



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL**  
**CAMPUS DE ERECHIM**  
**CURSO DE FILOSOFIA – LICENCIATURA**

**PAOLA ROSA**

**HEIDEGGER SOBRE DESCARTES: CRÍTICA À OBJETIFICAÇÃO DA  
METAFÍSICA**

**ERECHIM**

**2016**



**PAOLA ROSA**

**HEIDEGGER SOBRE DESCARTES: CRÍTICA À OBJETIFICAÇÃO DA  
METAFÍSICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
como requisito para a obtenção de grau de  
Licenciado em Filosofia da Universidade  
Federal da Fronteira Sul

Orientador: Prof. Dr. Joice Beatriz da Costa

**ERECHIM**

**2016**

**DGI/DGCI - Divisão de Gestão de Conhecimento e Inovação**

Rosa, Paola

Heidegger sobre Descartes: Crítica à objetificação da metafísica/ Paola Rosa. -- 2016.

f.

Orientadora: Joice Beatriz da Costa.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) -  
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de  
Licenciatura em filosofia , Erechim, RS , 2016.

1. . I. Costa, Joice Beatriz da, orient. II.  
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**PAOLA ROSA**

**HEIDEGGER SOBRE DESCARTES: CRÍTICA À OBJETIFICAÇÃO DA  
METAFÍSICA**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de licenciado em filosofia da Universidade Federal da Fronteira sul.

Orientador: Prof. Dr. Joice Beatriz da Costa

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em:

\_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Joice Beatriz da Costa – UFFS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Celso Eidt - UFFS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Ricardo Dall Forno - UFFS

À minha família, sem ela nada disso teria sido possível.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família pela compreensão, e pelo apoio incondicional em todos os momentos da minha trajetória acadêmica,

À todo o corpo docente do curso de Licenciatura em filosofia, campus Erechim, pelas excelentes aulas e por me guiarem nessa caminhada filosófica de crescimento humano e intelectual,

Aos meus colegas que se tornaram mais do que colegas, se tornaram grandes amigos que não só me acompanharam nessa trajetória, mas percorreram ela comigo. Obrigado pelos momentos de compartilhamento e troca de conhecimento, pelas discussões filosóficas, por dividirem comigo as angústias e preocupações, e sobretudo, obrigado pela parceria e pela amizade,

Gostaria de fazer um agradecimento especial a minha orientadora e professora Dr. Joice Beatriz da Costa, pela competência, pela paciência e pelo profissionalismo; obrigado por me auxiliar no desenvolvimento dessa pesquisa, e por me mostrar o caminho.

Também gostaria de fazer um agradecimento especial ao professor Dr. Thiago Soares Leite, por ter me auxiliado e me guiado na construção do projeto dessa pesquisa.

Se sabemos tão pouco sobre o homem, como é que a nossa essência não seria estranha para nós? Como é que o filosofar, enquanto um agir humano, não haveria de permanecer encoberto no obscuro dessa essência? A filosofia – assim o sabemos ao menos superficialmente não é nenhuma ocupação qualquer, com a qual, segundo o nosso humor, passamos o tempo; nenhum mero acúmulo de conhecimento, que facilmente encontramos a qualquer hora a partir dos livros. Ao contrário, apesar de só o sabermos obscuramente, ela é algo que, em sua totalidade e em que seu ponto mais extremo, dá lugar ao acontecimento de uma expressão e de um diálogo derradeiros do homem. (...) Nós somos, e porque, somos, esperamos sempre por algo. Sempre somos chamados por algo como um todo. Este na totalidade é o mundo.

Martin Heidegger. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, § 2.



## RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso (TCC) busca analisar a crítica de Heidegger à Descartes, no que concerne a objetificação da metafísica na medida em que ela atinge seu ápice através da relação sujeito-objeto, enquanto base da metafísica cartesiana e de toda a metafísica tradicional. A análise da crítica centra-se na obra *Ser e Tempo*, a fim de inferir e situar a relevância dessa problemática no projeto da construção de uma ontologia *fundamental*, bem como sinalizar a importância da desconstrução da relação sujeito-objeto para a consolidação da investigação da questão posta como principal, a do sentido do ser. Para tanto, buscar-se-á demonstrar a importância do conceito de *mundidade* enquanto o fio condutor que possibilitará a desconstrução dessa relação, na medida em que, se caracteriza por uma estrutura existencial que expressa o principal momento constitutivo do Dasein enquanto ser-no-mundo.

Palavras-Chave: Ser. Sujeito. Objeto. Mundo. Heidegger. Descartes.

## ABSTRACT

This course completion assignment objects to analyze Heidegger's critique to Descartes concerning the objectification of metaphysics as it reaches its apex through the subject-object relation, as the basis of the Cartesian metaphysics and all the traditional metaphysics. The analysis of the critique focuses on *Being and Time*, in order to infer and situate the relevance of the matter on the project of the construction of a fundamental ontology, as well as signing for the importance of the deconstruction of the subject-object relation for the consolidation of the investigation of the sense of being. For that, this assignment aims to show the importance of the concept of world as a conductor which will enable the deconstruction of this relation as it is characterized by an existential structure which expressed the main constitutive moment of Dasein as being-in-the-world.

Keywords: Being. Subject. Object. World. Heidegger. Descartes

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>CAPITULO 1: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO E A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA CLÁSSICA .....</b>	<b>10</b>
2.1	O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO .....	15
2.2	A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA CLÁSSICA: DO PARADIGMA ONTO-TEO-LÓGICO ÀS METAFÍSICAS DA SUBJETIVIDADE .....	24
2.3	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS .....	28
<b>3</b>	<b>CAPITULO 2: A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO CARTESIANA DE .....</b>	<b>30</b>
3.1	DESCARTES E A NOÇÃO DE <i>RES EXTENSA</i> .....	33
3.2	A REDUÇÃO E A DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DE RES ....	37
3.3	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS .....	46
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO 3: A INVESTIGAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE A ONTOLOGIA .....</b>	<b>48</b>
4.1	MUNDO E MUNDIDADE .....	51
4.2	A RECONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA-HERMENÊUTICA DA ONTOLOGIA CARTESIANA DE MUNDO .....	54
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>57</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>59</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho de conclusão de curso (TCC) pretende analisar os desdobramentos da crítica que Heidegger empreende a Descartes, a partir da obra *Ser e Tempo*, na qual, caracteriza-se pela objetificação da metafísica que atinge seu ápice na modernidade através da relação sujeito-objeto.

Diante disso, nos guiaremos pela hipótese de que o conceito de mundidade designado como um conceito ontológico - entendido como uma estrutura constituinte do Dasein enquanto ser-no-mundo, é o fio condutor no desenvolvimento da desconstrução da relação sujeito-objeto.

Portanto, o conceito de mundidade é tomado como o fio condutor ao passo que ele implica em tratar do mundo fenomenologicamente, ou seja, a partir da estrutura existencial do ente humano, que é essencialmente ser-no-mundo, e é a partir disso que irá se desenvolver a desconstrução da relação sujeito-objeto.

*Ser e Tempo* é um tratado de ontologia, e acima disso, um tratado sobre o sentido do ser. Nesse sentido, todas as questões que Heidegger se propõe a analisar não só tem como pano de fundo essa questão que é fundamental, mas estão intimamente ligadas a ela.

A tarefa fundamental que Heidegger se propõe através da construção de uma ontologia fundamental é tratar do *ser enquanto ser*, a partir do seu sentido. Tratar do *ser enquanto ser* implica em desconstruir a caracterização do ser como um objeto, que predominou durante toda a metafísica tradicional, mas que ganhou força na modernidade com o predomínio da relação sujeito-objeto.

Diante disso, ele buscará o sentido do ser a partir do Dasein, o único ente que não só é capaz de interrogar sobre o ser e sobre o seu sentido, mas que carrega desde sempre consigo o ser na sua própria existência, através de uma pré-compreensão.

O ser reside na existência do ente Dasein - e a existência do Dasein se concretiza na medida em que ele compreende o ser. Mas o ser não é uma ideia, um objeto, que pode ser simplesmente apreendido através da cognição; o ser é possibilidade e está encoberto, velado nos entes. Buscar o sentido do ser, significa buscar aquilo que ele é em si mesmo, é por isso que a investigação heideggeriana se guiará pelo método fenomenológico-hermenêutico.

Considerando que o princípio do método fenomenológico é “as coisas mesmas”, Heidegger guiado por ele desenvolverá uma nova ontologia que se estrutura por uma base fenomenológica, ao passo que, trata do ser enquanto ser – buscando aquilo que ele é em si mesmo, retornando ao seu solo originário.

Nesse sentido, se a via de acesso ao ser é a existência humana faz-se necessário investigar toda a sua estrutura existencial, e sobretudo, a sua primeira condição necessária para existir: o mundo.

É por isso que Heidegger critica Descartes. Na modernidade, e mais especificamente em Descartes, o conhecimento sobre a realidade é determinado a partir da relação entre um sujeito e um objeto. A existência do sujeito é primeiramente concretizada sem implicar na existência de um mundo, e é assegurada pela faculdade de pensar, e de duvidar.

O sujeito cartesiano precisa verificar a existência de verdades exteriores, bem como acessar a realidade, o mundo (sua existência é comprovada apenas em segunda instância) e os objetos, como se eles desde sempre estivessem desconectados da sua realidade.

Posto isso, o presente texto encontra-se estruturado em três capítulos: O primeiro, divide-se em dois momentos, a saber: inicialmente busca-se fazer uma exposição do método fenomenológico-hermenêutico que é crucial para a investigação acerca do sentido do ser, enquanto um caminho que viabilizará a caracterização de como as coisas são em si mesmas, de como elas se mostram em si mesmas ao Dasein, e principalmente de como o ser se mostra em si mesmo.

Posteriormente desenvolve-se uma breve abordagem acerca da desconstrução da metafísica clássica e da metafísica da subjetividade, já que, essa desconstrução é positiva e necessária, na medida em que visa desobstruir o caminho para a investigação do ser.

O segundo capítulo tem por finalidade expor a redução e a destruição fenomenológica da noção cartesiana de mundo enquanto *res extensa*, a partir dos § 19 e 20 de ST<sup>1</sup>. É importante ressaltar que Heidegger no primeiro momento expõe a teoria cartesiana sendo fiel ao sistema filosófico de Descartes, ou seja, explicitando os argumentos que o filósofo da modernidade se utilizou para construir a sua concepção de mundo.

É assim que Heidegger fará a redução fenomenológica da teoria cartesiana, ou seja, vai reduzi-lá ao seu elemento base, nesse caso, o mundo é determinado pela *extensio*, enquanto um espaço.

No segundo momento ele irá realizar a destruição fenomenológica, demonstrando como os argumentos que sustentam a determinação cartesiana de mundo como *res extensa* são insuficientes, e conseqüentemente irá desconstruí-los.

O terceiro e último capítulo visa abordar a reconstrução fenomenológica da noção cartesiana de mundo. Após demonstrar que a determinação cartesiana de mundo é

---

<sup>1</sup> No decorrer do texto *Ser e Tempo* será abreviado para ST.

inconsistente, Heidegger irá fazer a reconstrução fenomenológica, ou seja, demonstrar como e por que o mundo precisa ser investigado fenomenologicamente.

## 2 CAPÍTULO 1: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO E A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA CLÁSSICA

Heidegger determina o seu projeto filosófico como um tratado sobre o sentido do ser<sup>2</sup>, “A elaboração concreta da pergunta pelo sentido do *ser*, é o objetivo do tratado que segue (...)”, (Heidegger, 2012, p. 31).

Esse tratado visa não só a recolocação e reformulação da questão acerca do sentido do ser em geral, que é posta como principal, mas aponta para a necessidade de concebê-la a partir de uma via de acesso adequada, e principalmente a partir do tempo, ao passo que no sistema filosófico heideggeriano à questão sobre o sentido do ser encontra-se inerentemente atrelada ao conceito de tempo<sup>3</sup>.

Em ST delinea-se e demonstra-se a necessidade de uma nova abordagem para a questão do ser apontada por Heidegger como a principal questão da metafísica e da filosofia, que passa a ser desenvolvida em contraposição ao modo de investigação da ontologia tradicional. Porquanto, o modo de proceder da ontologia tradicional no decorrer do seu percurso tornou-a uma ontologia da “coisa<sup>4</sup>”, na medida em que sua investigação sobre o ser deteve-se em definições lógico-formais.

Diante disso, a via de acesso escolhida por Heidegger para abordar e investigar a questão do sentido do ser, é o ser humano – denominado pela terminologia heideggeriana de *Dasein*<sup>5</sup> (ser-aí). O *Dasein* se consolida como ponto de partida da investigação heideggeriana

<sup>2</sup> Quanto ao ser, reside no quê, no quem, naquilo que subsiste, no que existe, neste ente particular que é o *Dasein*. (PASQUA, 1900, p.18).

<sup>3</sup> Em Heidegger, portanto, o tempo é a força do ser. Não é mais o ser (ente) que é o elemento do qual surge o tempo, como em Hegel. O tempo é o horizonte, o elemento estruturante-estruturado, organizador-organizado, transcendental- historial do ser. Não é o ser que chega como ente a invadir a esfera do ser humano, pelo contrário, toda questão do ser passa pela compreensão do ser que se dá no *Dasein* (STEIN, 2004, p.82)

<sup>4</sup> Uma vez que a ontologia tradicional, de acordo com a interpretação de Heidegger, teria construído uma “ontologia da coisa” e da coisa presente atestada ao longo da história da Filosofia através de expressões variadas como, por exemplo, a expressão *res* para Descartes, inevitavelmente decorre que o resultado deste encaminhamento seria sempre uma coisa puramente subsistente, tratada a partir do enquadramento de definições lógico-formais. Ou seja, todos os resultados obtidos a partir da pergunta acerca da quididade, obrigatoriamente, seriam produtos da abstração que é operada pelo intelecto sobre a realidade sensível e que prescindiria das modulações temporais, visto que teria operado sob a ótica da extração de categorias que, por subsistirem no tempo, concorreriam para a determinação da essência da coisa, isto é, tratar-se-ia de tomar como referência o que é constante, a substância entendida enquanto presença permanente. (SAMPAIO, 2007, p.16).

