina a distinção entre os objetos da percepção e, por exemplo, os da imaginação.) Todavia, as operações de sínteses de percepção são preservadas como existentes. O método eidético, por outro lado, consiste em excluir todos elementos acidentais, fatuais, tanto das aparências (aparições) reduzidas, como das vivências não reduzidas, e considerar apenas os elementos invariantes. Vivências e aparências concretas são tratadas então apenas como alguns entre muitos exemplos possíveis das formas essenciais que instanciam. Outros exemplos podem ser dados, seja pelas novas percepções, seja pela mera fantasia. As formas eidéticas que caracterizam os exemplos não são obtidas

por indução ou por construção teórica, mas são intuídas de maneira pura no fim do processo de busca dos invariantes.

As formas eidéticas das vivências e das aparências constituem dois domínios de entidades intuitivas, a priori e necessárias. A teoria dessas entidades é o fundamento necessário da psicologia empírica e das disciplinas puramente racionais da ciência da natureza que, por sua vez, são fundamentos das disciplinas empíricas nesse mesmo domínio (*Husserliana* IX, pp. 244 e 284).

O problema principal da *fenomenologia* transcendental é o tradicional problema transcendental. Constatamos que os objetos e os nossos atos intencionais se apresentam como objetivamente existentes e possuindo tais ou quais propriedades (essenciais ou não). Ao mesmo tempo, está claro que a existência objetiva e as propriedades dos objetos e das vivências valem para nós apenas em virtude de nossa percepção ou intuição interna. Como tal coisa é possível? Quais componentes das nossas percepções ou intuições internas são o fundamento do fato de objetos percebidos e vivências internamente experimentadas aparecerem como existindo *em si* com *suas* propriedades? Esse é o problema transcendental. Notemos logo que se trata de um problema extremamente amplo. Ele inclui a questão da justificação dos juízos de existência e a questão da prova de propriedades essenciais em todos os domínios puros e empíricos, bem como o problema humeano de justificar racionalmente as associações empíricas e os procedimentos indutivos em geral (*Husserliana* IX, pp. 286 e 297). Além disso, Husserl impõe uma fortíssima condição sobre a solução aceitável do problema: ela deverá ser geral e única; ela deverá consistir em um único sistema da razão pura que, além disso permita que todos os subproblemas do problema transcendental sejam corretamente formulados e resolvidos (*Husserliana* IX, pp. 291 e 299). Essa é a condição que Becker chamou de princípio do idealismo transcendental: "Pelo princípio do idealismo transcendental", escreve ele, "uma questão não decidível em princípio (pela sua natureza) não tem sentido nenhum. A ela não corresponde nenhum estado de coisas que possa fornecer uma resposta. Pois, estados de coisas em princípio inacessíveis para a consciência simplesmente não existem" (Becker 1923, p. 412)[1].

Para Husserl, a única via de resolução do problema transcendental é a redução transcendental. Esse método consiste em, por uma decisão

1 É interessante notar que esse princípio aparece explicitamente já em Kant como tese de que para toda questão da razão pura é possível achar, por meios que a própria razão tem a seu dispor, uma resposta dogmática, i.e. afirmativa ou negativa, ou provar conclusivamente que tal resposta é impossível. Os positivistas, como Mach e Carnap, aceitavam um princípio semelhante que diz, em substância, que toda questão ou é dogmaticamente respondível ou é sem sentido.

voluntária (*Willensentschluss, Husserliana* IX, p. 293) deixarmos de viver na forma cotidiana da vida e passarmos a viver apenas nas funções (*Leistungen*) latentes, ocultas, do nosso eu transcendental, pondo fora de jogo os nossos atos psíquicos "reais à maneira das coisas mundanas" (*weltlich real, Husserliana* IX, p. 275). Assim, a redução transcendental leva a uma purificação da vida da consciência de todo o sentido mundano e especificamente humano (*ibid.*).. O meu eu transcendental não habita mais o mundo natural da minha atitude natural, nem coexiste com qualquer coisa intramundana. Ele habita os domínios do ser absoluto, intuitivo e inquestionável, onde estão as chaves que desvendam todos os segredos ontológicos do mundo da atitude natural (*Husserliana* IX, p. 291). Desse solo deverão brotar todas as aparições objetivamente válidas. Pousando nele, o meu eu transcendental poderá constituir, por atos intencionais devidamente estruturados e apoiado na intuição eidética, todas as entidades comumente valendo como existentes e todas suas propriedades objetivas, obedecendo a critérios de validade intersubjetivamente obrigatórios. Em suma, o meu eu transcendental poderá resolver em princípio todos os problemas de existência e de essência que têm sentido. Não pode haver engano, pela via da redução transcendental, entramos bem fundo no nevoeiro do idealismo absoluto.

Está claro agora em que sentido a psicologia fenomenológica é uma propedêutica para a fenomenologia transcendental. A redução fenomenológica perfaz a primeira parte do caminho a percorrer na ascensão redutiva para o ser absoluto. É também patente que os dois métodos de redução são impregnados de teorias. Ambos pressupõem que o primeiro acesso às coisas intramundanas são os atos de percepção ou, mais genericamente, de representação, que esses atos têm características de vivências transcendentais intencionais, e que o posicionamento da existência do homem e o posicionamento da existência dos objetos da atitude natural são conceitualmente independentes. O método da redução transcendental pressupõe, além disso, que a realidade mundana do homem, no essencial, a realidade dos atos de percepção, é constituída por atos do eu transcendental – eles mesmos realidades extramundanas – cujo exercício independe conceitualmente da execução de atos psíquicos.

A idéia do idealismo transcendental foi a letra promissória que levou Husserl à falência filosófica. Nem mesmo no restrito domínio das entidades matemáticas pode ele resgatá-la. Weyl, que durante anos ostentava a pretensão de reconstruir a análise matemática tradicional no solo firme da intuição pura, acabou reconhecendo, em torno de 1925, que para reconstruir a análise era inevitável recorrer a construções simbólicas sem nenhum conteúdo intuitivo. Weyl rendeu-se à evidência de

que a necessidade do formalismo decretava a derrota do intuicionismo de Husserl no campo das ciências matemático-físicas (Weyl 1928, p. 88).

Foi Heidegger, no entanto, quem atacou o idealismo de Husserl em toda a sua extensão. E quanto ao problema transcendental, ele abandona tanto os métodos de redução e as teorias mencionadas acima que os apóiam, como o método de redução eidética. Nisso também ele é um *kantiano*. Em Kant, de fato, não há essências a serem intuídas. Ou melhor, só há conhecimento da essência daqueles entes e propriedades que podem ser constituídos na intuição pura ou empírica por meios sintéticos. Alguns elementos do seu novo ponto de partida encontram-se nas suas anotações sobre as diferentes versões do artigo para a *Enciclopédia Britânica* e na sua correspondência com Husserl a respeito desse artigo, publicados no volume IX da *Husserliana*. Esse material fornece uma excelente via de acesso ao *Sein und Zeit*.

A principal crítica concerne à tese de que a constituição do mundo da atitude natural se perfaz pelas funções de um eu transcendental extramundano. Heidegger escreveu a Husserl em 22 de outubro de 1927: "A constituição transcendental é uma possibilidade central da existência do si mesmo fatual. Esse, o homem concreto como tal – enquanto ente, nunca é um fato 'mundano real' (*weltlich real*), porque o homem nunca é simplesmente presente (*vorhanden*), mas existe. E o 'espantoso' nisso reside no fato de que a constituição da existência do estar-aí possibilita a constituição transcendental de todos os entes positivos" (*Husserliana* IX, pp. 601-602). A questão: qual o modo de ser do ente no qual se constitui o "mundo real" é justamente o problema central do *Sein und Zeit* (*ibid*, pp. 601). Como se vê, Heidegger compartilha da conhecida crítica husserliana à solução psicologista do problema transcendental, tentada várias vezes desde Locke, que assenta a constituição do mundo objetivo sobre a mente humana concebida como um ser intramundano à maneira das coisas físicas. Mas Heidegger se recusa a seguir Husserl no seu uso da mente pura (*reine Seele*). Segundo Heidegger, a mente pura é um conceito legítimo, constituído no cartesianismo a partir de considerações metodológicas e epistemológicas em torno dos fundamentos das ciências físico-matemáticas. Mas esse conceito não pode ser usado numa solução do problema transcendental. Ele não é adequado para a descrição dos modos de ser do ente que perfaz a constituição do real. Sem ser uma coisa física, o sujeito da constituição do mundo é, não obstante, um ser humano concreto, que tem um corpo, que vive no espaço e tempo públicos e atua no meio de coisas e na companhia dos outros homens. Em resumo, o ente que constitui o mundo, enquanto perfaz a constituição, sempre está aí no mundo. Descrever esse constituir e esse estar-aí coetâneos são os problemas principais do *Sein und Zeit*. Trata-se,

é claro, de subquestões da famosa e, em geral, tão mal entendida questão heideggeriana do sentido do ser. Essa questão é simplesmente a questão de saber o que é mesmo que se quer dizer quando em diferentes contextos se afirma que algo é ou não é isso ou aquilo em si. Portanto, no essencial, a questão transcendental colocada, todavia, em contextos particulares, é dirigida para um ente concebido de maneira radicalmente nova. Mudando os meios de solução do problema transcendental, Heidegger de fato mudou todo o problema. Mas a sua modificação não parou por aí. Duas outras inovações, também fundamentais, devem ser mencionadas logo. Em primeiro lugar, a via de acesso aos entes intramundanos não será mais a representação, mas o agir humano numa das suas formas mais primitivas: o manuseio das coisas. A propriedade básica do agir é que ele não pode ser dito realizado sem a presença das coisas a que se aplica. O constituinte do mundo heideggeriano sempre coexiste com os reais constituídos no seu modo de ser. E, em segundo lugar, a solução não será uma ontologia universal concebida como um sistema de proposições em que todos os problemas que têm sentido podem ser formulados e dogmaticamente resolvidos, mas uma estrutura fixa e imposta que gera ontologias. Essa estrutura será caracterizada como uma organização de operações ou modos de ser do homem que possibilita o surgimento de diferentes espaços de encontro com as coisas e, assim, de diferentes soluções gerais do problema transcendental. Trata-se, como teremos a oportunidade de precisar mais ainda, de uma réplica radicalizada e liberalizada da teoria kantiana da experiência possível.