<sup>5</sup> Em ST, Heidegger usa (das) *Dasein* para. 1 o ser dos humanos. 2 o ente ou pessoa que possui esse ser. Nas preleções, ele muitas vezes fala *das menschliche Dasein*, “o *Dasein* humano”, e isto pode significar tanto o ser dos humanos quanto o ser humano (p. ex., XXIV, 21). Como infinitivo substantivado, *Dasein* não tem plural.

na medida em que é o único ente<sup>6</sup> capaz de compreender e de interrogar a questão sobre o sentido do ser.

Destarte a necessidade da repetição da pergunta pelo ser é demonstrada por Heidegger através do exame dos três preconceitos<sup>7</sup> que conduziram a investigação da ontologia tradicional: o da universalidade, o da indefinibilidade; e o da evidência do conceito de ser.

Esses preconceitos comportam suas raízes na ontologia tradicional, na medida em que direcionaram equivocadamente a questão do ser, que inquietou o filosofar antigo por seu caráter oculto, para o âmbito da certeza. Diante disso, constata que não temos uma resposta para a pergunta do ser, tampouco, uma direção para a pergunta “Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para fazer a pergunta” (Heidegger, p.39).

Portanto, Heidegger propõe um novo modo de indagar sobre o ser, todavia como já é sinalizado no § 7 de ST, a sua investigação filosófica remete em não mais “perguntar pelo o “que”, mas pelo seu modo, ou seja, o seu “como”. Conforme Sampaio “Isso quer dizer que Heidegger não perguntará sobre “o que são o ser e seu sentido” mas “como estes são”. (2007, p.15).

Neste novo modo de indagar o ser é essencial considerar a seguinte distinção efetuada por Heidegger: O ser deve ser tratado a partir de uma perspectiva ontológica, já o ente, por sua vez, a partir de uma perspectiva ôntica<sup>8</sup>.

Refere-se a todo e qualquer ser humano, de modo semelhante àquele pelo qual *das siende*, lit. “aquele que é”, refere-se a qualquer e todo SER. Quando mais de uma pessoa está em cena Heidegger fala de (os) outro(s) ou Dasein-com (com-presença *Mitdasein*). Retoma o sentido original da palavra “ser-aí”, escrevendo frequentemente dasein para frisá-lo. Dasein está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O “aí” [das Da] é o espaço que abre e ilumina: O ‘aí [Das da] não é um lugar [...] que contrasta com um lá [‘dort]; Da-sein significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá” (XXVII, 136). (INWOOD, 2002, p. 29).

<sup>6</sup> Chamamos ente a uma multiplicidade de coisas e de modos: aquilo de que falamos, aquilo em que pensamos, aquilo com respeito ao qual nos comportamos, o que nós próprios somos e o modo como somos (PASQUA, 1900, p.18).

<sup>7</sup> Se o conceito de ser é o mais universal, ele é o mais extenso, todavia, quanto maior a extensão de um conceito, menor será sua compreensão; a definição do conceito de ser como indefinível acarreta, por sua vez, em óbvia contradição performativa; a evidência do conceito de ser por si mesmo transforma a compreensão do ser em incompreensão, sendo um procedimento “duvidoso” em se tratando do âmbito dos conceitos fundamentais em filosofia (SAMPAIO, 2007, p. 15).

<sup>8</sup> O que é ôntico? E o ontológico? Em filosofia, especialmente a partir de Heidegger e Kant, o ôntico diz respeito ao **ente**, ao imanente, ao fenomênico (fenômeno: do grego *fanós*, aquilo que aparece), àquilo que os sentidos nos mostram. O ôntico é o superficial que fundamenta o senso comum. É o que todo mundo vê. Já o ontológico, em contraposição, diz respeito ao **ser**, ao que está por trás e além do fenomênico. O ontológico pressupõe sair do comum e buscar enxergar o que nem todo mundo vê.

Ir além do ôntico significa, por isso, exercitar-se na constante busca das raízes dos acontecimentos, das causas de tudo o que acontece no que se chama "realidade". (ALMEIDA, 2011)

Diante disso, a estrutura da pergunta sobre o ser deve considerar os seguintes pressupostos: Aquilo de que se pergunta, no caso o ser; Aquilo que se pergunta, o sentido do ser; que exige uma conceituação prévia; e por fim, aquilo a que se pergunta, o ente.

Perguntar, questionar, pressupõe primeiramente buscar algo. Considerando que não é possível buscar algo que não se conhece, é preciso admitir que toda busca é conduzida por uma direção prévia “como busca, o perguntar necessita de uma direção prévia, a partir do que é buscado” (Heidegger, p.41).

Porém, Heidegger levanta uma objeção que poderia ser feita: A estrutura da *questão do sentido do ser* não estaria fundada em um círculo vicioso, na medida em que o ente, enquanto algo que é, busca pelo ser de si mesmo, ou seja, o ser que é buscado já não se encontra no ente?

[...] Mas no modo como se faz a pergunta, que foi antes caracterizado, não há em geral círculo algum. O ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível. Se assim não fosse, não poderia haver até agora nenhum conhecimento ontológico, cuja existência de fato não pode ser negada. O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como conceito disponível-não como aquilo que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem caráter de uma vista prévia do ser, a partir do qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser [...] (2012, p.49)

No entanto, é preciso considerar que a busca pelo ser já se constitui como prévia, na medida em que nós já temos disponível de algum modo, o sentido do ser “não sabemos o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ser?” nos mantemos em um entendimento do “é”. (Heidegger, p.41)

Posto isso, se atentarmos para o fato de que quando nos interrogarmos sobre o que o ser “é”, já temos um entendimento prévio desse “é”, (mesmo não sabendo o que ele significa), percebe-se que um paradoxo pode ser gerado. Conforme Pasqua “O que permite a Heidegger resolver esse paradoxo é a distinção entre o ser e o ente” (1993, p.16).

A distinção entre *ser* e *ente*, é denominada diferença ontológica<sup>9</sup>. O ser é sempre ser de um ente, mas ele mesmo não é um ente, “O ser diz respeito a cada ente. E, por certo, se o

---

<sup>9</sup>A expressão *die ontologische differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre (ser (*das sein*) e ente (*das seiende*) (XXIV, 22). A distinção e não a expressão, é central em ST “O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *Transcendens* pura e simplesmente” (ST, 38). (INWOOD, 2002, p.42).



ente não fosse não estaria aqui para poder interrogar-se sobre o ser. Mas o próprio ser não é um ente. Transcende-o” ( Pasqua,1993, p.30).

Neste sentido, a investigação heideggeriana constitui-se por duas vias: a primeira remete a pergunta pelo sentido do ser em geral, o ser que foi tematizado por toda a tradição metafísica.

A segunda remete a pergunta pelo sentido do ser do ente humano, denominado Dasein, que é essencialmente ser-no-mundo, o único ente capaz de compreender e interrogar a questão sobre o sentido do ser, [...] fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser [...] (HEIDEGGER, p. 47).

Diante disso, reitera-se que o Dasein é tomado como uma via de acesso ao ser, não só por que em relação aos outros entes ele é o único capaz de se interrogar sobre o sentido do ser e compreender sua própria existência, mas por que carrega consigo desde sempre uma pré-compreensão do ser. De acordo com Pasqua, esta compreensão é *pré-ontológica* e na medida em que precede o desenvolvimento da questão sobre o ser pode ser entendida como uma determinação do ser do Dasein. (1900, p.20).

Esse tratado é primordialmente ontológico, visto que se propõe a investigar o ser ontologicamente. No entanto, essa frase poderia gerar certo estranhamento se considerarmos o fato de que na tradição filosófica ocidental toda a investigação que se volta para o ser situa-se no âmbito da ontologia, enquanto uma disciplina da filosofia que se ocupa com a tematização do ser.

A ontologia proposta por Heidegger opera de modo distinto da ontologia tradicional, que ignorou a diferença ontológica, na qual designa a distinção entre ser e ente, e conseqüentemente tematizou o ente enquanto ente nas suas particularidades, [...] Por em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia [...] (HEIDEGGER,P.99).

O referido tratado pretende investigar a questão acerca do sentido do ser através da construção de uma *ontologia fundamental*, que se contrapõe a tradicional por que deve voltar-se para uma dimensão originária<sup>10</sup>, que funda as demais e questiona os pressupostos através

---

<sup>10</sup> A dimensão originária remete ao retorno ao solo originário que Heidegger propõe enquanto uma tarefa da filosofia. Retornar ao solo originário significa olhar para as coisas a partir de como elas são em si mesmas, (vinculado ao princípio fenomenológico “as coisas mesmas”) ou seja, olhar para o lugar originário de onde elas vieram. Para Heidegger esse lugar originário, ou solo originário que precisa ser recuperado é o mundo da vida, que está inerentemente ligado a existência do Dasein, ao passo que ele se constrói concomitantemente com o mundo. O dasein já possui uma compreensão prévia do ser e todas as outras coisas que o rodeiam, ou seja, ele conhece as coisas a partir de uma teia de significação e de sentido que desde sempre existe com ele. Nós já conhecemos as coisas previamente e independentemente de qualquer conceitualização linguística, a primeira etapa do conhecimento se dá a partir do sentido e da compreensão, ou seja, no âmbito pré-teórico.

do qual toda e qualquer ontologia se torna possível. O ponto de partida dessa ontologia se situa na analítica existencial<sup>11</sup>.

De acordo com Stein, Heidegger concebe o termo ontologia através de um sentido formal e amplo, assim, ele não pode utilizar o método de nenhuma das ontologias existentes “Isso por que Heidegger usa a palavra ontologia num sentido que não coincide com nenhuma disciplina filosófica até aí existente.” (2001, p.161).

A analítica existencial remete a investigação da estrutura da existência do Dasein, o ente que é via de acesso para a questão do sentido do ser. Em solo heideggeriano ela se consolida como uma análise preparatória não só para a busca do sentido do ser e sim para a construção de qualquer ontologia.

Construir uma *ontologia fundamental* implica na *destruição*<sup>12</sup> da ontologia tradicional e na reinterpretação da história da filosofia, ao passo que, é mediante isso que Heidegger irá investigar e clarificar os fundamentos e pressupostos por meio do qual os conceitos da tradição metafísica se estruturaram, ou seja, os que foram determinantes para as concepções do conceito de ser até então vigentes.

Nesse sentido, é importante ressaltar que o diagnóstico heideggeriano aponta para a investigação da metafísica clássica como a responsável pelo encobrimento da questão sobre o sentido do ser, [...] A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o [...] (HEIDEGGER, p.85).

Destarte diante da constatação que denuncia o esquecimento da questão do sentido do ser na tradição filosófica é imprescindível apontar que no texto do semestre de 1919, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger propõe a filosofia como uma ciência originária que possibilita o retorno a um âmbito originário, assim como aponta Seibt [...] Ele quer retornar do teórico para o lugar onde o teórico surge e onde estão os fenômenos com que o teórico se ocupa [...] (2012, p.86).

Assim, essa questão está intimamente ligada com o projeto que se desenvolve em ST, a busca pelo sentido do ser volta-se para o âmbito originário. É mediante isso que a

---

<sup>11</sup> A analítica existencial é a explicitação das condições de possibilidade do ser-no-mundo e a partir dela é possível pensar o problema da fundamentação para além da subjetividade. Assim, é construída a partir de *existenciais* primordiais, ou seja, tem por finalidade “revelar os traços essenciais desse ente que possui como determinação ontológica uma compreensão prévia acerca do sentido do ser” (SAMPAIO, 2007, P.104)

<sup>12</sup>“O termo empregado é *Destruktion*, que não deve ser entendido como “destruição” no sentido de aniquilamento e supressão, mas como exposição das “experiências originárias” que estão na base das palavras-chave da linguagem filosófica” (STEIN, 2004, p.20).

investigação será guiada pelo método-fenomenológico hermenêutico que se caracteriza não apenas como um método, mas como um existencial constituinte do *Dasein*.

Posto isso, este capítulo se divide em dois momentos: o primeiro tem por objetivo expor de forma breve como o projeto filosófico de Martin Heidegger se utilizará do método fenomenológico-hermenêutico para conduzir sua investigação acerca da questão do sentido do ser, a partir do *Dasein* e de um solo originário que se situa no âmbito pré-teórico.

O segundo tem por finalidade expor brevemente a “destruição”, ou seja, a *Desconstrução*<sup>13</sup> da metafísica clássica que também se faz necessária para a recuperação do solo<sup>14</sup> originário<sup>15</sup> e para a construção de uma nova metafísica pensada sob uma base fenomenológica.

## 2.1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO

No tratado ST apesar das divergências, Heidegger se utiliza do método fenomenológico de Edmund Husserl, que remete “as coisas mesmas” para pensar a questão do ser a partir do seu sentido e da pré-compreensão do ente privilegiado, o único capaz de interrogar e compreender essa questão, o *Dasein*.

Husserl pretendia transformar a fenomenologia em uma ciência primeira, que deveria se tornar uma base para toda e qualquer ciência. A filosofia Husserliana se desenvolve em um contexto que perpassa pelo século XX e se caracteriza por um forte movimento das ciências do homem que acabaram reduzindo-o a seu objeto de pesquisa, redução na qual, o filósofo pretende combater. Conforme Cescato [...] Husserl busca um método filosófico que permite

---

<sup>13</sup> “O termo “desconstrução” foi colocado em circulação nos últimos 30 anos por Derrida, mas o impulso para esse debate saiu do famoso parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, em que Heidegger expõe a “tarefa da desconstrução da história da ontologia” (Stein, 2004, p.21).

<sup>14</sup> No caminho de Heidegger há que se considerar as tentativas precoces de enfrentar o problema da realidade. Nos primeiros seminários ele mostra que a filosofia terá de ser uma ciência originária. A crise das ciências revela que os diversos campos do ser que se expressam nas diversas ciências particulares precisam ‘ver’ o lugar de onde tudo brota e onde fincam suas raízes. O olhar fixado nos objetos e inclusive na metodologia das ciências oculta o solo originário. A filosofia é o âmbito do conhecimento que precisa reconquistar esse solo originário. Para isso tem de orientar-se diferentemente das ciências. Aqui está claramente presente o problema da teoria que, por ser teoria, perde contato com sua origem e transforma-se em um conjunto de conteúdos e numa lógica que se auto preserva nos subseqüentes desdobramentos. O solo a ser reconquistado é a própria vida, o mundo-vital. Neste âmbito pré-teórico é que radica a origem dos empreendimentos teóricos que se desligam, independizam do lugar prático de onde vieram (SEIBT, 2012, p. 84).

<sup>15</sup> E o originário é a facticidade indepassável, aquele modo de ser de um ente situado no mundo e que já sempre compreende o ser. Originário não é nenhuma abstração teórica. Originária é a abertura fática do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. A intenção fenomenológica do retorno às coisas elas mesmas agora é uma descrição que busca desocultar o que se esconde na manifestação das coisas, a sua possibilidade existencial (SEIBT, 2009, p.14)

superar o reducionismo científico e torne possível o retorno “as coisas mesmas” aos “fenômenos”, ou aquilo que “aparece” à consciência [...] (2011, p.2).

Portanto a fenomenologia husserliana se volta para a consciência que é sempre intencional na medida em que é sempre consciência de alguma coisa, visto que, é a partir dela, que os objetos enquanto fenômenos aparecem. Ela opera como um núcleo investigativo que comporta os objetos e torna possível a investigação da descrição fenomenológica.

De acordo com Inwood, Husserl expôs pela primeira vez uma fenomenologia das ideias, ele irá sinalizar a necessidade de suspender a crença natural que paira sobre o mundo externo, nas ciências matemáticas, e até mesmo na lógica. A suspensão da crença é a *Epoche*, do grego *epoche*, “restrição” (2002, p.67).

Nesse sentido, a fenomenologia deveria exercer a função de afastar a investigação fenomenológica dessa atitude natural ou crença, que poderia comprometer a investigação devido ao fato de que está sempre carregada por preconceitos. Afastar-se dessa atitude significa em uma primeira instância voltar-se apenas para a consciência e esquecer o mundo externo.

Segundo Cescato:

[...] A redução fenomenológica tem essa função: ela coloca o “mundo” entre parênteses e afasta o fenomenólogo da “atitude natural”, para que ele possa ter acesso aos objetos da consciência, livre dos preconceitos da atitude natural. Ela permite ao fenomenólogo observar, em sua pureza, os fenômenos da sua consciência, para que ele tenha acesso privilegiado aos conteúdos dela em sua evidência original e possa examinar a essência dos fenômenos dados à consciência, assim como a essência dos atos e estruturas intencionais na origem dos fenômenos da consciência [...] (2012, p.2).

Por conseguinte, é exatamente nesse processo que visa colocar o mundo entre parênteses que Heidegger diverge de Husserl, a partir de dois aspectos: 1) a distinção entre consciência intencional e aquilo que se dá a conhecer, e 2) a distinção entre consciência e mundo.

O sujeito transcendental<sup>16</sup>, o eu puro, portador da consciência intencional<sup>17</sup> se situa no horizonte fenomenológico a partir da distinção entre consciência e o mundo. De acordo com

---

<sup>16</sup> Segundo Husserl (2001a, p. 81), o Eu transcendental é o substrato último de todo conhecimento, calcado no próprio princípio intencional da consciência, isto é, de sempre estar em relação com o mundo e consigo mesmo. Nesse sentido, os objetos só existem para ele e somente são o que são como objetos de uma consciência possível. Decorre então que “pertence à essência do ego viver sempre em sistemas de intencionalidades e em sistemas de suas concordâncias, ora transcorrendo no ego, ora formando potencialidades estáveis que sempre podem ser realizadas” (idem, p. 82) (SILVEIRA, 2010, p.51).

Seibt, é por meio da redução fenomenológica proposta por Husserl que se chega à consciência pura e se determina a separação entre consciência e mundo, culminando no retorno a base da metafísica tradicional: o dualismo. (2011, p.163).

Diante disso, a filosofia heideggerina se apropriará da fenomenologia de Husserl, enquanto o retorno “as coisas mesmas”, mas irá criticar a separação entre mundo e consciência, assim como a primazia dessa consciência<sup>18</sup> intencional enquanto um fundamento do ser.

A crítica de Heidegger a Husserl se fundamenta a partir do *Dasein* que é via de acesso para a investigação sobre o sentido do ser. O *Dasein* é ser-no-mundo, por que tem como primeira e essencial estrutura o mundo<sup>19</sup>.

Conforme Pasqua “Portanto, quando empregamos a expressão *ser-no-mundo*, queremos dizer com isso que o mundo não se junta de fora ao *Dasein* como um outro ente, essa relação é essencial e não acidental” (1993, p.42).

Diante disso, é no § 7 que Heidegger expõe uma constituição prévia do método fenomenológico, considerando que a fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa; ou seja, a ontologia só é possível enquanto fenomenologia (p.123).

Heidegger enfatiza que o modo de tratar a questão sobre o sentido do ser é fenomenológico, a fenomenologia significa em uma primeira instância um conceito de método, [...] A expressão “fenomenologia” tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não se caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como* [...] (HEIDEGGER, p. 101).

<sup>17</sup> E a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, é aquilo que dá sentido às coisas. Pois, as coisas em si não tem sentido, nós é que as interpretamos, ou seja, é somente na consciência que as coisas tem sentido. Deste modo, a consciência está sempre direcionada para um objeto, e o objeto só pode ser definido em relação a uma consciência, ele é sempre objeto para um sujeito. (SILVA, 2009, p. 47).

<sup>18</sup> Ao ignorar a relação com o mundo como condição da produção do sentido e reduzir a análise fenomenológica à descrição de uma consciência constitutiva, pura, e atemporal, Husserl comete o mesmo erro que tem caracterizado a história da metafísica desde Platão: ele toma o ente pelo ser, pois entende que a constituição do ser deve se fundar num ente, a consciência constitutiva. (CESCATO, 2011, p. 5).

<sup>19</sup> "Mundo" é um *existencial* para Heidegger, ou seja, uma das principais estruturas (do ser-aí) que compõem a sua proposta de uma *ontologia fundamental*. Segundo Pegoraro (2007, p.68) "as principais estruturas ontológicas do *ser-aí* são "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-Sein*), ser cuidadoso (*Sorge*), sentimento da situação (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*)". Destarte, alguns existenciais são brevemente aclarados, devido suas ligações intrínsecas, como é o caso de "mundo". Por sua vez, *mundo* (*Welt*) é um conceito chave em *Ser e Tempo* (e em todas as fases do pensamento de Heidegger), simplesmente porque "o mundo não é um mundo de objetos, é o mundo do *Dasein*: o ser do mundo é um *momento constitutivo* do ser do *Dasein*. A sua "mundaneidade" pode, portanto, ser percebida ontologicamente a partir da analítica existencial do *Dasein*. A sua "mundaneidade" é um conceito ontológico. (...) para as ontologias do passado, podemos constatar que *não apreenderam o fenômeno da mundaneidade*." (PASQUA,1993, pp. 45-46).

Posto isso, se realiza uma exposição prévia do termo fenomenologia que se caracteriza a partir da máxima “as coisas mesmas”, é prévia por que a sua constituição é composta por dois termos que serão analisados etimologicamente: fenômeno e logos, “ O conceito prévio da fenomenologia deve ser exposto mediante a caracterização do que é visado com as duas partes componentes: “fenômeno” e “logos”(…) (HEIDEGGER, P.103).

Mediante isso o percurso argumentativo heideggeriano expõe o que compreende por fenômeno “Como significação da expressão “fenômeno” deve-se *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto (...) (HEIDEGGER, p.103).

Conforme Sampaio, a expressão fenômeno se constitui a partir de dois sentidos, e é somente diante da compreensão da relação entre esses dois sentidos, que o seu significado pode ser de fato alcançado. O primeiro significado é denominado positivo, na medida em que remete a “aquilo que se mostra em si mesmo”, e em que conduziu a investigação da ontologia fundamental, o segundo é que o fenômeno, (já entendido pelos gregos como a totalidade dos entes) pode vir a se distorcer, mostrando-se como algo que não é (2007, p. 26).

Destarte os fenômenos<sup>20</sup> remetem ao conjunto do que pode ser posto em claro, do que se mostra a luz do dia. No entanto, o fenômeno não se resume a uma manifestação, pelo contrário, ele é um meio que permite o manifestar-se.

Posteriormente a análise se volta para o conceito de *logos* que apesar de estar presente em toda a tradição filosófica não possui uma significação própria, ou seja, esse conceito foi revestido por uma pluralidade de sentidos. Isso ocorre justamente por que a pluralidade de sentidos que se atribuiu ao termo operou separadamente na medida em que não se unificou na tentativa de lhe atribuir um sentido fundamental, apenas estabeleceu-se uma concordância em relação ao termo.

Durante toda a tradição filosófica a palavra *logos* já foi traduzida por razão, juízo, conceito, definição, fundamento, e relação. Nesse sentido, aponta-se para o fato de que essas diversas significações se reduzem a uma significação: a própria palavra. Conforme Pasqua, o significado fundamental do conceito de *logos* seria possibilitar a manifestação daquilo de que

---

<sup>20</sup> A sua concepção de fenômeno difere do conceito trabalhado por Kant. Para Heidegger, a noção kantiana de fenômeno como algo acessível à intuição empírica corresponde ao conceito vulgar de fenômeno, não ao conceito fenomenológico. Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre o ser de um ente (HEIDEGGER, 1993, p. 37)<sup>13</sup>. Seu conceito oposto é o de encobrimento (“Verdecktheit”); assim, a busca pelos fenômenos é necessária justamente porque estes, na pelos menos de início e na maioria das vezes, não se dão, não estão simplesmente acessíveis. O filósofo assinalou que existem várias formas de encobrimento do fenômeno. Esteja ele desvirtuado ou velado, o importante é assinalar que tal encobrimento pode participar necessariamente do próprio modo de dar-se do fenômeno. Afirma Heidegger que todo e qualquer conceito ou sentença fenomenológicos obtidos originariamente estão expostos à possibilidade de desvirtuamento, i.e., de encobrimento (1993, p. 36) (BRASIL, 2005, p.54)

a palavra fala, como uma estrutura que determina a palavra e o discurso através de um *fazer ver* e não do *ligar*. (1900, p. 28)

Deste modo, é a partir do fazer ver que se determina o verdadeiro e o falso. Porém, essa ideia se confronta com a concepção tradicional de verdade, que provém do termo grego *Aletheia*,<sup>21</sup> e é concebida como “adequação, ou correspondência do juízo à coisa”.

Para Heidegger, a verdade não é mais entendida como uma adequação, mas como um desvelamento<sup>22</sup>. Assim como aponta Pasqua o ser verdadeiro se caracteriza por aquilo que se expõe à luz e pode ser visto, e o falso é aquilo que se encontra velado na sombra e se torna impossível de ver. É por isso que a verdade é concebida como um desvelamento e não como um acordo entre um sujeito e um objeto, que se ampara na concordância do pensamento consigo mesmo, a verdade não é uma construção e sim uma apresentação. (1900, p.28)

Portanto é depois do desmembramento dos conceitos de fenômeno e de *logos* que se define o conceito provisório de fenomenologia como “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra (...) (HEIDEGGER, p. 119).

Diante disso, a fenomenologia é um direcionamento para as coisas mesmas, ou seja, para o desvelamento dos fenômenos. Entretanto o ser ele mesmo não é um fenômeno, assim como aponta Palmer “O ser não é realmente um fenômeno mas sim algo mais lato e indefinível (...) (2006, p.133)

Segundo Stein:

[...] O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e , contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta [...] (2001, p.170)

Contudo, a diferença ontológica já anunciada por Heidegger exprime a distinção entre ser e ente; o ser é sempre ser de um ente, mas ele mesmo não é um ente. É por isso que o ser

<sup>21</sup> *Aletheia* é o termo grego para “verdade, veracidade, honestidade, sinceridade”. *Alethes* é “verdadeiro; sincero, franco; real, atual. Há também um verbo *aletheuein*, “falar verdadeiramente etc” (cf. XIX, 21ss). Estas palavras estão relacionadas a *lanthanein*, e a uma forma mais antiga, *lethein* “passar despercebido” “não ser visto”. *Alethes*, *aletheia* são geralmente aceitos como sendo *a-lethes*, *a-letheia*, ou seja, “não escondido ou esquecido” (INWOOD, 2002, p. 4)

<sup>22</sup> Verdade é para Heidegger “desencobrimento” [*unverborgenheit*] ou “desvelamento” [*entborgenheit*]. *Unverborgenheit* vem de *verbergen*, “esconder” “velar”, especialmente coisas sobre a personalidade ou a vida interior de alguém. *Verbergen* vem de *bergen* “pôr a salvo”, e guarda um tom de proteção a algo. Aplica-se também a coisas escondidas naturalmente, p.ex. o sol pelas nuvens. *Unverborgenheit* é um termo genérico: entes de qualquer tipo, e o próprio ser podem estar *unverborgenheit* ou inversamente sofrer *Verbergung* “velamento”, ou *Verborgenheit* “desvelamento, desencobrimento”. (INWOOD, 2002, p. 37)

não é um fenômeno, ele apenas se manifestará através daquele que é, e que tem a capacidade de compreendê-lo e interroga-lo a partir do seu sentido: o ente humano, ou seja, o Dasein.