Essas observações orientarão o nosso procedimento no restante deste artigo. Começaremos pelo exame das análises heideggerianas da estrutura a priori, fixa e imposta, do estar-junto como via primeira de acesso ao ente real (§§ 2, 3 e 4). Em segundo lugar, discutiremos a sua posição quanto à criação dos contextos em que estamos junto do ente real e as diferenças que os separam. Os dois assuntos são altamente controvertidos. Por isso mesmo, sinto-me mais à vontade para tentar algo por conta própria.

2. *O estar-junto e seus contextos*

O ser humano é essencialmente uma estrutura ou organização de modos de ser. Uma parte dessa organização e dos modos de ser é fixa e a outra gerada, seja pelos processos de transmissão da herança coletiva, seja pelos processos criativos. Os modos de ser do homem (*Seinsweisen*) são também chamados de modos de comportar-se (*Verhaltungsweisen*)

e de ações ou operações (*Handlungen*). É isso que diz, em substância, a famosa frase: "A 'essência' do estar-aí reside na sua existência" (42). (Salvo aviso em contrário, os numerais remetem ao *Sein und Zeit* na edição citada na bibliografia.) A frase que no texto se segue a essa torna a nossa interpretação suficientemente clara: "Os caracteres que podem ser destacados nesse ente não são, portanto, 'propriedades' presentes num ente à vista (*Vorhanden*) apresentando tais ou quais aspectos, mas sempre seus possíveis modos de ser e apenas isso. Todo ser assim ou assado desse ente é, em primeiro lugar, ser" (*ibid.*). Note-se, também, que na página 79 Heidegger explicitamente identifica o ser para um ente (no caso um sinal) como um comportar-se (*Verhalten*) para com esse ente (Cf. 133 e *Husserliana* IX, 275n).

Todo modo de ser do homem, toda sua operação, é um estar-aí no mundo. A principal tarefa de Heidegger no *Sein und Zeit* vai ser justamente a de especificar a tipologia e a organização básica desses modos de ser. Ao tentar fazer isso, Heidegger toma como fio condutor um tipo desses modos, o estar-junto do ente intramundano (*Sein bei dem innerweltlich Seienden*). O modo exemplar desse tipo, e que Heidegger submeterá a análises detalhadas, é o manusear, a forma mais primitiva do trabalho artesanal (56, 71, 120, 352 *et passim*). É claro que o estar-junto das coisas compreende muitas outras modalidades que igualmente devem entrar em conta numa teoria geral do estar-aí. Além das manipulações primárias e trabalho artesanal, Heidegger considerará explicitamente também a interação social e a pesquisa empírica e teórica.

De modo geral, um estar-junto é um ter-que-fazer com entes intramundanos diferentes do homem. Numa linguagem mais tradicional, o comportamento do estar-junto a que somos fadados pela própria organização dos nossos modos de ser, é um operar sobre entes que não são pessoas. Em muitos casos poderemos falar do atuar sobre as coisas. A característica essencial desse modo de ser é a sua relação íntima com o seu objeto. O estar-junto não pode perfazer-se sem a presença do ente intramundano. O estar-junto e o encontrado se co-pertencem pela força de estrutura do estar-aí. Ou, como Heidegger ainda diz, o estar-aí e o ente intramundano compartilham o mesmo destino (56). Outros preferem falar aqui de conexão conceitual entre o atuar e o seu objeto de aplicação. Essa característica implica em duas conseqüências capitais. Em primeiro lugar, a existência do estar-junto não pode ser *mais* segura do que a do ente encontrado. E, em segundo lugar, os processos que asseguram (constituem) o estar-junto como real devem também constituir o encontrado como real. A redução fenomenológica é uma operação sem

sentido ontológico e por isso mesmo inadequada para a resolução do problema transcendental [2].

Consideremos agora com maior detalhe o estar-junto primitivo e exemplar que Heidegger toma como fio condutor: o manusear. Essa operação se aplica tipicamente aos entes que chamamos de instrumentos: um instrumento é usado para transformar um material bruto em um artefato. Daí se obtém uma primeira classificação dos entes encontrados no manuseio: eles se apresentam ou como instrumentos (*Zeuge*) que manuseamos, ou como material que modificamos (*Material*) ou, ainda, como obra (*Werk*), artefato. Mais formalmente, mas ainda no espírito de Heidegger, os entes envolvidos em cada manuseio se dividem em operadores, operandos e resultados. É interessante notar que o modo ontológico de todos esses tipos dos à-mão (*das Zuhandene*) é o mesmo. O manusear não é uma operação que possa nos levar fora do mundo instrumental. Ele começa e acaba pela submissão aos à-mão. De fato, o manusear, na sua forma mais rudimentar que é o apanhar, é um modo de ser do homem que consiste em submeter-se (*sich unterstellen*) às conexões instrumentais (*Um-zu-bezüge*) que vigem entre os à-mão (*ibid.*). E o que são essas conexões instrumentais nas quais o apanhar se encaixa (*sich fügt*) e que o dirigem (*führen*) e comandam (*ibid.*)? São particularizações do *esquema do para-isso*, que é o esquema geral de todos os modos do estar-junto. Em *Sein und Zeit*, todo modo de ser do homem, toda operação, tem esquemas, esboços da sua execução. Melhor dito, *pelo menos* esquemas, pois, para certas operações, existem regras *explícitas* que garantem a execução automática da operação. A teoria heideggeriana da estrutura ou organização a priori dos modos de ser do homem é em boa parte um estudo dos *esquemas impostos*. Por outro lado, as suas observações sobre os diferentes contextos em que estamos junto do ente real e as diferenças que os separam dizem essencialmente respeito às particularizações dos esquemas impostos. As conexões instrumentais são justamente uma particularização do esquema do para-isso. Uma outra particularização é exemplificada pelas relações matemáticas entre entes. Esse fenômeno pode facilmente não ser visto porque as conexões matemáticas, embora geradas a partir de conexões instrumentais, são em parte produzidas de maneira a encobrir as conexões instrumentais. Elas servem para nos livrar sistematicamente de contextos em que vigem as conexões instrumentais, substituindo o estar-junto engajado junto das coisas pela consideração teórica dos processos objetivos do mundo real. (No nosso último pa-

2 Não podemos entrar aqui numa discussão mais profunda dos problemas que surgem nesse ponto. Acrescentamos apenas que a relação entre o estar-junto e o encontrado leva Heidegger a aceitar uma forma de realismo, cf. § 43.

rágrafo voltaremos ainda a esse conceito existencial da ciência da natureza.)

Retomemos agora as conexões instrumentais como guias do apanhar. Quando verbalizadas, essas conexões podem fornecer as regras do uso dos à-mão e, a esse título, comandam o atuar. No entanto, não é necessário que as conexões instrumentais sejam explicitadas. Elas podem perfeitamente permanecer tácitas e assim mesmo desempenhar a sua função de comandos do manusear, função que as toma um pressuposto necessário de todo estar-junto. Notemos logo que o comandar das conexões instrumentais não é um causar. Em primeiro lugar, não se trata de uma relação física entre o estar-aí e as conexões instrumentais. Em segundo lugar, a "força" dessas conexões não reside nelas próprias, mas num outro componente do contexto do atuar que Heidegger chama de "o a-fim-de-que" e que analisaremos em seguida. Mas as conexões instrumentais não são apenas guias, elas são também fontes de informação sobre os à-mão. Elas caracterizam os à-mão de maneira tão radical que, independentemente delas, os à-mão não têm propriedades, i.e. utilidades (*Geeignetheiten*) constituídas.

A essa altura, a nossa questão de saber o que faz com que o manusear encontre um ponto de apoio e não caia no vazio ainda não foi respondida. Numa teoria da constituição baseada nas representações, o enchimento do visar intencional é dado pela sensação. Para Heidegger, o à-mão não é dado primeiramente por meio de *sense-data*; no entanto, ele não especifica a natureza do contato entre os à-mão e o estar-aí. Ele não quer que o contato seja reduzido a um representar, mas não encontra nos modos de ser do homem nada além das condições de possibilidades do encontro. O estado do encontro permanece sem esclarecimento. Esse ponto, parece-nos, é um claro indício, já em *Sein und Zeit*, do misticismo do segundo Heidegger [3].

Voltemos ainda ao manusear. Ele produz resultados, dissemos. Todavia, esses resultados nunca são fins em si. Eles também são do tipo ontológico dos à-mão, i.e. são para serem manuseados ou usados de alguma maneira por nós mesmos ou pelos outros. Por isso, aquilo que controla esse estar-junto que é a operação do manuseio é, no fundo, um outro possível nosso estar-junto, o estar-junto do resultado. Heidegger chama o poder-ser que aguardamos em cada situação um a-fim-de-que (*das Worumwillen*) estamos aqui. Esse é o fim que controla e ilumina, em primeiro lugar, todo o nosso atuar. Ele também confere o caráter engajado ao estar-junto.

3 Numa comunicação verbal, Benedito Nunes me fez notar que esse ponto é também entrada para o poético do segundo Heidegger.