Nesse sentido, a diferença ontológica é mais do que uma distinção conceitual que designa a diferença entre ser e ente, ela está inerentemente ligada ao caráter de circularidade que é próprio do Dasein na relação com o ser.

O caráter de circularidade do Dasein se expressa na relação do homem com o ser, e do ser com o homem, na medida em que a compreensão da existência de um (ente) torna-se essencial para a compreensão da existência do outro (ser), e é desde sempre circular e hermenêutica, ou seja, essa compreensão se move no círculo hermenêutico<sup>23</sup> ao passo que já carrega consigo a diferença ontológica.

Para Heidegger a nossa relação com o mundo é desde sempre anterior à linguagem conceitual, ao passo que, quando empiricamente entramos em contato com qualquer objeto já temos uma compreensão do ser, por exemplo, ao agarrarmos um copo não estamos simplesmente agarrando o vazio.

Segundo Stein:

[...] A relação do ser com o homem e do homem com o ser que revela a circularidade já é a própria diferença ontológica, entre o ser e o ente. Uma não se dá sem a outra. Não podemos experimentar uma para, a partir dela, chegar à outra. Para pensarmos a circularidade já nela nos movimentamos e afirmamos a diferença; para pensarmos a diferença já nela nos movemos e afirmamos a circularidade [...] (2001, p.279)

Posto isso, a partir de uma perspectiva etimológica Heidegger pondera que a fenomenologia pode ser entendida como “ciência do ser do ente-ontologia”, mas ela não se caracteriza por ser uma ciência que opera a partir de uma disciplina isolada, ou por possuir um objeto específico por meio do qual se dirige sua investigação, ela se desenvolve conduzindo-se pela questão do sentido do ser e pelo modo de tratamento exigido pelas “coisas mesmas”.

A fenomenologia não pode ser entendida como uma ciência por que não procede do mesmo modo; a sua investigação não se volta para um objeto específico com o intuito de aclarar sua essência. Pois, “posto que, se assim o fosse, compreender-se-ia que há em *Ser e tempo* uma natureza de estudos que evoca o objeto para caracteriza-lo em sua quiddidade” (Sampaio, 2007, p.24).

---

<sup>23</sup> Mas, à medida que a compreensão e explicitação constituem existencialmente o ser-aí, o sentido deverá ser concebido como a estrutura formal e existencial da compreensão. Assim, o sentido faz realmente parte do ser-aí e não se prende às coisas. Somente o ser-aí pode ter ou estar privado de sentido. Portanto, pela compreensão prévia, que é a abertura do ser-aí, nós já sempre levamos conosco o sentido que buscamos. Disso resulta o círculo da compreensão ou o círculo hermenêutico. (STEIN, 2001, p.247).



A tarefa da fenomenologia consiste em direcionar os fenômenos rumo a sua manifestação, ou seja, permitir que as coisas se manifestem e se revelem em si mesmas evitando que projetemos nelas por meio da consciência as nossas categorias.

Portanto, não é a nossa mente que interpreta e projeta sentido aos fenômenos, mas essa interpretação decorre da manifestação das coisas com que nos deparamos na nossa realidade, como aponta Solano “A colocação de Heidegger está no sentido de que não é o sujeito que percebe o ente, mas é este que se deixa revelar”. (2014, p.65).

Assim, a ontologia é uma fenomenologia por que tem o ser como campo temático e precisa voltar-se para os processos de compreensão e de interpretação através do qual as coisas aparecem, segundo Stein “A ontologia é fenomenologia, por que seu “objeto”, o ser, é o que se manifesta velando-se nos entes” (2001, p.178).

Consoante ao exposto, depois de definir que a questão sobre o sentido do ser será tematizada a partir de uma ontologia fundamental, partindo da analítica existencial, e que o caminho percorrido será conduzido pela fenomenologia, Heidegger incorpora a hermenêutica ao método fenomenológico.

A incorporação da hermenêutica ao método fenomenológico vai permitir ao sistema filosófico heideggeriano proceder de uma maneira diferente da metafísica tradicional que foi predominada por uma tendência naturalista e cientificista.

Heidegger se utiliza da Hermenêutica enquanto um modo de ser inerente ao Dasein, que remete ao interpretar e ao compreender, já que esse existe na medida em que compreende; e compreende na medida em que existe, ao passo que está sempre imerso em uma teia de sentido<sup>24</sup> e significação. Posto isso, o sentido do ser só pode ser desvelado pelo ente Dasein, que desde sempre carrega consigo uma pré-compreensão do ser.

O princípio de investigação proposto pela fenomenologia remete “as coisas mesmas”, ou seja, se caracteriza pela busca do originário através de um olhar que foge da objetivação, e visa alcançar as coisas como elas são em si mesmas.

Posto isso, é necessário olhar para o lugar de onde tudo surge ao passo que se tratarmos das coisas apenas como objetos que possuem determinadas funções estaremos

---

<sup>24</sup> No heidegger inicial, significados *Bedeutungen*, são componentes do sentido (ds, 2009) (o alemão usa *Sinn* mais do que *Bedeutung* para o ‘significado’ de uma vida) *Bedeutsamkeit* era para Dilthey uma “categoria de vida” central em contraste com o mundo natural. Heidegger usa *Bedeutsamkeit* (sempre no singular) para indicar a rede de relações que une firmemente o mundo de Dasein. Ele a conecta com *bedeuten*, escrevendo às vezes *be-deuten* para realçar o sentido de “apontar, interpretar”: Aprendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência [*Verweisens*] como ação de *significar* [*be-deuten*]. Na familiaridade com estas remissões, Dasein “significa” [*bedeut*, i.e. interpreta] para si mesmo, oferece a si mesmo o seu ser e o seu poder-ser para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo (INWOOD, 2002, P. 172).

ocultando ainda mais o solo originário, pois os objetos desde sempre significam para nós, eles são concomitantes a nossa existência.

Para Heidegger o lugar onde tudo surge é o âmbito do pré-teórico; o âmbito que prescindir de qualquer conceitualização linguística para a produção de sentido e significado, é por isso que ele vai propor a hermenêutica como uma alternativa para alcançar esse âmbito que o Dasein desde sempre se move.

Essa incorporação emerge do *Dasein* que se constitui como via de acesso para a busca do sentido do ser, através da investigação da sua estrutura ontológica; que possui em sua constituição essencial a existência.<sup>25</sup>

O Dasein compreende que é a partir da sua existência, da possibilidade de ser ou não ser ele mesmo. Esse ser em relação ao qual o Dasein se comporta de diferentes maneiras é chamado existência “O ser ele mesmo, em relação ao qual o Dasein pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*” (Heidegger, p.59).

A estrutura ontológica do Dasein se estrutura a partir do seu principal modo-de-ser<sup>26</sup> a existência, que se caracteriza por estar desde sempre imersa na questão sobre o ser. (Araújo, 2013, p.51).

Para compreender a inserção da hermenêutica ao método fenomenológico e principalmente na questão sobre o ser, é necessário considerar que o pensamento heideggeriano volta-se para o âmbito originário; um âmbito que deve considerar o retorno ao solo originário.

De acordo com Seibt, ainda em seus primeiros seminários Heidegger aponta que a filosofia deve se tornar uma ciência originária, considerando que a crise das ciências demonstra que os diversos campos do ser que se expressam através das diversas ciências particulares precisam

---

<sup>25</sup> *Existieren*, “existir” era uma tradução, feita no século XIX, do verbo latino *existire*, lit. “dar um passo à frente, para fora, portanto, “aparecer, estar na existência”. A palavra latina tardia *Ex(s)istentia* tornou-se *Existenz*. *Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em contraste com sua essência. Heidegger a utiliza em sentido restrito, aplicando-a somente ao DASEIN: Dasein não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: A “essência de Dasein encontra-se na sua existência” (ST,42). Porém, a *Existenz* é modo de ser de Dasein, não fato de que ele é”. (INWOOD, 2002, p.58).

<sup>26</sup> Dasein tende a tratar de todas as entidades – e também não-entidades tais como o espaço, o tempo, e o próprio ser – como se fossem entes, exatamente da mesma maneira (XXXI44). Mas há, e implicitamente reconhecemos que há, diferentes maneiras e modos de ser (*seinsweise (n) seinsart (en)*). Reconhecemos que as coisas não diferem apenas no que (was) são mas também em como (wie) elas são. Um modo de ser é *Vorhandenheit* ou *Vorhandensei*, “ser simplesmente dado”. Essa expressão vem de uma palavra comum, *vorhanden*, lit “diante das mãos, à mão” mas agora (estar) aí, presente, disponível; ela é usada para coisas e não para pessoas. Heidegger frequentemente utiliza *Vorhandensein*, -heit, especialmente quando discute as visões de outros no sentido de “existência” de algo (XXIV, 32). Ele a utiliza com mais frequência para um modo de ser particular. (INWOOD, 2002, p.114)

olhar para o lugar de onde tudo nasce e principalmente suas raízes. Por conseguinte, esse olhar se fixa apenas nos objetos e acaba por ocultar o solo originário. (2012, p.84)

No entanto, é por isso que a filosofia precisa proceder de modo diferente do que as ciências<sup>27</sup>. Essa questão já é sinalizada no início de ST, quando Heidegger aponta para o fato de que as ciências falham por não conseguir estabelecer uma relação entre a pergunta que move a sua investigação e as próprias coisas interrogadas “Em tais crises, imanentes às ciências, a relação entre o perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila” (2012, p.63).

Assim pode-se se questionar o fato de as ciências serem capazes de falar concretamente do ente, pois, se assim fosse qual seria a utilidade da filosofia?. Porém, é diante disso que se sinaliza a necessidade da filosofia recuperar o olhar para esse solo originário.

O solo originário encontra-se no âmbito do pré-teórico, ou seja, que antecede a cristalização do conhecimento em linguagem e conceitos; na medida em que para Heidegger a nossa relação com o mundo e o nosso conhecimento é anterior a toda e qualquer linguagem.

Deste modo, o Dasein possui uma pré-compreensão do ser que está inerentemente articulada a sua existência, possui uma pré-compreensão do mundo e de tudo o que o rodeia, as coisas já estão imersas no significado independentemente de serem conceituadas. É importante ressaltar que Heidegger não pretende desenvolver uma teoria do conhecimento; mas sim reconduzir a questão do ser para o âmbito originário.

Portanto, em relação ao conhecimento ele procede de um modo diferente do caminho que foi percorrido pela teoria do conhecimento, enquanto uma área da filosofia que tematiza nosso modo de acesso ao conhecimento; e que desde a modernidade busca um ponto de partida que fundamente e justifique o nosso conhecimento.

De acordo com Stein, para o pensamento heideggeriano “nada é simplesmente dado ou não influenciado por nosso modo de ser no mundo” (2011, p.63). É diante disso que Heidegger propõe a hermenêutica como uma alternativa para alcançar esse solo originário, ou seja, o âmbito pré-teórico que está atrelado ao sentido e a nossa pré-compreensão.

---

<sup>27</sup> *Wissenschaft* tem um sentido mais abrangente do que “ciência”. Qualquer estudo sistemático de um campo é uma *wissenschaft*. História, teologia, filologia clássica, história da arte, são todas *wissenschaft*, apesar de pertencerem às *Geistes-wissenschaft*, às ciências humanas, “sociais” ou “morais” em contraste com as *Naturwissenschaften*, ciências da natureza. A ciência não é o caminho primordial pelo qual descortinamos o mundo. Antes da ciência o “solo” se descobre [...] no cultivo dos campos, o mar na navegação (XXVII,62). A ciência pressupõe uma compreensão pré-científica e pré-ontológica do ser. Uma ciência não é primordialmente um conjunto de proposições, nem a descoberta de novos fatos. Fatos e proposições pressupõem um desencobrimento anterior de entes. (INWOOD, 2002, p.14).

Diante disso, para Heidegger a hermenêutica não é entendida como a ciência da interpretação, mas é imanente ao Dasein enquanto um modo de compreender a sua própria existência e o ser, existir é desde sempre compreender. Segundo Stein:

[...] Heidegger assume a expressão hermenêutica no sentido de ontologia da compreensão. “Hermenêutica” não significa em ‘Ser e Tempo’, nem a teoria da arte de interpretar, nem a própria interpretação, antes a tentativa de, primeiramente determinar a essência da interpretação, a partir do hermenêutico. O hermenêutico é, justamente, o elemento ontológico da compreensão, enquanto ela radica na própria existencialidade da existência. O ser-aí, é em si mesmo, hermenêutico, enquanto nele reside uma pré-compreensão, fundamento de toda posterior hermenêutica. A compreensão é o modo de ser do ser-aí enquanto existência [...] (2001, p.188).

## 2.2 A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA CLÁSSICA: DO PARADIGMA ONTO-TEO-LÓGICO ÀS METAFÍSICAS DA SUBJETIVIDADE

Em ST Heidegger propõe uma nova forma de pensar a metafísica; uma forma que primeiramente considera a sua totalidade, assim afirma Stein “A filosofia de heidegger representa um todo paradigmático para repensarmos as categorias metafísicas e realizar a crítica ao quadro em que elas tomaram forma” (2000, p.114).

A metafísica heideggeriana assume uma base fenomenológica-hermenêutica na medida em que considera o ser a partir do seu sentido, do seu “como”, voltando-se para o âmbito originário. É por essa razão que estabelece um diálogo interno com toda a história da tradição metafísica, pois voltar-se para o âmbito originário e reestruturar as bases da metafísica implica em dialogar com a tradição, e até mesmo na sua “destruição”, ou desconstrução.