O fenômeno do a-fim-de-que é, de fato, um esquema a priori de certas operações transcendentais que encontraremos mais adiante e que, na presente discussão, intervém particularizado como uma possibilidade (projetada) de estar-junto. Heidegger considera o fenômeno do a-fim-de-que como um achado fundamental da fenomenologia do estar-aí. Ele o enuncia por vezes de maneira quase incompreensível: o estar-aí é um ente que no seu ser trata desse mesmo ser (12, 235). Essa fala litúrgica deve ser interpretada a partir do seguinte fenômeno do cotidiano: sempre que agimos, agimos levando em conta nós mesmos; subsistimos lutando por alternativas referentes às situações em que estamos em cada momento e que nos pesam. Vemos assim que, segundo Heidegger, e segundo o senso comum, qualquer que seja a situação em que possamos estar, sempre estamos jogados também em um estar-junto de que nos esquivamos. Mas, esse estar-junto que dirige para longe de sí o nosso atuar é visto, por sua vez, dentro de uma particularização de um outro esquema a priori e que Heidegger denomina de esquema do "perante que" ou do "em-que-pé" (*das Wovor der Geworfenheit, das Woran der Überlassenheit*) (365). (Esse esquema será também analisado oportunamente.)

Vemos, assim, que os componentes essenciais do contexto do manusear são as particularizações dos esquemas do para-isso, do a-fim-de-que e do perante-que. Elas são a meta principal das primeiras análises de Heidegger da estrutura do estar-junto, os primeiros passos do círculo hermenêutico da auto-análise. Lembremos que a entrada nesse círculo não é, de modo algum, imediata, como talvez se poderia pensar a partir dessas nossas observações estilizadas. Metodologicamente falando, a análise do estar-aí só progredirá rompendo ou, melhor, aproveitando rompimentos ou acidentes do curso contidiano do estar-junto das coisas. Nesse nível, Heidegger registra três tipos de rompimento. Um instrumento pode quebrar, um material pode faltar, um à-mão ou, talvez um "contra-mão" pode surgir (§ 16). Esses acidentes permitirão que as particularizações dos três esquemas se manifestem. Eles serão também a oportunidade de iniciar um outro atuar. Baseado no exame da nova situação e no teste da perturbação, esse atuar promoverá a eliminação do incômodo (365). Em seguida, o atuar inicial poderá ser retomado (*ibid.*).

Antes de progredir, façamos um resumo dos resultados obtidos até agora. O manusear heideggeriano é um estar-junto (o qual, por sua vez, é um modo de ser ou de operar do estar-aí, i.e. do homem) que consiste em mover-se ao longo de conexões instrumentais entre um material já lá e um resultado aguardado, apoiando-se num instrumento (76, 354). Ou ainda, o manusear é uma seqüência de atuações executadas num contexto cujos componentes são as particularizações dos esquemas do para-isso, do a-fim-de-que e do perante-que.

Heidegger chama os contextos que acabamos de caracterizar de "mundos" ou de "contextos de significações" (*Bedeutungszusammenhänge*) (§ 18). Esses contextos não são entes intramundanos nem totalidades de entes intramundanos, como se poderia pensar pela denominação "mundos" que Heidegger lhes dá; e também não são entes de razão, meras representações. Eles são características "existenciais ontológicas" (*Existenzialien*) (44). Heidegger os considera como estruturas ou organizações dos modos de ser do homem. Falando uma linguagem mais conservadora, os contextos são estruturas de comportamento apreendidas ou criadas – onde por comportamento convém entender o estar-junto heideggeriano, i.e. basicamente um atuar sobre entes que não são pessoas.

Os mundos de Heidegger têm componentes de tipos fixos e, como vimos, esses componentes possuem uma estrutura interna. Os mundos, por sua vez, também têm uma organização interna. Tentemos ver em que ela consiste. Heidegger nos diz que os mundos são descobertos pela operação que ele chama de *Umsicht*. Nós traduzimos *Umsicht* por "circunspecção" ou "ver em torno". O que é que a circunspecção nos revela? Num texto decisivo Heidegger diz: "A circunspecção oferece a todo produzir e fazer o caminho do proceder, os meios de execução, a oportunidade adequada, o momento certo" (172). A circunspecção não revela, portanto, apenas o para-isso particular do instrumento, mas também e sobretudo o esboço inteiro, plano, caminho do atuar, os meios, as condições favoráveis para o sucesso e a regra para o começo. Em outras palavras, a circunspecção nos apresenta o contexto como uma tarefa claramente definida. O mundo em que atuamos é, portanto, essencialmente um *ambiente de tarefas*. Essa interpretação é diretamente confirmada por um outro texto em que Heidegger retoma a sua análise da familiaridade com a vida em comum com outros homens e caracteriza mais uma vez em que exatamente consiste a perdição no domínio público (*Verlorenheit in das Man*). Ao estar-aí que *se* perde, o domínio público estipula "as tarefas, as regras, os critérios, a urgência e o alcance do estar-aí no mundo estando-junto e estando-com (os outros)" (268). Conseqüentemente, o ver em torno preocupado se sujeita basicamente a tarefas públicas todas prontas. Dizer que as tarefas são dadas significa dizer que os tipos dos operandos, operadores e resultados são especificados. As regras são os "caminhos do proceder", i.e. os caminhos da resolução. Os critérios são medidas do sucesso, a urgência do problema, o meio de compará-lo com outros e escolher a ordem das atividades de resolução. São esses os aspectos essenciais do mundo cotidiano.

Isso estabelece a tese central deste parágrafo: *o estar-junto heideggeriano é essencialmente uma atividade de resolução e a estrutura dos contextos de significações, a estrutura de um problema*. A característica

especial dos problemas considerados por Heidegger é a de concernirem à produção dos à-mão e de serem solúveis quase mecanicamente. Eles se apresentam como tarefas de produção perfeitamente definidas. Tudo o que se precisa para proceder é dado. É só fazer. Não existe nenhuma criatividade, o atuar aqui é mero sujeitar-se a uma tarefa comum já pronta. Tais são as características do atuar não autêntico.

Um dos componentes dos problemas públicos são as especificações das oportunidades adequadas e dos momentos certos, como vimos. Tais especificações são fornecidas pelo *planejamento do tempo*. Por isso, as análises heideggerianas do planejamento do tempo se constituem num complemento essencial das suas análises anteriores das estruturas dos contextos do atuar.

Heidegger observa que o homem usa tempo, se dá tempo, se orienta pelo tempo; que às vezes tem tempo e às vezes não; conta com tempo e faz contas com tempo. Todos esses fenômenos apontam para conexão íntima entre os contextos do atuar e o tempo cotidiano. Heidegger mostra de fato que esse estar-junto consiste em seqüências de atuações de acordo com planos de uso do tempo, habitualmente públicos.

Vejamos, então, a estrutura do tempo público. Em primeiro lugar, o tempo público é *ordenado*, ou pelo menos ordenável, "datável" (414). Para datar o tempo, usamos marcas verbais tais como "agora", "então", "na hora que", etc. Essas marcas podem ser classificadas em marcas do futuro, do passado e do presente. Assim, a datação também constitui os horizontes do tempo (409). Podemos, em segundo lugar, marcar a *duração* do tempo. Para tanto, cálculos numéricos não são necessários. A duração do manuseio poder ser qualitativamente estimada juntando as durações individuais de cada atuação. Cada uma delas tem uma estrutura temporal, leva tempo (409). O nosso "agora", por exemplo, é um agora no intervalo, no jantar, de noite, etc.. Em terceiro lugar, o nosso tempo ordenado estendido pode ter *buracos* (*Löcher*) (409). Um buraco no tempo pode aparecer, por exemplo, quando, relembrando um dia consumido, não conseguimos recompô-lo. Isso não significa, decerto, que o curso do tempo físico tenha sofrido interrupções, mas que não conseguimos ordenar as atuações durante o dia por meio de uma seqüência conexa (409-410).

Mas, a principal característica do tempo público é a de ter a mesma estrutura que os mundos em que manuseamos as coisas. Essa característica do tempo ordenado, estendido e desconexo pode ser evidenciada da seguinte maneira: vimos que a circunspecção que guia o manusear entende dos momentos certos de fazer as coisas; as marcas principais do tempo público indicam justamente essas oportunidades. Comumente, o ver-em-torno se sujeita às particularizações do esquema do "tempo-para-isso"

do domínio público, o qual fixa, não somente as circunstâncias do atuar, mas também o a-fim-de-que estamos aí. Heidegger sugere que esse caráter estrutural do tempo público pode ser verbalizado na forma de cronogramas do seguinte tipo:

> "*nessa hora* – tal coisa deverá acontecer,
> *antes* – aquilo deve ser executado;
> *agora* – deve ser refeito ou recuperado aquilo que
> *outrora* – não deu certo e desandou" (406).

Como se vê, esse cronograma ordena de fato os componentes de um contexto particular de significações. Precisamente, as particularizações do esquema do para-isso são conectadas por meio do esquema que Heidegger chama de esquema do "tempo-para-isso" (414). Heidegger não diz exatamente como essa conexão é estabelecida, mas isso é fácil de ver. Cada para-isso particularizado (cada conexão instrumental) especifica um operador, um operando e um resultado. Mas nenhuma para-isso enquanto tal determina a ordem, a duração e o momento certo das atuações. São exatamente esses os aspectos de estar-junto determinados pelos cronogramas. Um cronograma aponta para as operações por meio das marcas do esquema do tempo-para-isso e a ordem dessa marca é produzida, por sua vez, pelo uso do esquema do "quando-então".

Na medida em que usam marcas verbais, os cronogramas têm uma maneira de ser "mundana". Eles são públicos. Como tais, são transmitidos pela fala e fazem parte da vida cotidiana. A forma mais característica da sujeição do estar-aí ao domínio público são os cronogramas, os planos públicos do tempo público.

Como subproduto dessa análise, obtemos que os esquemas dos modos de ser do estar-aí são *hierarquizados*; essa é uma característica central da organização do estar-aí. O esquema do para-isso é subordinado ao esquema do tempo para-isso e este, por sua vez, ao esquema do quando-então. A mesma observação sugere claramente também que a estrutura inteira do estar-aí é dinâmica e temporal. No nosso parágrafo 4, voltaremos a discutir o sentido temporal do estar-aí.

3. *O estar em contextos de significações*

Mostramos que todo manusear pressupõe uma familiaridade com os contextos em que se desenvolve. Isso vale para todo estar-junto e estar-com-outros. Em que consiste então essa familiaridade? De novo, ela só pode ser um modo de ser do estar-aí, um tipo de operação ou compor-

tamento (176). Qual ou quais são essas operações que nos põem em condições de atuar, quando encontrados os à-mão? Essa questão pode ainda ser colocada de outra maneira. Dissemos que nosso atuar é visto por Heidegger como uma atividade de resolução de problemas de produção e que a estrutura dessa atividade é a própria estrutura dos problemas. Esses consistem de dados (os operandos e os operadores), a incógnita (o resultado desejado), o procedimento de resolução e os critérios do sucesso. A nossa questão vem a ser agora: como problemas dessa forma nos são dados e como fazemos para que a estrutura dos problemas determine a atividade de resolução?

Nessas formulações estamos de novo pressupondo uma organização hierárquica do estar-aí. É claro que as operações que nos dão acesso aos problemas são hierarquicamente superiores à atividade de resolução propriamente dita. Essa pressupõe aquelas e não inversamente. Devemos também notar que as operações de diferentes níveis podem precisar ser executadas coetaneamente. Dessa maneira, a compreensão do resultado desejado deve dar-se durante todo o tempo em que estamos caminhando na sua direção. Assim, os comportamentos do estar-aí exibem além da estrutura horizontal (seqüencial), também uma estrutura vertical.

Os modos de ser que nos dão os contextos significativos ou as estruturas dos problemas são a compreensão (*Verstehen*), o envolvimento (*Befindlichkeit*) e a sujeição (*Verfallen*). Como se trata de modos de ser, isto é, de modos de comportar-se e não de estados, é preferível falar em compreender, envolver-se e sujeitar-se. O nosso uso de substantivos, por motivos de comodidade, deverá sempre ser entendido no sentido verbal. No essencial, o compreender nos dá a direção em que empreender a busca das incógnitas e os planos para achá-las; o envolvimento nos põe em situações-problemas, isto é, nos fornece os dados de problemas, as incógnitas e a urgência de encontrá-las; a sujeição, finalmente, soletra os planos projetados pelo compreender. Vejamos todos esses aspectos com mais detalhe.

A compreensão que guia o manusear é chamada por Heidegger de *Umsicht*, que traduzimos por "ver-em-torno" ou "circunspecção". Já sabemos que comumente a circunspecção nos dá tarefas de produção todas prontas para serem resolvidas automaticamente. Essas tarefas compreendidas pela circunspecção vêm do domínio público, em particular, da linguagem comum. A linguagem comum articula e explicita as possibilidades do estar-aí em geral. Ela "regula e distribui" a própria compreensão (167), contém especificações de planos públicos de ação e dos procedimentos de uso dos à-mão, assim como fornece panoramas (*Übersichte*) prontos sobre os contextos de significações (359).

A articulação dos contextos significativos depositada na linguagem comum é constituída pela fala. Poderia, portanto, parecer que o compreender se fundamenta na fala. Mas não é assim. Embora uma operação originária e irredutível, a fala se fundamenta no compreender pré-verbal (164). O compreender originário é uma operação não somente pré-predicativa, mas também pré-verbal. (A predicação é baseada na operação *verbal* de apontar por meio de um enunciado) (154). O compreender é a primeira operação que discrimina os componentes dos contextos significativos e que lhes dá uma primeira estrutura, i.e. impõe as primeiras conexões. Essas conexões, chamadas de significações, são em seguida detalhadas pela fala. Às significações pré-existentes são atribuídas palavras e isso torna-as públicas e mundanas. Essa é a função da fala primitiva (161).

Heidegger não faz nenhuma tentativa de classificação dos sinais verbais das significações. Ele estuda apenas aqueles que chama de "enunciados" e ainda com parcimônia. Um enunciado como

Este martelo é pesado demais

é um apontamento, diz Heidegger. Isto quer dizer que ele é um lembrete e um comunicado. Ele aponta um à-mão já visto fazendo que continue podendo ser visto. Assim, "deixa vê-lo" (154). E de uma maneira especial. O enunciado deixa ver algo já identificado como martelo no que diz respeito ao seu jeito especial, à maneira especial como "preenche" (*erfüllt*) (151, 343) uma conexão instrumental particular. Com uma sucessão de apontamentos parece possível detalhar um panorama da atuação. Heidegger não fornece maiores detalhes sobre como isso é feito.

Um panorama pode, contudo, ser especificado também por sinais não verbais. Os sinais de trânsito são um exemplo disso. Eles são capazes de guiar e comandar a nossa circunspecção. Os sinais de trânsito são, com efeito, por um lado, fontes de informação sobre o nosso ambiente e, a esse título, permitem articular o panorama do ambiente. Por outro lado, eles funcionam também como comandos que controlam os nossos deslocamentos (79). Nessa dupla função de informar e comandar, os sinais de trânsito tornam o uso dos meios de trânsito possível e determinado (13). Eles explicam como podemos e por que andamos nas ruas exatamente de determinadas maneiras.

O compreender cotidiano nem sempre se move em panoramas prontos, mas é também capaz de articular novos e de detalhar os antigos. Heidegger chama de reflexão (*Überlegung*) esse uso da operação de compreender (359). O compreender entende do resultado e da possibilidade de estar-junto desse resultado, nosso ou dos outros. Entende dessa possibili-

dade "projetando" o estar-aí "sobre ela". Ou, como Heidegger também diz, em cada situação o compreender projeta uma possibilidade como um a-fim-de-que se está aí (336). Esse projetar é um saber (*Wissen*). Em cada situação o homem sabe "qual é a dele". Decerto esse saber não é um saber científico; comumente nem é explícito e pode mesmo permanecer inarticulado. No entanto, é suficiente para guiar a busca dos caminhos que levam àquilo do que se está a fim. O projeto não é portanto um pensar, imaginar, planejar explícito, mas um fixar-se sobre, capaz de sustentar tacitamente todo o agir que se faz necessário. A reflexão que Heidegger tem em vista se faz justamente *à luz* da possibilidade escolhida. O seu esquema específico é o "se-então", que é uma espécie de análise dos meios à luz dos fins: "se isso ou aquilo deve ser, por exemplo, produzido, posto em uso, impedido, então fazem-se necessários tais meios, caminhos, circunstâncias, ocasiões" (359). Assim, a reflexão descobre os operandos, operadores, esquemas instrumentais e cronogramas necessários para atingir o resultado projetado. Na reflexão, tais fatores do atuar ou são descobertos pela primeira vez, ou simplesmente recuperados dos contextos públicos do cotidiano. No próximo parágrafo, voltarei às condições de possibilidade desses dois usos (autêntico e inautêntico) do compreender

Resumindo, podemos dizer que o compreender começa indo para o que não se tem, volta para o que se tem e desemboca num atuar planejado. Desse modo, ele nos dá as propriedades das incógnitas dos problemas e os planos para obtê-las, pelos quais comanda e imprime o atuar.

O envolvimento, por sua vez, é o acesso ao que se tem, *e o que se tem são problemas*. Antes de qualquer agir instrumental, achamo-nos jogados (*geworfen*) no mundo, i.e. numa estrutura que tem a forma de um problema a resolver. O estar-aí se revela como um peso (134), como uma responsabilidade para com certas tarefas. Descobrimo-nos, pelo envolvimento, condenados a resolver problemas sem poder parar, dependendo dos entes que possamos eventualmente encontrar, para, modificando-os, melhorar a nossa sorte. Por isso mesmo, o primeiro movimento da vida comum não é na direção da solução, mas da esquiva defensiva (136). Só num segundo movimento é que o envolvimento tende para o atuar solucionador. É só nessa hora que o estar-aí se volta para o que se tem, vai para o que não se tem e se joga num atuar engajado.

A descrição heideggeriana do envolvimento tem evidentes tons existencialistas. Eles podem ser interessantes em outros contextos, mas para nós aqui são totalmente secundários. Queremos apenas reter que o envolver-se revela situações insatisfatórias e pede soluções, ou, como Heidegger diz, a pacificação (*Ruhe*) (137, 172). O caráter insatisfatório da situação em que a cada momento nos encontramos é uma das condições do estar-aí humano como atuar (resolver problemas) e essa cond

ção é fornecida pelo envolvimento. Se quisséssemos comparar as funções da compreensão e do envolvimento, poderíamos dizer o seguinte: os dois comportamentos nos dão os contextos significativos ou problemas; a diferença está no fato de que o envolvimento *impõe* os dados e a incógnita, enquanto o compreender propõe a solução e o caminho para alcançá-la. O envolvimento revela incongruências, a compreensão espaços de alternativas.

O terceiro comportamento pressuposto no atuar é o sujeitar-se (*Verfallen*). Evitamos traduzir *Verfallen* por "queda", pois essa palavra sugere sobretudo um estado e não uma operação. O sujeitar-se *traduz* as informações dos planos *públicos* para o atuar e também é o veículo da força motivadora dos comandos depositados nas conexões instrumentais. Assim, o sujeitar-se tem sempre um lado cognitivo e um lado dinâmico, ou, como Heidegger diz, um caráter de estar em movimento (179). A sujeição, em geral, significa a obediência aos planos comuns; no entanto, não devemos deixar de ver que a sujeição a um plano é a característica *geral* do atuar. Mesmo na execução dos planos projetados nos modos da autenticidade, dependemos da familiaridade com planos públicos (299). A presença da operação de sujeição, também entre as condições de possibilidade do atuar autêntico (350, 328), só pode causar surpresa a quem não leva em conta o caráter essencialmente historial do estar-aí . Em termos mais convencionais, não há atuação sem aprendizagem na vida social.

À luz dessas análises, podemos dizer que o atuar é orientado pela compreensão, impulsionado pelo envolvimento e controlado pela sujeição.