É no § 6 de *Ser e Tempo* que Heidegger apresenta a tarefa de destruição da história da ontologia na qual se propõe, já que a mesma é marcada pelo esquecimento do ser, ou seja, pela entificação do ser que resulta no seu encobrimento pelo ente.

Entretanto, a “destruição” não deve ser entendida com um sentido negativo de arrasar a tradição ontológica, mas sim de definir e de delimita-la em suas possibilidades positivas. Assim Heidegger afirma:

[...] A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação [...] (p.89)

Porém é indispensável enfatizar que essa metafísica é resultante de um novo modo de pensar que rompe com um paradigma,<sup>28</sup> que marcou o desenvolvimento da filosofia no campo metafísico, durante o período antigo até escolástico: o onto-teo-lógico<sup>29</sup>. Mas essa metafísica também se caracteriza pela retomada, reestruturação, e refundação da questão do ser, tratando-a primordialmente a partir do seu sentido.

Esta difere daquela que predominou durante grande parte da filosofia ocidental que fora denominada por Aristóteles como a filosofia primeira, por ser “a ciência do ser enquanto ser”, ou seja, é a metafísica clássica ou tradicional, a que de acordo com Heidegger é a responsável pelo esquecimento e pela objetivação da questão do sentido do ser. A metafísica tradicional ignorou a diferença ontológica que designa a distinção entre ser e ente, e conseqüentemente se deteve na investigação de um ente enquanto ente.

É rumo ao caminho da desconstrução que Heidegger se confronta com o paradigma onto-teo-lógico que é caracterizado pelo desenvolvimento de metafísicas que tentaram explicar a realidade a partir de uma perspectiva objetiva, tomando o ser como fundamento dos entes, e ao mesmo tempo, fundamentando-o a partir de um ente supremo, além de pensa-lo em uma dimensão temporal que remete somente ao presente.

Portanto, pensar e tematizar o ser mediante aos entes como um fundamento ocasionou o encobrimento do ser em si mesmo, e do questionamento sobre o seu sentido. Assim, a metafísica que foi concebida como ciência do ser enquanto ser deteve-se em investigar somente o ente enquanto ente, diante de um âmbito particular e não geral.

Os primeiros elementos de uma constituição onto-teo-lógica da metafísica começaram a se esboçar ainda no pensamento dos gregos que concebiam o ser como algo que desde sempre é presente, sem desenvolver a preocupação de investigar seus fundamentos ou até mesmo, a possibilidade de ele ser constituído por uma causa última, assim como ocorre na tradição precedente.

---

<sup>28</sup> Utilizamos o conceito de *paradigma* basicamente como uma espécie de matriz teórica. Matriz teórica quer dizer um campo delimitado em que se desenvolvem determinados processos de conhecimento. Processos naturalmente conduzidos por uma construção progressiva que pode ser, por exemplo, caracterizada a partir da ideia de modelo, de método, de princípio de racionalidade, de teoria da verdade, enfim de um universo conceitual. (Stein, 2000, p.43)

<sup>29</sup> *Ontologie* é o “estudo [logos] dos entes [onta]”, *Theologie*, o “estudo de Deus [theos]”. Heidegger combina essas palavras derivadas do grego para formar *Onto-theo-logie*. A ideia, mas não as palavras, vem de Aristóteles, cuja “filosofia primeira” considera tantos os entes enquanto tais quanto o ser mais elevado (K, 220/150;EVW, 373/275). Assim sendo a ontoteologia formula duas questões distintas: 1. O que são os entes enquanto tais em geral? 2. O que é o ser mais elevado e qual sua natureza?. (INWOOD, 2002, p.133).

Conforme aponta Stein, a concepção de ser é interpretada pelos gregos como aquilo que se presentifica, é a manifestação e a presença daquilo que sempre foi, já que o mundo é eterno e a possibilidade de um dia nada ter existido por eles não foi concebida (2005, p. 134).

Posteriormente, na história da tradição filosófica desenvolvem-se as filosofias de Platão e Aristóteles que em contraposição aos gregos se ocuparam em discorrer sobre as causas e os fundamentos da noção de ser.

A filosofia de Platão é marcada pelo desenvolvimento da “Teoria das ideias” que remete a existência de dois mundos: o sensível, que esta no âmbito das percepções sensíveis que ocorrem a partir da experiência e do contato com os objetos; 2) e o inteligível que se encontra em um âmbito supra-sensível, em que se predomina a racionalidade, ao passo que se situa em um plano que é inacessível a experiência empírica.

No mundo inteligível é que residem as causas e principalmente a essência de tudo aquilo que se localizava no âmbito sensível, ou seja, as ideias eram concebidas como o ser por excelência, as razões últimas.

As ideias<sup>30</sup> tornam-se acessíveis a cognição e modelo ao mundo dos entes a partir de Deus (*Demiurgo*) que é o ser supremo, eterno, e imutável, que insere as ideias no mundo real ao contemplar a “Ideia de Bem”, (*Agathon*) que não só condiciona todas as outras ideias sem ser condicionada, e produz o ser e a substância, mas é o princípio que rege toda a realidade viabilizando a sua existência.

Conforme Rocha:

[...] Segundo o filósofo, as ideias eram as causas não-físicas dos entes físicos. As ideias ou formas, são segundo a filosofia de Platão, o “ser por excelência”, o “ser verdadeiro”, o que significa que as ideias existem “em si” e “por si”, ou seja, não podem ser consumidas pelo *devir* que consome todas as coisas corpóreas, pois as ideias são as “razões últimas e supremas”, e “as verdadeiras causas das coisas”, são essências puras, incorpóreas e inteligíveis [...] (2009, p. 4).

---

<sup>30</sup> Na história da metafísica, foi a partir da noção de ser como Ideia em Platão, que se inaugurou a determinação onto-teo-lógica do ser como fundamento primeiro. A palavra Ideia quer dizer aquilo que é visto no visível, o que é visto é o aspecto (*Eidos*) do que se apresenta, a aparência. Ocorre que para os gregos, nesse aparecimento o ente se faz presente naquilo em que e como tal ele é, em seu ser. Platão, ao interpretar o ser como Ideia, abre uma ruptura entre o aparecer e o que aparece, e busca compreender o que, ultrapassando tudo o que aparece, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, de modo que o ser, pensado como Ideia, não é mais o que se desvela, o que aparece, mas a essência, fundamento primeiro do que aparece, a instância última de determinação dos entes. (MAGALHÃES, 2007, P.12)

Posteriormente ao sistema filosófico platônico se desenvolve a partir da obra *Metafísica* a filosofia de Aristóteles que foi aluno e discípulo de Platão, e é reconhecido por sistematizar a metafísica como “a ciência do ser enquanto ser”.

A metafísica Aristotélica tem como ápice a teoria da “substância”, e se configura a partir de duas vias: a teológica, que remete a Deus, o motor imóvel que é a causa final de tudo o que existe, e o ente perfeito que se situa acima do plano do ser sem interferir no mundo por que só conhece aquilo que é tão perfeito quanto ele, e a ontológica: que problematiza o ser enquanto ser, a partir da ambiguidade da substância e das suas aporias. Assim, pode-se dizer que Platão concebeu o ser como Ideia pensando-o em um plano imaterial, ao passo que, Aristóteles concebeu o ser a partir da substância primeira, no mundo sensível.

Diante disso, podemos constatar que as metafísicas desenvolvidas por sistemas filosóficos como os de Platão, Aristóteles, Anselmo, Tomás de Aquino, que marcaram a época antiga até a escolástica, tentaram explicar a realidade a partir de uma perspectiva onto-teo-lógica, ao passo que o ser era fundamentado por um ente transcendente (Deus supremo), estava em um plano distinto e superior que precisava ser alcançado, ou imbricado a um conceito supra-sensível.

No paradigma onto-teo-lógico da metafísica o ser humano estava situado em um plano inferior ao ser, e submetido ao seu conhecimento somente a partir daquilo que Deus, enquanto um ente supremo o permitisse, assim como enfatiza Stein “Deste modo, Deus não se torna apenas o fundamento do ser e da verdade, mas vem a ser o arquétipo de todo conhecimento perfeito” (2001, p.21).

Posteriormente desenvolvem-se as metafísicas da modernidade, ou da subjetividade, tendo em vista que determinam o conhecimento da realidade através da subjetividade do sujeito; e se estruturam a partir de uma base dualista.

Descartes é um dos notáveis representantes das metafísicas que foram desenvolvidas na modernidade. Nos § 8 de *Ser e Tempo* o filósofo já sinaliza um diálogo com Descartes, afirmando a necessidade de investigar os fundamentos ontológicos constituintes do *cogito ergo sum*, assim como o lugar que a metafísica cartesiana ocupa no desenvolvimento do projeto que visa à construção de uma ontologia fundamental.

Segundo Heidegger:

[...] Com o “*cogito sum*” Descartes pretende dar a filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans*, ou, mais precisamente, o *sentido de ser* do “*sum*”. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no “*cogito sum*”

constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destruidor à história da ontologia [...] (2009,p.63).

De acordo com Cornejo (2012), o lugar que a filosofia cartesiana ocupa no itinerário histórico que Heidegger tem em mente, se relaciona com o fato de que Descartes se estabelece como um ponto de intermédio entre a filosofia medieval e moderna.

Por um lado, sem questiona-las ele aplica as categorias medievais ontológicas ao seu ponto de partida, ou seja, o *cogito*, interpretando-o à luz da metafísica grega como *ousia* ou substância. Heidegger também observa que em Descartes está latente uma das mais importantes ocultações da pergunta inicial pelo sentido do ser, e com isso o esquecimento da diferença ontológica (p.35).

### 2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O projeto de uma ontologia fundamental que se torna possível enquanto fenomenologia e se desenvolve em *Ser e Tempo* se contrapõe a ontologia tradicional, e volta-se para uma dimensão originária que deve ser conduzida pela recolocação da questão do ser, visando tematizar e elucidar o sentido do ser em geral, que até então fora encoberto pela metafísica tradicional.

Entretanto, é a partir do método fenomenológico-hermenêutico que Heidegger se propõe a desvelar o sentido do ser que até então se encontrou na obscuridade. Posto que para o desvelamento<sup>31</sup> das coisas em si mesmas é necessário voltar-se para os processos de interpretação e compreensão que resultam em sua determinação.

Mediante isso é necessário investigar os fundamentos por meio do qual os conceitos da tradição filosófica se estruturaram, e principalmente os fundamentos pelos quais até então a tradição determinou o conceito de ser.

Se para a filosofia heideggerina a investigação acerca do sentido do ser se dá primeiramente através do Dasein e se esta tem primeiramente como estrutura o mundo, Heidegger precisa investigar as concepções de mundo que prevaleceram na tradição.

Em *Ser e Tempo* prioriza a concepção de mundo cartesiana pelo fato de que está se contrapõe a sua compreensão de mundo, e de ser, visto que, se torna dominante a partir da modernidade.

---

<sup>31</sup> Rever nota 19.



Além de investigar a concepção de mundo cartesiana Heidegger precisa investigar e desconstruir a metafísica cartesiana, já que, por meio do *cogito* ela substancializa e entifica o ser.

### 3 CAPITULO 2: A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO CARTESIANA DE MUNDO COMO RES EXTENSA

É imprescindível reiterar que a construção de uma ontologia fundamental proposta por Heidegger em *Ser e Tempo*, se desenvolve a partir de uma investigação que não se detém apenas em questionar o horizonte dos pressupostos através do qual toda e qualquer ontologia se concebe como possível, mas volta-se para o solo<sup>32</sup> originário, aquele que deve preceder e possibilitar o surgimento de qualquer discussão ontológica<sup>33</sup> acerca do ser.

A construção dessa ontologia pressupõe de antemão o desenvolvimento de uma análise daquele ente que irá viabilizar a sua consolidação, ou seja, aquele que é o único capaz de questionar o sentido do ser, ao passo que, já carrega em si mesmo a compreensão de ser: o Dasein<sup>34</sup>.

Diante disso, essa análise se converte em uma analítica existencial que opera como uma investigação das estruturas essenciais que constituem a existência do Dasein; e deste modo, se configura como o fio condutor da ontologia fundamental no processo de investigação acerca do sentido do ser.

Posto isso, se a analítica existencial tem como tarefa investigar toda a estrutura existencial do Dasein para então conduzir o processo de investigação da ontologia fundamental, ela deve partir daquela que é a primeira estrutura essencial do mesmo: o mundo. De acordo com Gonçalves e Sampaio, [...] o ponto de partida da analítica da existência consiste pois na interpretação da constituição ontológica do *ser-aí* que é *ser-no-mundo* [...] (2004, p.165).

Nesse sentido, do mesmo modo que o Dasein se instaura como condição de possibilidade para a ontologia fundamental, faz-se irreversivelmente necessário analisar na história da tradição filosófica os pressupostos das concepções de mundo, enquanto uma estrutura essencial do mesmo; que se firmaram enquanto bases no desenvolvimento de concepções posteriores.

É por este motivo, que no § 8 Heidegger já sinaliza um diálogo com Descartes, afirmando a necessidade de investigar os fundamentos ontológicos constituintes do *cogito*

<sup>32</sup> Rever a nota 13.

<sup>33</sup> Falar em discussão ontológica acerca do ser significa compreender que a ontologia fundamental proposta por Heidegger tem como tarefa essencial buscar o sentido do ser, mas para isso é necessário tratar do ser ontologicamente, ou seja, tratar do ser enquanto ser, enquanto ele é em si mesmo, diferentemente da abordagem feita pela ontologia tradicional que ignorou a diferença ontológica – tratando do ser enquanto ente.