4. *Estar em contexto autêntico e não autêntico*

Os contextos de significações são dados e mobilizados pelo compreender, envolver-se e sujeitar-se. Uma vez disponíveis, eles funcionam como condições de possibilidade do estar-junto do ente intramundano, do atuar. As condições de possibilidade do atuar são ao mesmo tempo as condições de possibilidade da presença dos entes sobre os quais se atua. Temos aqui claramente uma transposição da idéia kantiana da constituição transcendental da experiência possível para a teoria do atuar possível. Tanto em Kant como em Heidegger, encontramos na base da teoria da constituição uma distinção entre dois níveis hierarquizados de operações (empíricas, transcendentais e estar-junto, estar-em, respectivamente) e a tese de que as operações do segundo nível e os seus resultados são ao mesmo tempo as condições de possibilidade das operações do primeiro nível e dos seus correlatos (objetos empíricos ou os à-mão). Não posso

aqui estender-me mais sobre esse paralelo, essencial, sem dúvida, para a compreensão das verdadeiras dimensões do projeto heideggeriano em *Sein und Zeit*. No próximo parágrafo, voltarei ainda sobre a questão da constituição dos entes a que o estar-junto nas suas diferentes variantes se aplica. Neste parágrafo, quero seguir Heidegger na sua tentativa de descrever um terceiro nível de operações que tornariam possíveis as operações do segundo nível e, por conseqüência, também do primeiro nível. Trata-se, portanto, de estabelecer uma ordem de prioridade entre as operações transcendentais propriamente ditas. As operações do mais alto nível são chamadas de "êxtases". Assim, os modos de estar-aí podem ser classificados, segundo a ordem de prioridade, em êxtases, modos de estar-em, modos de estar-junto.

Heidegger não tenta mostrar que essa classificação é completa; no entanto, parece pensar que sim.

Como todas as outras operações, os êxtases também têm os seus esquemas, esboços de proceder, a que obedecem. Heidegger não encontra na linguagem natural, como é de se esperar, nomes precisos para os êxtases. Para designá-los, ele usa complementos nominais formados a partir das designações para os esquemas respectivos. Cada êxtase pode perfazer-se de modo autêntico e não autêntico. Eis então o quadro dos êxtases:

Êxtase I

1. esquema: o a-fim-de-si-mesmo (*das Umwillen seiner*, 365)
2. designação neutra: êxtase do ir-a-si (*Auf-sich-zukommen*, 325)
3. modo autêntico: decidir-se antecipando (*vorlaufende Entschlossenheit*, 325)
4. modo não autêntico: aguardar (*Gewärtigen*, 337).

Êxtase II

1. esquema: o perante-que ou o pé-em-que se está (*das Wovor der Geworfenheit, das Woran der Überlassenheit*, 365)
2. designação neutra: êxtase do voltar a si (*Auf-sich-zurückkommen*, 326)
3. modo autêntico: voltar a si no abandono e na queda nos contextos de significações (340).
4. modo não autêntico: voltar a si num estar-junto (dos à-mão) que nos pesa (341-342).

Êxtase III

1. esquema: o para-isso (*das Um-zu*) (365)

2. designação neutra: êxtase do soletrar (*Gegenwärtigen*) (346) ou do encontrar (*Begegnen*) (328)
3. modo autêntico: golpe de vista (*Augenblick*) (338)
4. modo não autêntico: soletrar (*Gegenwärtigen*) (338)

Observamos que, numa das alternativas, a designação neutra e a do modo não autêntico do terceiro êxtase são as mesmas. Isso talvez demonstre uma hesitação de Heidegger, mas, sem dúvida, concorda com a nossa interpretação de que a operação controlada pelo esquema para-isso é sempre também uma sujeição. Nós entendemos que, em Heidegger, todo encontro se baseia na operação de tradução dos para-isso particularizados para o atuar.

Como as operações extáticas tornam possíveis as operações do estar-em? E, além disso, como se refletem as diferenças dos modos dos êxtases sobre os modos de estar-em? Comecemos pela constituição dos estares-em nos modos não autênticos. Eles são sempre pressupostos na constituição dos autênticos e também são sempre primeiros na ordem metodológica.

Todo compreender não autêntico é primeiramente um aguardar. Quando compreendemos assim, aguardamos um possível estar-junto como resultado favorável do que estamos fazendo agora (337). Além disso, o nosso fazer as coisas agora é sempre uma volta preocupada sobre si num estar-junto dos à-mão, esquecido das alternativas disponíveis. Mas, como todo fazer pressupõe o êxtase dentro do esquema do para-isso, quando compreendemos aguardando, nós soletramos as conexões instrumentais. Somando tudo, podemos dizer que o compreender não-autêntico é um aguardar (sem escolher) que esquece (as alternativas) e soletra planos (sem inovar). Um tal compreender é tipicamente conservador. Ele não modifica as conexões de significações, a não ser localmente, e também não nos leva de uma conexão para a outra. O conservador compreender não autêntico é o fundamento de todos os automatismos em que nos movemos e um elemento essencial em todas as patologias do estar no mundo.

Pela análise que fizemos da constituição do compreender não autêntico, nota-se que nela intervêm todos os êxtases. O mesmo ocorre, é claro, com os outros modos de estar-em.

O envolvimento não autêntico é primeiramente um voltar a si num estar-junto (dos à-mão) que nos pesa. Quando estamos assim envolvidos, dirigimo-nos sempre para algum outro estar-junto que aguardamos como resultado favorável do que já estamos fazendo agora. Alternativamente, o envolvimento não autêntico é um esquecer (das alternativas) que aguarda (sem escolher) e soletra (sem inovar). Essa operação também é tipicamente conservadora. Ela não é capaz de descobrir problemas novos.

Finalmente, o sujeitar-se não autêntico é um soletrar (ler, perceber) de um para-isso particularizado, i.e., de uma conexão instrumental concreta, esquecendo todo estar-junto não mais atualizado e aguardando apenas o estar-junto imediatamente seguinte. Soletrar é um proceder passo a passo, esquecido dos passos anteriores e pronto a cada momento apenas para o próximo passo (347).

Já sublinhei que os modos não autênticos são conservadores. A esse título, eles são o fundamento transcendental da história humana enquanto tradição. Os estares-em não autênticos preservam e transmitem a herança coletiva na forma dos contextos de significações, ou seja, de *problemas públicos*. Estamos no mundo de maneira conservadora, preservamos possibilidades de estar-junto que nos oprimem, as alternativas tradicionais para elas e as conexões instrumentais que, organizadas como planos públicos, podem ser aplicadas nas nossas atuações preocupadas. Essa é, no essencial, a teoria heideggeriana do homem cotidiano. Esse homem se fundamenta numa memória que esquece a verdadeira estrutura do estar-aí e num aguardar apenas daquilo que vem ao caso agora, chamando os nossos cuidados. Nesse fundamento, ou melhor, como esse fundamento, o homem cotidiano pode e deve preocupar-se com o que urge no dia a dia. Com efeito, o estar no mundo não autêntico é, antes de mais nada, a condição de possibilidade da existência dos problemas cotidianos envolvendo coisas (e os outros homens), distraído do cuidado para consigo, sem o qual no entanto não poderia existir (356). Dessa forma, a perdição no cotidiano anônimo (*Verlorenheit in das Man*) consiste essencialmente no envolver-se com problemas em princípio solúveis pelos planos públicos, obliterando o insolúvel problema do cuidado para consigo. O cuidado, como veremos abaixo ao analisar o estar no mundo na sua modalidade autêntica, leva à insolúvel questão do fundamento da estrutura extática do estar-aí. O estar-aí não autêntico é essencialmente aquele que foge dessa questão, perdendo-se nas questões cotidianas herdadas. O estar-aí autêntico, pelo contrário, gera criativamente as questões cotidianas a partir da sua estrutura extática, matriz sem sentido de todos os sentidos.

Isso completa a nossa análise da teoria heideggeriana das condições transcendentais de possibilidade do estar-junto sem inovar. Essas condições são operações transcendentais dispostas em dois níveis hierarquicamente ordenados, o nível do êxtase e, mais abaixo, o nível dos modos de estar-em. Passemos agora em vista a constituição das modalidades autênticas desses modos de ser.

O compreender autêntico é primeiramente um decidir-se pelas próprias possibilidades de estar-junto, antecipando a sua singular possibilidade de não mais estar-aí, i.e. a possibilidade da morte. Enquanto tal,

ele projeta e determina a título de fundamento último as possibilidades mundanas de estar-junto (298). Mas esse compreender só projeta voltando-se sobre o si mesmo naquilo que esse si mesmo desde sempre já era, i.e., um estar-aí abandonado e jogado nos contextos de significações que têm a estrutura de tarefas a executar. E ele determina as possibilidades projetadas de modo a poderem ser soletradas de maneira autêntica, i.e., num golpe de vista, as particularizações do esquema do para-isso. O para-isso particular se articula à luz do projeto (338). Assim, o compreender produz algo como um *insight* criativo dos novos panoramas, ele funda novas visões gerais das situações concretas em que se está, deixando ver as possibilidades, as condições e as oportunidades do atuar (*ibid.*). O golpe de vista habita os panoramas novos como um soletrar liberado da sujeição exclusiva aos problemas herdados (331). Ele passa a obedecer em primeira instância às regras do novo espaço de jogo aberto pelo projeto (145). Tal golpe de vista é o executivo do compreender autêntico essencialmente criador.

O envolver-se autêntico, já sabemos, é um voltar a si mesmo jogado e abandonado nos contextos de significações. Essa volta descobre também o estar jogado (*Geworfenheit*) na possibilidade de não mais estar-aí. Isso quer dizer que o voltar a si revela também a possibilidade de os à-mão ficarem sem conexões, i.e., sem significações. A descoberta da insignificância possível dos à-mão testemunha da nossa responsabilidade para com todas as significações. Ela revela que somos condição de possibilidade primeira para que os à-mão sejam presentes ou existam dessa ou daquela maneira. O envolvimento autêntico revela também que somos o solo do nosso próprio estar-junto preocupado com os à-mão, ou seja, a fonte primeira de todos os nossos problemas. Mas, ao mesmo tempo, essa estrutura transcendental de todos os problemas cotidianos, esse sentido do ser do estar-aí, revela-se um fato sem fundamento, um abismo de falta de sentido (152). O problema do fundamento do fato de sermos sentido transcendental é um problema sem solução possível, porque por sua vez sem sentido. Esse fato pode ser seja suprimido pelo suicídio (226), seja consumado pelo envolver-se autêntico na aceitação de sermos fundamento transcedental infundado e nulo do nosso ter-que-fazer. É exatamente como tal fundamento, como matriz existencial última e inescrutável de todas as questões, que o homem autêntico pode e deve tratar das coisas que encontra. É nesse sisifismo, nesse ir e voltar a si para se sujeitar ao ambiente aberto e auto-projetado de tarefas de produção, que se decidem, em última instância, os sentidos possíveis de todos os entes que, sem nenhum porquê, vêm ao nosso encontro. É nele também que surgem, na teoria de Heidegger, aqueles componentes dos contextos de significações que chamamos de ontologias e de teorias de fundamentos.

As nossas análises mostraram que os três êxtases intervêm na constituição de cada um dos três modos de estar no mundo. Queremos aprofundar um pouco mais a função dos êxtases na constituição do compreender, tanto na modalidade autêntica como na não-autêntica. Nessa função, os êxtases fundamentam as três operações que integram a estrutura dos pressupostos (*Vor-struktur*) do compreender. Aqui também a apresentação sintética dos resultados da análise existencial não é o forte de Heidegger. Parece claro, contudo, que devemos distinguir entre pressupostos que são operações e pressupostos que são resultados. Por um lado, os pressupostos que são operações são claramente distinguidos e receberam os nomes de operações de ter perante si (*Vorhabe*), prever (*Vorsicht*) e preconceber (*Vorgriff*) (150). Também não há dúvida de que essas operações, hierarquicamente superiores ao compreender, por serem suas condições de possibilidade, são de alguma maneira fundadas nos êxtases (350-360). Toda dificuldade concerne à natureza dessa fundação. Por outro lado, os êxtases particularizados como estrutura dos pressupostos do compreender geram aquilo que Heidegger chama de círculos de compreensão ou círculos hermenêuticos. Esses círculos, resultados das operações transcendentais pressupostas, são também pressupostos do compreender. Heidegger fala ainda em círculos dos *sentidos* do compreender (153). Mas, os sentidos heideggerianos são espaços de compreensão estruturados pelas operações de ter perante si, prever e preconceber (151). Esses espaços, portanto, têm uma estrutura circular. Melhor dito, nesses espaços o compreender não se move linearmente, mas anda dando voltas. Nós interpretamos: a estrutura básica dos sentidos é a dos problemas de produção; o fenômeno do círculo do sentido é uma reconstrução do fenômeno bem conhecido da estrutura analítico-sintética da resolução dos problemas de produção. Com efeito, segundo a concepção tradicional, na resolução desses problemas freqüentemente começamos procedendo de maneira regressiva, voltando da incógnita aos dados e dos meios até a incógnita. (Em outros casos ainda, alternamos as duas direções do proceder conforme as conveniências.) E na compreensão cotidiana descrita por Heidegger, começamos por aguardar uma possibilidade como um a-fim-de-que e nos voltamos daí para um à-mão retendo-o disponível. *Invertendo* a direção, podemos começar pelo à-mão retido disponível e explicitá-lo remetendo ao a-fim-de-que inicial (360). Em termos mais formais, o compreender cotidiano é um vai-e-vem entre a meta e os dados no espaço aberto pela estrutura de um problema de produção. E os entes intramundanos são inicialmente compreendidos e interpretados como material, como instrumentos ou como artefatos *justamente porque* são encontrados nos espaços chamados sentido que têm a mesma estrutura que os problemas de produção.

Esse resultado não surpreende, dadas as nossas análises anteriores. Como dissemos acima, os entes intramundanos são sempre encontrados nos mundos particulares e esses mundos não são outra coisa do que ambientes herdados ou auto-projetados de tarefas. Chegamos assim a duas conclusões importantes. Em primeiro lugar, as particularizações dos esquemas do perante-que, do a-fim-de-que e do para-isso que constituem os mundos particulares, os círculos do compreender e as estruturas dos problemas de produção são fenômenos essencialmente aparentados. E, em segundo lugar, todos esses fenômenos são constituídos pelas operações que compõem a temporalidade do compreender. A temporalidade do compreender produz os problemas de produção. Esse é, no essencial, o sentido sisifiano do estar-aí, mencionado acima.

5. *A criação dos contextos de significação*

Sabemos que toda criação de novos contextos de significação só pode resultar dos modos autênticos do estar-aí. Sabemos que as possibilidades ontológicas novas de encontrar os entes, i.e., os novos sentidos em que podemos dizer que um ente é ou que é isso ou aquilo, são dadas num golpe de vista que recebe a sua especificidade das possibilidades de estar-junto do ente, projetadas pelo decidir-se antecipatório, que recupera o abandono e a queda nos contextos de significações que nos pesam Sabemos isso e praticamente só isso a respeito da criação de contextos novos. O que não é muito. É bem verdade que Heidegger prometeu voltar ao assunto numa continuação de *Sein und Zeit*. Mas a chamada "Segunda Metade" do seu tratado sobre Ser e Tempo nunca foi publicada. Já disse acima acreditar que, independentemente e mesmo contra a reinterpretação do *Sein und Zeit* feita pelo segundo Heidegger (que, de fato, muda o sentido de todo o empreendimento), a orientação inicial das questões heideggerianas guarda todo seu interesse. Aqui, contudo, não poderemos fazer mais dentro dessa mesma orientação do que alinhar certos apontamentos sobre sugestões e silêncios de Heidegger quanto à criação de contextos de significações.

Uma questão interessante é a de saber, entre as possibilidades que projetamos e aquelas sobre as quais nos voltamos, quais são as impostas e quais as aprendidas. É claro que os três níveis de organização e os diferentes modos e operações do estar-aí são impostos. É claro também que a habilidade de fazer apontamentos sobre os à-mão em quêtchua não é imposta. Heidegger, curiosamente, evita atacar a questão de frente. Ele diz apenas que o estar-aí ou escolheu ele mesmo as suas possibilidades ou caiu nelas ou cresceu nelas (12). Esse silêncio é curioso, sobretudo

porque Heidegger estabelece a seguinte tese, como parte da sua solução do problema transcendental: "Não depende do arbítrio do estar-aí *que* tal ou qual ente seja descoberto com o próprio aí da existência. No entanto, o *que* o estar-aí descobre e libera (*entdeckt und erschliesst*), *em que* direção, *quão longe* e *como*, isso tudo é a questão da sua liberdade, embora sempre dentro dos limites da queda" (366). Esse enunciado, extremamente forte à primeira vista, perde muito do seu impacto quando observamos que os limites da queda não são claramente determinados. Heidegger nos assegura que podemos inovar, mas não diz de modo algum até onde.

O "sentido do ser" dos à-mão, i.e., a maneira como os à-mão nos são presentes *em si* e a estrutura categorial das utilidades (conexões instrumentais) enquanto suas características objetivas, é explicitado com vários detalhes. Observamos, todavia, já acima, que as análises heideggerianas nos deixam em dificuldades mesmo quanto a questões tão simples como a da composição das conexões instrumentais num plano de manuseio. Na caracterização oferecida do sentido do ser dos entes à-vista (*das Vorhandene*) e da transição da região dos à-mão para a região dos à-vista, as imprecisões e lacunas são ainda maiores. Aqui os silêncios de Heidegger desapontam tanto mais que a transição mencionada é o começo do surgimento dos contextos de significações propriamente teóricas e que uma tarefa essencial de todo projeto do *Sein und Zeit* era justamente a de mostrar que as organizações de operações que descreveu para explicar a constituição do atuar manuseando é condição de possibilidade do atuar científico.

Várias indicações sobre esse assunto foram, no entanto, apresentadas. Para começar, Heidegger fez importantes comentários sobre o *sentido* e *a verdade* dos enunciados relativos aos componentes e às características estruturais dos contextos do manusear e do pesquisar cientificamente. Heidegger chama esses últimos enunciados de "fisicalistas" (361). Nós sugerimos que os primeiros sejam chamados de "pragmáticos" ou "de planejamento". Já sabemos que a função primitiva dos enunciados pragmáticos é a de apontar. Apontar aqui significa fazer com que um ente já presente e pré-verbalmente interpretado continue podendo ser visto no modo particular da sua serventia. Uma verbalização do préstimo de um útil, feita por um enunciado tal como

Este martelo é pesado demais,

não é ainda, diz Heidegger, uma predicação. Ele é antes uma forma elíptica do enunciado

Este martelo é pesado demais para o manuseio.

Esse último enunciado exprime um resultado da reflexão que planeja os meios para os fins, resultado que consiste no seguinte: esse martelo "exige força para o manuseio" (360). Vemos que os enunciados enquanto apontamentos não descrevem os à-mão isolados, não lhes atribuem "propriedades", mas lembram e comunicam o modo adequado de proceder com eles. Enquanto interpretados pelos apontamentos, os instrumentos não são determinados naquilo que são no seu isolamento mas na sua conexão com o uso humano. Os enunciados de predicação são obtidos originariamente a partir dos apontamentos por uma operação de estreitamento da circunspecção. A vista é fixada sobre o instrumento isolado e a sua conexão com o uso deixada na sombra. Posto em evidência pelo estreitamento do espaço inicialmente aberto, o à-mão passa a poder manifestar o seu "ser pesado demais" em si mesmo (154-155). Ele se mostra como *sendo* pesado demais. "Pesado demais", esse é o "sentido" do seu ser, do seu estar presente. É capital notar que esse sentido do ser do martelo foi constituído a partir de uma certa conexão do martelo com o nosso manusear e que o nosso manusear, por sua vez, toma o seu sentido, i.e., direção e determinação, no contexto de significações que chamamos de mundo do trabalho artesanal. Essa análise vale sem dúvida também para um à-mão qualquer. Vemos assim que, em geral, o sentido em que dizemos que um à-mão é assim ou assado se constitue sempre num contexto do trabalho, ou seja, no espaço de um problema de produção. Essa é a resposta de Heidegger ao subproblema do problema transcendental que concerne à constituição das propriedades objetivamente possuídas pelos à-mão. Vemos que essa resposta não pressupõe nem a suspensão dos juízos sobre o que os à-mão são objetivamente ou em si, nem uma variação eidética do noema "martelo" ou das noeses doadoras desse noema. Ela é dada pela recuperação das operações transcendentais que geram os contextos de significações em que o à-mão pode ser encontrado e, enquanto encontrado, também objetivado (366).