<sup>34</sup> Rever a nota 4.

*ergo sum*, assim, como o lugar que a metafísica cartesiana ocupa no desenvolvimento do projeto, que visa à construção de uma ontologia fundamental.

O pensamento da modernidade, no qual Descartes<sup>35</sup> é um dos maiores representantes, opera e se constitui a partir da aceção de que é possível alcançar universalidade e objetividade a partir do sujeito. Nesse sentido, a fundamentação do conhecimento encontra-se na subjetividade, ou seja, na racionalidade do sujeito, já que o conhecimento como ponto de partida nos objetos acarreta em contingência e relatividade.

Sem dúvida, é a partir da modernidade que a relação entre sujeito-objeto<sup>36</sup> se tornou um dos maiores problemas da filosofia. Prova disso, é que nesse período vemos surgir a disciplina filosófica Teoria do Conhecimento<sup>37</sup>, que tematiza não só a origem, fundamentação e validade do conhecimento, mas o nosso modo de acesso ao mesmo, aos objetos, e ao mundo.

A relação sujeito-objeto que se torna dominante na modernidade e se esboça na filosofia cartesiana se estrutura a partir de um caráter objetivista e dualista, na medida em que instaura a cisão entre corpo e mente, e conseqüentemente entre mente e mundo. Porquanto, o sujeito que em uma primeira instância existe independentemente de um mundo, necessita encontrar um meio para acessar a realidade e os objetos, como se eles desde sempre estivessem desconectados da sua consciência e da sua existência.

---

<sup>35</sup> Em Descartes, o *ego cogito* se configura como a instância última da determinação dos entes, entificando o ser na perspectiva do que é posto diante de, do que é objetificado, ou seja, re-apresentado, para o que se encontra sob, o que subjaz, o *subjectum*, o sujeito representador, no caso, o homem. É a partir de Descartes que, pela primeira vez na história da filosofia, se institui um modelo de homem como ponto de referência para a determinação dos entes e da verdade do ser; quando o homem se torna sujeito e o eu subjetividade, trazendo como conseqüência, a dicotomia sujeito-objeto. (MAGALHÃES, 2009, p. 13)

<sup>36</sup> A dicotomia sujeito e objeto é, então, um problema para o conhecimento. Se é uma teoria que estabelece critérios de organização, de seleção, de veracidade ou falsidade, estamos na contingência. Talvez um dos maiores problemas é que uma teoria configura todo nosso modo de pensar e suas possibilidades de tal modo que, em dado momento histórico, a tomamos como absoluta, do mesmo modo como no caso da crença religiosa dogmática. O próprio fato de precisarmos sempre de uma teoria para garantir ao mundo algum sentido, revela algo do ser do próprio conhecedor. Isso não é percebido quando a teoria envolve o conhecedor totalmente na sua teia. A teoria pode ser comparada a um programa computacional que carrega em si, previamente, os limites e possibilidades do seu operar. (SEIBT, 2009, p.25)

<sup>37</sup> Ao empenho dos gregos na compreensão da realidade foram somadas as contribuições do pensamento cristão. E na modernidade se desenvolve a questão do método, fundamental para a ciência empírica nascente. O racionalismo de Descartes, o empirismo de autores como Hume, Berkeley e Locke assentam as bases para uma ciência efetiva e eficaz que se torna o modelo para todas as áreas do conhecimento. A partir deles, mas, sobretudo, a partir de Kant e seus seguidores, constitui-se uma disciplina nova dentro da filosofia: a teoria do conhecimento. Sua função é principalmente investigar os limites e as possibilidades do conhecimento. (SEIBT, 2009, p. 12)

Diante disso, surgiram três correntes na filosofia que buscam tematizar e esclarecer essa relação, a saber: O *Realismo*<sup>38</sup>, posição que dominou todo o cenário da filosofia do século XVI, e que acredita que o ponto de partida do conhecimento são as coisas, tal como elas se encontram no mundo, e as representações que fazemos do real dependem dos objetos. Há também o *Idealismo*<sup>39</sup>, posição defendida por Descartes, e que possui a aceção de que o conhecimento tem como ponto de partida o sujeito, que determina o real.

Em contrapartida, a terceira posição, conhecida como *Criticismo Kantiano*, estabelece um ponto intermediário entre o realismo e o idealismo, ao defender que o conhecimento ocorre através da relação entre sujeito e objeto, por meio de uma síntese que inicia com o conhecimento inato da razão que é gerado no intelecto, e se conclui com o conhecimento sensível que é gerado a partir da experiência.

Destarte é factual que essas correntes se desenvolveram na modernidade por que foi justamente nesse período que as interrogações filosóficas estavam voltadas não só para a fundamentação do conhecimento, mas para o seu modo de aquisição e de uso, no âmbito do mundo e da realidade, a partir de uma perspectiva que tinha como ponto de partida o sujeito.

A partir disso, é que Descartes se constituiu como fundador da Filosofia Moderna quando tematizou o conhecimento a partir do sujeito, através do *Cogito ergo sum*, estabelecendo a primazia do sujeito em relação ao objeto no processo do conhecimento.

É através do *cogito*, que Descartes consolida a existência da *res cogitans* (eu pensante, que se funda na subjetividade) independentemente da existência da *res extensa*, e sua teoria centra-se na relação entre o eu pensante (coisa pensante, substância), e o seu pensamento. Diante disso, o filósofo recorre às provas da existência de Deus, como uma maneira de sair do solipsismo que, até então, garantiria apenas a existência do eu pensante e dos seus pensamentos enquanto atos da razão.

Nesse sentido, é importante frisar que para aquém disso, o diálogo que Heidegger desenvolve com Descartes é fundamental para o prosseguimento de sua investigação fenomenológica acerca do sentido do ser, e tem seu marco no problema concernente ao mundo.

---

<sup>38</sup> No contexto desse trabalho o Realismo é entendido enquanto a posição filosófica que inaugurou na filosofia a corrente que representa a ideia de que o conhecimento sobre o mundo parte dos objetos; sem considerar o posterior desenvolvimento de outros tipos de realismo que se desenvolveram a partir dessa posição, mas com elementos diferenciados.

<sup>39</sup> No contexto desse trabalho o Idealismo é entendido enquanto uma posição filosófica que surge na modernidade e que inaugurou a corrente que representa a ideia de que o conhecimento sobre o mundo e a realidade parte do sujeito; sem considerar o posterior desenvolvimento de outros tipos de realismo que se desenvolveram posteriormente.

Porquanto, no § 18 Heidegger explicita que a discussão travada com Descartes há de demonstrar que as interpretações de mundo anteriores e posteriores ao mesmo, se consolidam a partir de fundamentos ontológicos não discutidos:

[...] Não somente damos uma breve apresentação, em suas linhas fundamentais, da ontologia do “mundo” em Descartes, mas perguntamos por suas pressuposições, procurando caracterizá-las a luz do que foi obtido até agora. Essa discussão deve fazer conhecer em seus princípios os “fundamentos” ontológicos não-discutidos sobre os quais se movem as interpretações subsequentes a Descartes e ainda mais as que o precedem [...] (p. 265).

Consoante ao exposto, este capítulo se divide em duas seções: a primeira tem por finalidade desenvolver uma breve reconstrução da noção cartesiana de *res extensa*; a partir do sistema filosófico de Descartes; na qual, se desenvolve uma cisão entre mente e corpo, sujeito e objeto. A segunda tem por objetivo abordar, por meio dos § 19 e 20 de *Ser e Tempo*, o diálogo que Heidegger propõe com a filosofia cartesiana; e mais especificamente o processo de redução e destruição fenomenológica da noção de *res extensa* concebida como mundo por Descartes.

### 3.1 DESCARTES E A NOÇÃO DE *RES EXTENSA*

A filosofia cartesiana constitui-se inicialmente pela busca de um ponto de partida que possa se instaurar como uma base sólida, no qual, culmine em uma fundamentação para o conhecimento e para a ciência moderna.

Diante disso, a dúvida é a metodologia empregada por Descartes para encontrar o ponto de partida que resulte na edificação do conhecimento e da ciência, viabilizando o alcance do seu objetivo. Nas *Meditações Metafísicas* (1641), obra que tem por finalidade comprovar a existência de Deus e a imortalidade da alma, a dúvida possui um caráter hiperbólico, na medida em que, todo conhecimento deve ser submetido a ela, visto que só poderá ser considerado verdadeiro se resistir ao processo de radicalização da mesma.

Na primeira meditação intitulada *Sobre as coisas que podem ser postas em dúvida*, Descartes salienta a necessidade de suspender todos os seus juízos e antigas opiniões desde os seus primeiros fundamentos, para o estabelecimento de algo sólido e permanente nas ciências.

Contudo, apesar de reconhecer que boa parte do seu conhecimento já adveio dos sentidos, afirma que eles não são confiáveis para a fundamentação de qualquer conhecimento, ao passo que, já os enganaram uma vez e isso pode ocorrer novamente.

A partir disso, na segunda meditação *Sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida que o corpo*, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo) resiste ao processo de radicalização da dúvida e se instaura como a primeira certeza na ordem das descobertas, o que garante somente a existência de uma coisa pensante por meio do ato de duvidar.

Segundo Descartes:

[...] Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixa-se totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto precisamente, só coisa pensante, isto é mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou porém uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas qual coisa? Já disse: coisa pensante [...] (2004, p.27).

O ato de duvidar pressupõe necessariamente a existência de um intelecto que execute a ação de duvidar enquanto um ato da razão. Mediante isso, o filósofo consolida o *cogito* como a primeira certeza que é gerada a partir da dúvida, visto que, a existência do ato de duvidar comprova somente a existência de um intelecto que esteja executando tal ação.

É a partir da constatação da faculdade de pensar que se afirma a existência de um sujeito pensante que executa a ação de duvidar, mas somente enquanto um ato do pensamento, ou seja, ela é garantida enquanto houver pensamento, já que a existência do corpo é suposta, mas ainda não fora comprovada.

Portanto, se torna claro que o *cogito* se instaura como uma primeira fundamentação para a filosofia cartesiana ao se consolidar como a primeira certeza, já que é partir dele que ocorrerá a verificação das verdades no mundo exterior.

É através dele que se estrutura o sistema dualista implantado por Descartes, no qual, emanam duas noções essenciais para o desenvolvimento da sua filosofia, a saber: A noção de *res cogitans* (substância pensante, coisa que pensa) e *res extensa* (substância material, corpo, matéria).

No *Discurso do método* (1637), o filósofo sinaliza que no universo além da existência de Deus, existem outras duas substâncias que são a *res cogitans* e a *res extensa*, afirmando

que a *res cogitans*, ou seja, a coisa pensante é uma alma e também uma substância, na qual, ela possui como essência a natureza do pensar.

Porquanto, também afirma que a existência da coisa pensante se consolida independentemente de qualquer coisa material, ao passo que, é completamente distinta do corpo.

Conforme afirma Descartes:

[...] Depois, examinando atentamente o que eu era, e vendo que podia fingir que não tinha nem um corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum aonde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia, e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse, por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pelo qual eu sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é [...] (2001, p.38)

Portanto, o sistema dualista se estrutura a partir da distinção entre essas duas noções visto que, a consolidação da existência da *res cogitans* (eu pensante, que se funda na subjetividade) ocorre independentemente da existência da *res extensa*, e sua teoria centra-se na relação entre o eu pensante (coisa pensante, substância), e o seu pensamento.

Na segunda meditação Descartes visa demonstrar que a natureza da mente é mais conhecida do que a do corpo, e considera necessariamente verdadeira a existência do eu pensante enquanto um ato do pensamento:

[...] De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeiro todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente [...] (2004, p.54).

Diante disso, aponta para o fato de que ainda não compreende quem ele é, mesmo que agora exista necessariamente. Em seguida, apresenta o intuito de descobrir a natureza do eu pensante por meio da retomada daquilo que antes acreditava ser.

O filósofo afirma que antes concebia que tinha um corpo, assim como julgava conhecer a sua natureza [...] “Sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecer-lhe a natureza distintamente” [...] (2004, p. 47).

Posteriormente, o percurso argumentativo cartesiano prossegue com a enumeração das características de um corpo, ou seja, o que até então ele havia considerado ser um, ressaltando que a existência do mesmo se encontra no âmbito da suposição. O corpo é tudo o que pode resultar em alguma figura, estar localizado em algum lugar e ocupar um espaço (extensão) excluindo automaticamente qualquer outro corpo”.

Ao definir as características do corpo Descartes ressalta que o mesmo não se move a partir de si mesmo, mas por outrem, que o toca e do qual recebe a impressão. Entretanto, a força para mover-se a si mesmo e as faculdades de sentir e de pensar de forma alguma eram julgadas pelo filósofo como pertencentes à natureza do corpo, por isso, ficava admirado ao encontrá-las em alguns corpos.

A investigação cartesiana prossegue tentando especificar quais são as faculdades que pertencem à alma, descartando aquelas que estão ligadas ao corpo, como a faculdade de sentir. Diante disso, instaura-se o pensamento como a faculdade que não pode ser separado do eu pensante, na medida em que, faz parte da sua natureza.

Conforme afirma Rocha (2006) “Ao investigar a natureza do “eu”, por meio da definição de corpo, Descartes mostra que não há qualquer razão para atribuir corporeidade a esse “eu”, visto que, após enumerar as propriedades do corpo questiona se os atos indubitáveis experimentados que asseguram a existência do eu, possuem alguma relação necessária com elas. O filósofo conclui que não, “visto que, eles podem ser concebidos independentemente de qualquer propriedade corpórea”.

Na filosofia cartesiana atribui-se a alma uma faculdade do pensamento que se instaura como essencial, ou seja, como condição de existência da mesma, já que, tudo aquilo que faz parte da alma não faz necessariamente parte do corpo, ou seja, a existência da alma se consolida independentemente da do corpo.