Essa análise mostra que as significações que um enunciado articula são sempre tomadas num contexto específico. Heidegger observa também que um mesmo enunciado pode ser usado para expressar significações em contextos diferentes. Isso implica que, se mudarmos de contexto, o enunciado pode perder sentido (*Sinn*). Por exemplo, no contexto de significações da física matemática o enunciado

Este martelo é pesado demais

não tem sentido. Mesmo que a palavra "martelo" fosse ai significativa,

a expressão "pesado demais" não tem mais sentido, isto é, diz Heidegger, o ente que pode ser encontrado nesse novo mundo "não exibe em si coisa alguma, com respeito à qual poderia ele ser 'achado' pesado ou leve demais" (361). É claro que não é o ente chamado martelo que muda quando nos transportamos do mundo artesanal para o mundo da física matemática. O que muda é o estilo do ser do ente. Mais tradicionalmente, são as categorias ou as classificações básicas que um ente encontrado pode vir a preencher. Para ilustrar essa mudança, Heidegger considera as possíveis significações do enunciado

Este martelo é pesado.

Esse enunciado, diz Heidegger, pode ser interpretado como expressando o resultado uma predicação no contexto do mundo do trabalho. Mas ele pode também significar: "o ente na nossa frente (*das vorliegende Seiende*), que já conhecemos pelo seu uso (*umsichtig*) como martelo, tem um peso, i.e. a 'propriedade' do peso: ele exerce uma pressão sobre o seu suporte e, se esse fosse removido, cairia" (360-1). Aqui estamos obviamente no mundo das coisas físicas e das leis físicas, como a lei da gravitação. Nesse mundo não há lugar para coisas pesadas demais. Mas isso significa apenas que, no contexto de significações composto pelos conceitos fundamentais e leis básicas da física matemática, a expressão "pesado demais" não tem lugar. Nesse caso, a famosa e por vezes obscura questão heideggeriana do sentido do ser se reduz simplesmente à questão da constituição dos quadros categoriais que determinam o conjunto de predicados que podemos definir.

Ora, é claro que, se na mudança do contexto de significações um enunciado perder o sentido, ele perderá forçosamente também o seu valor de verdade. Mas a questão da verdade tem em *Sein und Zeit* um outro aspecto muito mais interessante. Para Heidegger, dizer que um apontamento ou um enunciado predicativo é verdadeiro significa dizer que ele deixa ver, descobre um ente do modo como ele é nele mesmo (218). A verdade *desses* enunciados pode ser testada. O teste de um apontamento, por exemplo, consiste no manuseio do à-mão apontado do jeito como ele é apontado. O sucesso do manuseio decide sobre a verdade do enunciado (217-218). Resta saber se todos os enunciados podem ser testados a partir dos próprios entes. Queremos mostrar que Heidegger considera ser esse o caso. Para entender bem a sua tese, precisamos introduzir a distinção entre fatos e pressupostos, de um lado, e a distinção entre enunciados fatuais e pressuposições, do outro. Que um martelo seja pesado demais, isso é um dado fatual. Que tal corpo seja mais pesado do que tal outro é também um fato possível. Ambos podem ser articulados pe-

los enunciados que chamamos de fatuais. Mas, dizer que os corpos físicos obedecem às leis de Newton não é enunciar um enunciado de fato e sim uma pressuposição. As pressuposições não expressam fatos mas propriedades estruturais das conexões de significações. Esses contextos são necessariamente pressupostos cada vez que um ente é encontrado ou interpretado. As pressuposições não fazem mais do que articular verbalmente os pressupostos. Ora, pelo que dissemos acima, isso vem a ser simplesmente a articulação das particularizações dos esquemas dos êxtases. Assim, os enunciados de pressuposição explicitam seja operações transcendentais, sejam seus resultados. Nos dois casos, trata-se de enunciados sobre os modos de ser do estar-aí ou caracteres ônticos do estar-aí que são ontológicos na medida em que fundamentam o estar-junto concreto. Supondo exaustiva a distinção entre enunciados fatuais e enunciados de pressuposição, as considerações apresentadas fazem entender em que sentido se pode dizer que *todo* enunciado verdadeiro descobre, deixa ver, um ente ele mesmo do modo como ele é nele mesmo.

Com essa teoria da verdade, Heidegger se alinha portanto nas fileiras intuicionistas. Voltarei em seguida sobre outros aspectos do intuicionismo heideggeriano. Acrescentemos ainda que Heidegger rejeita decididamente as verdades eternas. Dizer que há verdades desse tipo equivale a dizer, observa Heidegger, que entes do tipo do estar-aí existirão eternamente e que não mudarão de projetos e conceitos fundamentais em pelo menos um domínio (227). É claro que a estrutura do estar-aí, tal como elaborada por Heidegger, não pode garantir tal coisa. Todas as verdades a priori, inclusive as verdades lógicas (226) são perecíveis.

Isso poderia parecer uma tese de um relativismo radical. Pois aqui não podemos usar o teste calcado sobre o encontro com o ente para garantir o valor objetivo, como em certos outros casos (227). A defesa contra o relativismo é baseada exclusivamente sobre considerações metodológicas. Para Heidegger, os princípios básicos de um domínio de entes são legitimados, e até um certo ponto "fundamentados" apenas como princípios de organização da pesquisa empírica. Tal é o caso notadamente dos princípios da física matemática. O que confere um caráter paradigmático (*vorbildlich*) à física matemática não é o uso do método experimental, nem a exatidão dos métodos matemáticos, nem o valor intersubjetivo de seus resultados, mas o seu caráter de ser um projeto a priori. Essa ciência se baseia num projeto prévio da estrutura do ser da matéria, num claro reconhecimento de que não há nem pode haver "fatos brutos" (362). É esse projeto a priori da natureza dos corpos físicos que determina "as diretrizes metodológicas, a estrutura conceitual, as possibilidades correspondentes da verdade e certeza, os modos de fundamentar e de provar pro-

posições, o tipo de validade objetiva e os processos de comunicação" (362-363). Assim entendida, a física matemática não é um "resultado" apresentável na forma de um "sistema de fundamentação de proposições verdadeiras" (357), em outras palavras, ela não é um sistema axiomático, mas uma "compreensão do ser" e um "projeto da constituição do ser" que orienta e determina a pesquisa (362), ou seja, um programa a priori da pesquisa empírica. Tal é o "conceito existencial" da ciência da natureza (357, 363).

É importante observar que a ciência da natureza entendida existencialmente não fundamenta necessariamente um estar-junto não autêntico. Poderia parecer que a tese oposta segue-se do fato de que as operações experimentais com as coisas dependem sobretudo do ver e que esse ver não é mais controlado pelas conexões instrumentais, mas pelas leis científicas; ora, esse ver foi dado no § 36 como exemplo típico do estar-junto fundamentado no modo não autêntico da compreensão que é a "curiosidade" (*Neugier*). Convém no entanto notar, em primeiro lugar, que a ciência da natureza entendida existencialmente é um projeto de uma constituição do ser da natureza alternativo e que uma tal inovação só pode ser produzida pelos modos autênticos dos êxtases. E, em segundo lugar, que o próprio Heidegger afirma com todas as letras que a ciência da natureza tem a sua origem "na existência autêntica" (363). Ele todavia não analisa em *Sein und Zeit* o processo da sua constituição.

Uma vez elucidado o conceito existencial da ciência da natureza, fica fácil entender a afirmação de Heidegger de que as grandes teorias dos fundamentos da ciência do passado, como as de Platão, Aristóteles e Kant, tem sido essencialmente "lógicas produtivas" (10). Em vez de se prender aos "métodos" empregados nas formações acidentais da ciência, as grandes filosofias dos fundamentos, observa Heidegger, "punham à disposição dos cientistas as estruturas existentes das teorias positivas, a título de diretrizes que iluminam a elaboração e a resolução dos problemas (*als durchsichtige Anweisungen des Fragens*)" (10). Em suma, as principais teorias dos fundamentos do passado eram basicamente lógicas da descoberta. Isso significa, em Heidegger, que elas foram, em primeiro lugar, teorias da ciência positiva enquanto programa a priori da pesquisa empírica. Particularmente interessante aqui é a sugestão de Heidegger de que a lógica transcendental de Kant, enquanto uma "lógica a priori das coisas da região ontológica 'natureza'", é também uma lógica produtiva. Essa sugestão nos permite entender com precisão o uso que Heidegger fazia da filosofia transcendental de Kant, um dos seus principais pontos de referência. Essa questão merece aqui um desenvolvimento maior.

No âmbito da teoria da ciência da natureza, a lógica transcendental de Kant é uma semântica de certas operações lógicas de formação de proposições. Essas operações, que correspondem às categorias do entendimento, servem para formar proposições a partir de conceitos de percepção e de juízos de percepção. A semântica transcendental especifica as operações a priori que intervêm na síntese dos objetos na intuição sensível, com respeito aos resultados das quais, as proposições empíricas formadas pelas operações lógicas mencionadas têm o seu valor de verdade determinado. A lógica transcendental de Kant, nessa nossa interpretação, é essencialmente uma teoria de sínteses a priori que fundamentam as sínteses empíricas (observação e experimentação) dos objetos sensíveis capazes de, pelo menos em princípio, satisfazer ou refutar proposições construídas pelo entendimento (cf. Loparić 1982, cap. VI).