De acordo com Rocha:

[...] “Nota-se, portanto, que Descartes conclui mais do que simplesmente a possibilidade de se pensar a alma separadamente do corpo. Conclui que é possível pensar a alma como existindo separadamente do corpo e que, portanto a alma prescinde do corpo. E isso, deve-se ao fato de ter encontrado um atributo essencial, que por ser essencial, é condição suficiente para a sua existência” [...] (2006,p.95)

Na obra *Princípios*, no artigo 8, Descartes também trata da distinção entre alma e corpo. O filósofo afirma que essa distinção é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma, enquanto uma substância distinta do corpo, já que, ao examinar o que somos, nós



pensamos que nada que esteja fora do pensamento pode ser verdadeiro e até mesmo existir. Deste modo, pode-se conceber que não há necessidade de qualquer coisa que possa se atribuir ao corpo, já que, somos apenas por que pensamos” (1998,p.55).

A partir disso é necessário compreender o que o filósofo entende por *substância* e como ela se aplica ao ser pensante e a Deus, como ser perfeito. No artigo 51, dos *Princípios* intitulado *O que é a substância, e que é um nome que não se pode atribuir no mesmo sentido a Deus e as criaturas*, o filósofo aponta o que entende por substância [...] somente uma coisa que existe de um modo, no qual, só tem necessidade de si própria para existir [...] (2004, p. 52).

A substância não pode ser atribuída a Deus e as criaturas no mesmo sentido por que a partir das coisas criadas constata-se que elas possuem naturezas distintas, ao passo que, algumas precisam de outras para existir e outras existem por si mesmas só tendo a necessidade de Deus, visto que, não há nada que possa existir sem ser sustentado e conservado pelo seu poder.

Segundo Gomes:

[...] Descartes não parece deixar dúvidas do que ele entende por substância, e já deixa nesse artigo dois sentidos. O primeiro sentido é o sentido absoluto, que é aquele que cabe a Deus. Pois, de acordo com esse sentido de substância, algo só pode ser substância se não tem necessidade de nada para existir, a não ser de si próprio, o que já indica fortemente que essa substância deve necessariamente dar a si própria o seu ser – o que indica a *causa sui*. Mas, além disto, nessa definição inclui-se o poder de fazer com que as outras substâncias no sentido fraco, possam existir, pois a substância que tem o poder de existir por si própria, também é a que fara com que as outras substâncias existam. Então, é preciso entender a substância divina a partir de duas necessidades: pra ser divina ela precisa existir por si própria, e fazer com que as outras substâncias existam a partir do seu concurso [...] (2007, p.8)

### 3.2 A REDUÇÃO E A DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DE RES EXTENSA COMO DETERMINAÇÃO DE MUNDO.

Como já foi demonstrado no decorrer deste trabalho, *Ser e Tempo* é um tratado ontológico que se propõe a investigar o ser ontologicamente, amparado pelo método fenomenológico-hermenêutico caracterizado pelo “retorno às coisas mesmas” voltando-se para a recuperação do solo originário.

Nesse sentido, é imprescindível enfatizar que o pano de fundo da filosofia heideggeriana é a questão acerca do “sentido do ser”; que será desenvolvida por meio de uma ontologia fundamental, ao passo que, toda e qualquer discussão que perpassa o referido tratado está intimamente ligada à ela.

Porquanto, devido ao fato de que toda a tradição filosófica tratou do ser a partir de uma perspectiva ôntica ignorando a diferença ontológica; assim como todas as ciências particularizaram o estudo do homem tratando-o como um objeto, Heidegger se propõe a reconstruir a metafísica sob uma base fenomenológica - a partir do retorno “as coisas mesmas”.

No entanto, reconstruir a metafísica sob uma base fenomenológica significa tratar do ser ontologicamente a partir do que ele é em si mesmo, de “como” ele é em si mesmo. Nesse sentido, ao passo que, o Dasein tem o mundo como primeira condição essencial para a sua existência, e se constitui como uma condição de possibilidade para essa investigação fenomenológica, é necessário ter para com ele o mesmo modo de tratamento - é em detrimento disso que o ponto de partida da ontologia fundamental é a analítica existencial.

De acordo com Pasqua, a investigação heideggeriana pressupõe a descrição do ser humano, como ele realmente é, a partir das suas próprias percepções em relação a si mesmo e da sua cotidianidade<sup>40</sup>, visto que tem como propósito torna-lo transparente para si mesmo com o intuito de que ele possa ver-se no seu ser autêntico<sup>41</sup>. (1900, p. 40).

No projeto filosófico heideggeriano não há Dasein sem mundo, a relação entre os dois é essencial na medida em que um se constrói concomitantemente com o outro, da mesma forma que o conhecimento que o Dasein tem de si mesmo é mediado pela sua concepção de mundo.

É mediante isso que no § 11 Heidegger aponta para o fato de que se a analítica existencial quiser obter êxito na sua tarefa, ela deve proceder a elaboração da ideia de um

---

<sup>40</sup> Mas a cotidianidade não é um conceito quantitativo, “todo dia” não significa a soma dos “dias” que cabem ao Dasein na “duração da sua vida”. Significa o “como no qual Dasein ‘vive o seu dia-a-dia, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência. (INWOOD, 2002, p.25)

<sup>41</sup> A possibilidade de ser autêntico ou inautêntico de Dasein se enraíza no fato de que Dasein é “sempre meu [je meines], e deve sempre dirigir-se a e ser abordado por meio de um pronome pessoal, “eu”, ou “você” (XXI, 229; cf. ST, 42) Sendo meu, posso perdê-lo ou compreendê-lo, pois o fato de ser meu não acarreta necessariamente que seja “próprio [zu eigen] ; é sempre meu, na medida em que já sempre foi decidido de que modo é meu – não no sentido de que ele mesmo necessariamente tomou a decisão, mas de que uma decisão acerca de Dasein já foi feita. Dasein é sempre meu, isto significa de fato que que é exclusivamente seu [zu eigen] desta maneira ou de outra, possuindo a si mesmo tanto ou tão pouco como exclusivamente seu. Ou alternativamente, deficientemente: ele ainda não deparou-se de si mesmo, ou perdeu-se a si mesmo. De início e em geral, Dasein ainda não ganhou a si mesmo como exclusivamente seu, ainda não encontrou seu caminho para si mesmo. Só pode ter perdido para si mesmo, só pode ter falhado em encontrar a si mesmo, na medida em que ele é, em seu próprio ser, meu, e possivelmente autêntico (INWOOD, 2002, P. 11)

conceito natural de mundo [...] Em sua tarefa está contido um *desideratum* que de há muito inquieta a filosofia, mas em cuja obtenção ela sempre malogra de novo, a saber, a *elaboração da ideia de “um conceito natural de mundo”* [...] (2012, p. 165).

É diante do fato de que as concepções de mundo desenvolvidas até então na tradição filosófica se moveram em princípios ontológicos não discutidos, Heidegger se propõe a demonstrar com clareza em que medida a sua problemática da mundaneidade difere do que foi pensado na filosofia até hoje.

Conforme Pasqua:

[...] Com o fim de mostrar claramente até que ponto a sua problemática ontológica da mundaneidade difere do que a filosofia pensou até hoje, Heidegger irá considerar a interpretação cartesiana que está no oposto da sua. Escolheu essa concepção por causa da influência que ela exerceu sobre a filosofia moderna. Descartes considera a *extensio* como a determinação ontológica do mundo. A extensão constitui o mundo como espaço [...] (1900, p. 52).

É a partir disso, que nos § 18, 19, e 21 Heidegger dialoga com Descartes desenvolvendo uma crítica ao marco da filosofia cartesiana: à cisão entre sujeito e objeto, que se expressa no *cogito ergo sum*, e resulta na separação entre a *res cogitans* e a *res corporea*, e consequentemente entre *res cogitans* e o mundo.

Nesse sentido, a crítica também recai aos pressupostos ontológicos que ele se utiliza para determinar a sua concepção de “mundo”; segundo Gonçalves e Sampaio [...] E mais, que não há em Descartes a interpretação do fenômeno mundo por que está ontologia se restringe a análise de um intramundano determinado, a natureza. [...] (2004, p.167).

No entanto, é fundamental ressaltar que essa “crítica” não assume um sentido destrutivo; e sim construtivo, na medida em que Heidegger busca pensar a totalidade da metafísica e reconstruí-la em bases fenomenológicas - a sua desconstrução deve ser entendida como construção.

Isto, por que a desconstrução heideggeriana parte do âmbito interno da metafísica dialogando com os pressupostos que foram desenvolvidos até então, e através do qual, determinaram as concepções de ser que foram dominantes na tradição filosófica. Portanto,

Heidegger identifica as falhas e erros que tornam essas concepções passíveis de uma desconstrução; ou seja, de uma reconstrução.

No § 19 intitulado *A determinação do “mundo como res extensa”*, Heidegger expõe a teoria cartesiana que determina ontologicamente o mundo como *res extensa*, e realiza a redução fenomenológica dessa noção, identificando determinadas falhas e falta de clareza nos princípios ontológicos dos pressupostos argumentativos cartesianos.

No início do § 19 Heidegger afirma que a distinção do “*ego cogito*”<sup>42</sup> como “*res cogitans*” da “*res corpórea*”, realizada por Descartes, é que posteriormente vai determinar ontologicamente a distinção entre “natureza” e “espírito”.

Diante disso, aponta para a falta de clareza dos fundamentos ontológicos que estruturam essa distinção. Em seguida, questiona qual é a compreensão ontológica na qual, parte Descartes para determinar o ser destes entes já que o termo utilizado para denominar o ser de um ente em si mesmo é substância.

Entretanto essa expressão define o ser de um ente como substância ou substancialidade, mas também define o próprio ente como uma substância, visto que, ela é interpretada a partir do conceito grego que comporta uma ambiguidade a saber: *ousia*.

Conforme Heidegger:

[...] No interior de qual entendimento-de-ser Descartes determinou o ser desses entes? *Substantia* é o termo que designa o ser de um ente que é em si mesmo. Se a expressão designa o *ser* de um ente como substância, *substancialidade*, então o ente ele mesmo é uma substância. [...] (2012, p. 267)

É sabido que tanto a *res cogitans* como a *res corpórea* que estruturam o sistema dualista cartesiano são determinadas por Descartes como substâncias, porém completamente distintas uma da outra. É a partir disso, que Heidegger questiona a compreensão ontológica que a filosofia cartesiana se utiliza para determinar a *res cogitans* e a *res corpórea* como substância, visto que essa noção é ambígua.

De acordo com Gonçalves e Sampaio (2004), é a partir do sistema dualista cartesiano que funda a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, que posteriormente se torna possível o

---

<sup>42</sup> Devemos ressaltar, contudo, que Heidegger, ao criticar o *ego cogito*, tem como alvo principal a metafísica da substancialidade que a sustenta, que não pensa o ser enquanto tal, mas o toma como ente. Não perdendo de vista o intuito de tratar do sentido do ser a partir da analítica do Dasein, Heidegger criticou o *cogito* prioritariamente no que se refere à questão do ser, discutindo o *ego cogito* não quanto à sua origem cogitativa, epistemológica, mas quanto à sua indeterminação ontológica (MAGALHÃES, 2009. P. 17)

surgimento de teorias filosóficas que separaram por exemplo, sensibilidade e entendimento, espírito e natureza, nas quais estariam vinculadas à uma concepção natural de mundo. (p.167)

É a partir da afirmação cartesiana de que a substancialidade da *res corporea* é determinada pela *res extensa*, que o problema apontado por ele se encontra no conceito de substância, visto que, Descartes ignora a diferença ontológica, já que por um lado designa ser de um ente como substância, a substancialidade, e por outro o próprio ente como substância.

Porquanto, para determinar ontologicamente a *res corporea* é necessário explicar a substância que ela é ou seja, a substancialidade do ente que é como uma substância, Heidegger questiona [...] Que constitui o próprio ser-em-si-mesmo da *res corporea*? Como pode em geral ser apreendida uma substância como tal, isto é, em sua substancialidade”? [...] (2012, p.267).

Mediante a isso Heidegger aponta para a afirmação cartesiana na obra *Principia I*, no artigo 53, na qual, Descartes diz que a “As substâncias são acessíveis em seus atributos e cada substância tem uma propriedade precípua, na qual, se pode colher a essência da substancialidade de uma determinada substância”. (p.267).

Entretanto se o conhecimento de uma substância só se torna acessível por meio de um atributo e cada substância possui uma propriedade principal, na qual emana a essência da substancialidade de uma determinada substância, Heidegger questiona: “qual seria a propriedade principal da *res corpórea*”? (2012, p. 269).

Ao questionar sobre a propriedade principal da *res corpórea* o filósofo apresenta a afirmação de Descartes que determina a extensão em comprimento, largura e profundidade como a propriedade principal constituinte da natureza da substância corpórea.

Nesse sentido, se a extensão é o elemento principal que constitui o ser da substância corpórea que é denominada de “mundo”, o questionamento heideggeriano volta-se para o que dá esse privilégio à extensão, visto que, tudo o que é atribuído ao corpo pressupõe necessariamente a extensão [...] A saber, a extensão segundo o comprimento, a largura, e a profundidade constitui o ser próprio da substância corporal que nós denominamos “mundo” ? O que dá a *extensio* essa característica? [...] (2009,p.141).

Conforme afirma Cornejo (2012) de acordo com Heidegger, Descartes determina o “mundo” como uma das substâncias que constituem a *res corporea* que se opõe a *res cogitans*, e que tem como determinação fundamental a extensão. Deste modo, a extensão e a espacialidade é que constituem o verdadeiro “ser” da substância corpórea “mundo”, e nesse sentido, constituem o fundamento ontológico do resto de suas determinações (p.38).