Assim entendida, a lógica transcendental pode com toda razão ser chamada de lógica das coisas ou dos conteúdos (*Sachlogik*), em oposição a toda lógica dos conceitos ou proposições. O exemplo típico da lógica kantiana das coisas são as *construções* matemáticas que asseguram a existência objetiva de propriedades espaciais enunciadas nos axiomas da geometria euclidiana e nos princípios do cálculo, como o princípio de continuidade. Essas propriedades são sempre *pressupostas* como objetivas na pesquisa empírica. Portanto, não são introduzidas por generalizações indutivas. Mas, segundo Kant, também não são introduzidas, por meio de construções que Heidegger chamaria de "flutuantes no ar". A base sobre a qual repousam os axiomas euclidianos e o princípio de continuidade são os puros quanta extensivos e intensivos que podem ser sintetizados na intuição pura pelos atos transcendentais executados de acordo com certas regras. Na matemática, essas regras são comumente chamadas de postulados. Com efeito, por trás da teoria kantiana das formas da intuição pura está a sua teoria das construções, i.e., do esquematismo transcendental, como lógica das coisa.

Insisti sobre esses detalhes relativos à lógica produtiva de Kant porque eles nos permitem explicitar duas notas essenciais do conceito existencial da ciência. Em primeiro lugar, a ciência enquanto projeto a priori da constituição do ser das coisas da região ontológica "natureza", não deve ser uma construção teórica "flutuante no ar" (*freischwebende Konstruktion*) (28), mas sempre um projeto de estruturas que possam vir a se mostrar a si mesmas. Esse é para Heidegger o verdadeiro princípio de todo conhecimento que se pretende científico (28). Isso significa que qualquer uma das constituições do ser projetadas a priori deve ter o mesmo caráter intuitivo que Heidegger atribui, por exemplo, às relações entre êxtases por ele descritas. (Não estou discutindo aqui se de fato as relações descritas por Heidegger têm ou não esse caráter intuitivo).

Em segundo lugar, todo projeto a priori de uma ciência tem que ter o caráter de uma estrutura de operações sobre elementos de um certo domínio. Kant foi o primeiro a elaborar uma teoria construtivista sistemática. A parte central dessa teoria do a priori é o estudo do esquematismo empírico e transcendental, i.e. o estudo de procedimentos ou esquemas de procedimentos empíricos ou transcendentais da síntese dos objetos na intuição pura e empírica. Heidegger seguiu essa mesma linha de teorização sobre o a priori, tentando ser mais radical e, ao mesmo tempo, mais liberal. Para tanto, ele mudou o conceito de operação de síntese. Nos outros contextos (i.e., em Kant sobretudo), a síntese é uma operação de "conectar e interligar representações, uma manipulação com acontecimentos psíquicos", em particular com intuições (33). Para Heidegger, o "syn" grego da síntese tem uma significação apofântica ou de apontamento de algo como algo. Síntese é um deixar ver algo no seu estar juntado a algo (*in seinem Beisammen mit etwas*) (*ibid.*). Assim entendida, a síntese pode ser uma operação ôntica (empírica) ou ôntico-ontológica (transcendental), i.e., operação que torna possíveis as operações ônticas. Uma síntese ôntica é simplesmente um estar-junto das coisas no modo do manuseio, pesquisa empírica, etc. Enquanto síntese ôntica, o estar-junto é um deixar as coisas estar, juntadas (pegadas, chegadas) umas às outras (*ontisches Bewendenlassen*) (84). Por outro lado, uma síntese ôntico-ontológica, é uma complexa operação do estar-aí que fundamenta as sínteses ônticas. Ela é um deixar estar juntado (pegado, chegado), *prévio* a qualquer manuseio. É esse deixar estar, caracterizado como uma maneira de ser do homem, que libera os entes para o encontro num estar-junto (85). Isso significa que o deixar estar ôntico-ontológico é uma operação a priori que projeta, determina e organiza, em primeira instância, contextos de significações de acordo com a estrutura a priori fixa desses contextos. Esse deixar estar é uma síntese que particulariza os esquemas fundamentais dos êxtases, o a-fim-de, o perante-que e o para-isso. Ele projeta as primordiais possibilidades do encontro, determina tipos de operadores, operandos e resultados, organiza a execução do ponto de vista das circunstâncias e das ocasiões oportunas. Em suma, deixar estar é uma operação de síntese a priori que torna possíveis as sínteses ônticas. Uma síntese transcendental, no sentido kantiano da palavra.

Heidegger sustenta a tese de que as operações sintéticas a priori descritas por ele são condições necessárias para todas as outras operações a priori e, por conseguinte, de todas as sínteses ônticas, inclusive das intuições, consideradas por Kant como ingredientes do método da física moderna. É nesse sentido que podemos dizer, como já fizemos no início, que Heidegger radicalizou e liberalizou a teoria kantiana das condições de possibilidade da experiência dos objetos sensíveis. Essa conseqüência

se obtém diretamente da observação de Heidegger de que o trabalho científico cotidiano é também essencialmente um *Besorgen* e, como tal, um estar-junto (357-8), abrangido pela teoria heideggeriana do estar-aí. É claro que o estar-junto das coisas numa pesquisa científica do cotidiano é bem diferente estruturalmente do estar-junto do manusear. Ele não se sujeita mais às conexões instrumentais, mas às particularizações do para-isso praticamente irreconhecíveis na forma dos conceitos físico-matemáticos. As articulações de significações que fundamentam os enunciados físico-matemáticos tematizam o ente, posicionando-o como mero objeto. No entanto, o estar-junto objetivamente *ainda* é um soletrar (*Gegenwärtigung*) (363). As vivências intencionais de Husserl, exemplo clássico da operação de objetivação, são também fundadas no soletrar. Todo conhecer é, de resto, um soletrar (363n). Esse é o sentido existencial da tese kantiana de que todo conhecer tem como objetivo o intuir (*ibid.*). O "ver", tomado no seu sentido mais amplo, "regula" toda a organização do trabalho científico e sempre mantém a primazia (358). Ao kantiano Heidegger não escapou que mesmo o estar-junto formalizante de Hilbert, o modo extremo de objetivação, ainda usa a intuição dos símbolos como meio. Usando a terminologia de Heidegger em todo o seu esplendor, o estar-junto formalizante hilbertiano soletra regras formais, aguarda apenas o resultado imediato de computação e esquece o resultado anterior. Ele é um mero processar de dados simbólicos. Esse é o sentido existencial *extremo* de uma teoria da física matemática. Nesse sentido, a física matemática é uma organização de operações em diferentes níveis que funciona como condição de possibilidade das computações formais e dos objetos formais. É quase certo que Heidegger tem em vista Hilbert quando escreve: "... o ser símbolo para ... [*Zeichen für* ..., palavra também usada por Hilbert no seu famoso *Am Anfang ist das Zeichen*] pode por sua vez ser formalizada como uma *forma universal de relação*, de modo que a estrutura simbólica como tal passe a fornecer o fio condutor para uma 'característica' de todo ente em geral" (77). A alusão a Leibniz, senão a Hilbert, o maior dos leibnizianos, é óbvia. Considerada desse ponto de vista, a análise existencial do estar-aí como tal parece ser uma teoria da organização imposta das operações impostas que funcionam como condições de possibilidades de todas as condições de possibilidades historicamente produzidas do encontro e do encontrado, inclusive das hilbertianas.

Agora é fácil de dizer em poucas palavras em que consiste a solução heideggeriana do problema transcendental. Ela começa pela modificação da forma tradicional do problema. Em vez de perguntar com Husserl: como é que um sujeito extramundano vem a ter com um mundo real?

(onde o sujeito é o polo dos atos intencionais e o mundo real a totalidade dos objetos objetivamente existentes), Heidegger pergunta, parafraseando Kant: o que é que faz com que seja ontologicamente possível que os entes sejam encontrados como intramundanos e objetivados? (366) A solução propriamente dita do problema também inova em relação à Husserl em pontos essenciais. Metodologicamente, já dissemos, Heidegger não faz mais uso da redução fenomenológica nem da redução transcendental. Sem desrealizar os entes encontrados na atitude natural, nem tampouco os modos cotidianos do encontro, Heidegger procura, aplicando Kant, achar operações transcendentais de níveis diferentes que tornem possíveis os encontros. Por esse método, que se aproveita sobretudo das interpretações e perturbações do atuar sobre os entes, ele estabelece uma estrutura fixa e a priori de operações capazes de gerar as condições de possibilidades dos encontros. Essas condições são projetos livres dentro dos limites determinados pela organização a priori imposta das operações transcendentais. Um conjunto de condições de possibilidades, oferecido como solução do problema transcendental, nunca poderá, portanto, ser estabelecido como o *único* sistema de verdades a priori, suficiente para formular e resolver todos os problemas, como Husserl esperava. O lugar da ontologia universal da fenomenologia transcendental poderá ser ocupado por tantas ontologias quantas as a priori projetáveis "dentro dos limites da queda". Com uma condição suplementar: todas deverão obedecer ao princípio metodológico supremo que exige que os projetos a priori sejam baseados em operações transcendentais intuitivamente comprováveis, sem recurso às induções ou construções teóricas "flutuantes". Tanto na esfera dos conhecimentos, como na esfera das ações práticas, os a priori heideggerianos deverão ser operacionais e intuitivos.

Universidade Estadual de Campinas

REFERÊNCIAS

Becker, O. 1923: "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen", *Jahrb. f. Phil. u. phänom. Forschung 6*, pp. 385-560.

Heidegger, M. 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967.

Loparić, Z. 1982: *Scientific Problem-Solving in Kant and Mach*. Tese de doutorado, Louvain-la-Neuve.

Weil, H. 1928: "Diskussionsbemerkungen zu dem zweiten Hilbertschen Vortrag über die Grundlagen der Mathematik", *Abh. aus dem math. Seminar der Hamburgschen Univ.* 6, pp. 86-88.