Destarte se a extensão é a constituição de ser do ente, o mesmo primeiramente deve “ser” antes de quaisquer outras determinações ontológicas, para que posteriormente estas possam “ser” o que são. Mediante isso é a extensão que deve primeiramente ser atribuída à coisa corpórea.

Por conseguinte, se extensão é a substância do mundo as outras determinações que constituem a mesma como divisão, forma, movimento, só podem ser compreendidas como modos da extensão, visto que, a extensão é compreensível sem forma ou movimento.

Heidegger segue salientando que para Descartes uma substância corporea pode mudar variando a distribuição de seus modos sem perder a sua extensão, assim como pode se apresentar em diferentes formas como uma e mesma coisa.

Diante disso, o filósofo da floresta negra sinaliza que se o movimento é um modo da extensão e uma propriedade real da *res corporea* para que a mesma possa ser experimentada em seu ser, ela deve ser concebida a partir do ser deste próprio ente, ou seja, da extensão como puro deslocamento.

A partir disso, afirma que a força e as determinações como a dureza, e a cor não contribuem em nada para a determinação do ser desse ente, já que as mesmas podem ser retiradas da matéria que mesmo assim ela continuará sendo o que é [...] Essas determinações não constituem o seu ser próprio, e na medida em que são, apresentam-se como *modi* da *extensio* [...] (2012,p.271).

A argumentação heideggeriana prossegue ressaltando que Descartes tenta demonstrar que características como a dureza e a cor não podem determinar o ser de um ente. Diante disso, afirma que a dureza não faz parte da natureza do corpo, já que, quando nossas mãos em movimento entram em contato com as partes duras dos corpos, elas resistem ao mesmo. Posto, quando as nossas mãos se moverem em qualquer parte dos corpos e se eles recuarem com a mesma velocidade que eles se aproximam, jamais sentiremos dureza alguma.

Segundo Heidegger:

[...] A dureza é experimentada no tato. Que nos “diz” o sentido do tato sobre a dureza? As partes da coisa dura “resistem” ao movimento da mão, por exemplo, ao que a quer empurrar. Se, ao oposto, os corpos duros, isto é, não moles mudassem de lugar com a mesma velocidade com que muda a mão que procura “toca-los”, então nunca haveria um contato, a dureza nunca seria experimentada e, por conseguinte, ela também nunca será [...] (2012, p. 271).

Assim comprova-se que se a natureza da coisa *corpórea* não depende da dureza, visto que, se assim fosse então a dureza não teria a possibilidade de se afastar dela com o movimento das mãos [...] E se o conservam também em numa outra velocidade, que torna a “dureza” impossível, é por que esta também não pertence ao ser desses entes [...] (2012, p.271).

Nesse sentido, a dureza que é sentida na matéria corporea o peso, o calor, e as outras qualidades desse tipo que também são sentidas na matéria corpórea, podem ser retirados dela sem implicação alguma, já que, ela continuará sendo a mesma. Porquanto, é saliente que a natureza da coisa corpórea não é dependente de nenhuma dessas qualidades.

A partir disso, Heidegger conclui afirmando que é a extensão que constitui o ser da *res corpórea*, na qual pode se transformar em qualquer modo de divisão, figuração e movimento, e se manter ela mesma apesar de todas as alterações [...] O que na coisa corporal satisfaz a um tal constante permanecer é o que nela é propriamente ente, de tal maneira que a substancialidade dessa substância é por ele caracterizado. [...] (2012.p.273).

No § 20 de ST intitulado “*Os fundamentos da determinação ontológica de “mundo”*”, Heidegger realiza a “destruição” fenomenológica dos fundamentos ontológicos que sustentariam até então a determinação cartesiana de mundo.

Por conseguinte, Heidegger inicia reiterando o que já havia apontado no § 19; ou seja, que no pensamento cartesiano a ideia de ser da *res corpórea* é determinada pela substancialidade. Como já fora aclarado, entende-se por substância um ente que para *ser* não necessita de nenhum outro ente, ou seja, a partir da auto suficiência, da perfeição, e da infinidade ela passa a ser concebida como a essência de Deus.

No entanto, o ser de uma substancia remete a uma não necessidade, na medida em que não necessita de nenhum outro ente para existir, e conseqüentemente deve satisfazer então em sentido próprio a ideia de substância, ou seja, é o *ens perfectissimum*, (Deus); um ente que existe independentemente de um ser e de outro ente.

Segundo Heidegger:

[...] “Deus” é aqui um termo puramente ontológico, se é entendido como *ens perfectissimum*, ao mesmo tempo, o que implícito no conceito de Deus poder-“entendido-por-si-mesmo” possibilita uma interpretação ontológica do momento constitutivo da substancialidade, da não necessidade [...] (2012, p. 273)

Porquanto, todo ente que não é Deus (ente infinito) necessita ser criado e conservado pelo mesmo, todo ente que não é Deus, é *ens creatum*<sup>43</sup>, (ente finito). No entanto, mesmo que os dois sejam chamados de entes há uma diferença “infinita” entre os dois no que concerne ao seu ser, mas de certa forma, o ente que é criado pode ser designado por substância na medida em que uma vez criados e conservados pelo *ens perfectissimum*, não necessitam de qualquer outro ente para existirem no mundo.

Nesse sentido, os entes que uma vez criados e conservados por Deus não necessitam de outra substância criada para existir no âmbito do mundo, e assim também podem ser chamados de substâncias, a saber: *A res cogitans* e *a res corporea*.

Destarte para Descartes a substância tem um sentido derivado, na medida em que não necessita de outra substância criada para existir no mundo, mas que resulta da substância infinita e independentemente, que é Deus. O problema é que a substancialidade enquanto fator determinante da essência de uma substância serve para designar a essência tanto de Deus, enquanto o ente infinito, como da *res cogitans* e da *res corporea*, enquanto substâncias criadas pelo mesmo.

Segundo Pasqua:

[...] É então que começa a confusão. Por que a substancialidade serve para designar duas realidades separadas por uma distância infinita. Assim a separação entre o *Ens Increatum* e o *ens creatum*, à qual Descartes se acomodaria relativamente bem, acrescenta-se uma separação absoluta entre o pensamento e a extensão que tentou ligar, comicamente, por intermédio da glândula pineal! Aqui deparou-se com um problema bastante estudado na Idade média: a questão de saber como compreender a palavra *ser*, quando aplicada a Deus, ao homem e ao mundo [...] (1993, p.55).

Nesse sentido, Heidegger aponta para um problema que vem sendo tematizado durante toda a tradição filosófica, e que começa a ganhar uma atenção especial no período Escolástico. Esse problema remete a significação da palavra *ser*, quando aplicada a Deus, ao homem, e ao mundo, [...] Nos enunciados “Deus é” e “o mundo é” enunciamos ser. Mas essa palavra “é”, não pode significar no mesmo sentido, já que entre esses dois entes há uma diferença *infinita* [...] (Heidegger, 2012, p. 275).

---

<sup>43</sup> Na Idade Média também não existia a primazia de um eu, já que o homem era *ens creatum*, assim como todos os entes, a partir de um criador, Deus, o *ens increatum*. Desse modo, a questão sobre o que é o ente, na Idade Média, de certa forma já estava respondida, não precisava ser posta. O ente era *ens creatum* e o homem, enquanto uma determinada classificação, qual seja, de animal racional, se distinguia dos demais entes pela razão, *ratio*. É a partir do *cogito*, instaurado por Descartes como princípio filosófico, que o ser ganha sua máxima objetividade enquanto representatividade. (MAGALHÃES, 2009. p. 17)



Diante disso, aponta-se para o seguinte problema: Em Descartes a substancialidade que determina a essência de uma substância enquanto tal, é aplicada não só a Deus enquanto o ente infinito e supremo, mas também as substâncias infinitas *res cogitans* e *res corporea*. No entanto, a substancialidade é designada para determinar a essência de duas realidades completamente distintas, ela não é questionada em seu ser.

O sentido ou modo de ser que reside na substancialidade enquanto essência e fundamento de uma substância não é questionada em Descartes, ao passo que a substancialidade determina a partir de si mesma seu próprio sentido, ou seja, a substância em si mesma, enquanto substancialidade não pode ser acessada.

Segundo Heidegger:

[...] Não é de admirar que não se pergunte pelos modos do significar ser, enquanto se queira discutir sobre o fundamento de um sentido de ser não elucidado, que a significação “expressaria”. O sentido permanece não elucidado, por que é tomado como “algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”. Descartes não só evita em geral a pergunta ontológica pela substancialidade, mas afirma expressamente que a substância como tal, isto é, em sua substancialidade, é em si mesma, e por si mesma inacessível [...] (2012, p. 227)

Posto isso, Heidegger conclui apontando que em Descartes ao passo que a substância não pode ser conhecida em si mesma; mas somente a partir de seus atributos, renuncia-se a pergunta pelo sentido do ser, pelo que é ele mesmo.

O ser, ele mesmo não pode ser acessado ou muito menos compreendido a partir de um ente, enquanto tal, mas somente pode ser expresso a partir dos atributos de um ente; mas aqueles atributos que “satisfazem do modo mais puro ao sentido do ser e da substancialidade que se pressupõe de forma inexpressa” (2012, p.279)

Consoante ao exposto, Heidegger clarifica que os fundamentos ontológicos que determinam o “mundo” como *res extensa* centram-se apenas na noção de substancialidade, ou seja, a determinação da substância em si mesma, mas que nem sequer pode ser acessada em seu ser. A substância é utilizada de uma maneira ambígua, ao passo que oras ela designa a essência de um ente, e oras ela mesma é o próprio ente:

[...] Na determinação da substância por um ente substancial reside, pois também o fundamento da ambiguidade do termo. O visado é a substancialidade, entendida a partir de uma constituição ôntica da substância. Porque o ôntico foi posto sob o ontológico, a expressão *substantia* tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica [...] (Heidegger, 2012, p. 279).

### 3.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O projeto filosófico que se desenvolve em *Ser e Tempo* se propõe a duas tarefas fundamentais: 1) através da analítica existencial e do método fenomenológico-hermenêutico interpretar a estrutura existencial do ente Dasein, e “limpar” o horizonte da pergunta ontológica pelo ser, 2) Desconstruir o edifício teórico que sustenta a metafísica tradicional, ao passo que para tratar do ser ontologicamente é necessário tematizar o ente ôntico, aquele que a partir do qual, demonstra o sentido em se falar no sentido do ser.

Assim como aponta Seibt:

[...] O sentido do ser não é algo que paira no ar, imune ao tempo e as circunstâncias, mas tem seu lugar em um ente determinado, que precisa ser ex-posto, liberado para seu modo originário de ser para que, assim, a investigação sobre o sentido do ser em geral encontre seu solo e tenha continuidade. [...] (2009, p.13)

Portanto, desconstruir o edifício teórico da metafísica tradicional significa desconstruir a ideia de *ser enquanto um ente*, enquanto um objeto estático, que só pode ser conhecido e apreendido a partir das categorias da consciência através de uma perspectiva subjetivista; a ideia de ser enquanto um fundamento, ou enquanto algo desde sempre dado, e principalmente a ideia de *ser enquanto algo* que está imerso na relação entre um sujeito e um objeto.

Heidegger pensa a metafísica a partir de um novo paradigma que se caracteriza pela ideia de que ela e o ser estão inerentemente ligados ao nosso modo-de-ser no mundo, que está para muito aquém de uma relação entre um sujeito e um objeto.

Consoante ao exposto, o projeto filosófico heideggeriano não vê mais o ser como um objeto, como uma realidade separada e distante do ser humano que precisa ser acessada; o ser está implícito na própria condição e existência humana, apenas precisa ser descoberto.

Nesse sentido, Heidegger pensa o mundo e a realidade fora da relação sujeito-objeto, que reduz o ser humano a sua subjetividade; e reduz o ser a um objeto que deve ser acessado pela consciência – a concepção heideggeriana de mundo foge da ideia cartesiana de um mundo natural, simplesmente dado depois da comprovação da existência do sujeito pensante, ou seja, de uma interpretação do mundo enquanto natureza – interpretação que desconsidera o Dasein como ser-no-mundo; e até mesmo o fato de que não há como apreender a natureza sem partir do conceito de mundo.

Consoante ao exposto, o terceiro e último capítulo tem por finalidade expor a reconstrução fenomenológica hermenêutica da ontologia cartesiana de mundo que Heidegger realiza no § 21 de ST, bem como abordar brevemente os conceitos de mundo e de mundanidade, enquanto uma possibilidade de superação da cisão entre sujeito e objeto instalada na modernidade por Descartes.

### 4 CAPÍTULO 3: A INVESTIGAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE A ONTOLOGIA CARTESIANA DE MUNDO

É fundamental enfatizar que a proposta que move o projeto filosófico heideggeriano – a investigação acerca do sentido do ser – é reconstruída diante de um novo paradigma: Aquele através do qual, a metafísica se encontra ligada ao Dasein e a sua estrutura existencial, que se constitui por diferentes modos de ser-no-mundo<sup>44</sup>.

Heidegger aborda a principal questão da metafísica de um modo distinto da metafísica tradicional. O ser é investigado a partir da compreensão prévia do ser que o Dasein tem, na medida em que ele existe e compreende<sup>45</sup> sua própria existência a partir dessa compreensão que desde sempre lhe acompanha.

Segundo Stein:

[...] Heidegger não deixa de ser metafísico. Ele não é mais metafísico no sentido objetivista, no sentido da entificação do ser. Ele não é mais metafísico no sentido em que a ideia de ser tenha que ser compreendida como objeto. Objeto como substância em Aristóteles, como Ideia em Platão, como Deus na metafísica medieval, como “eu penso” em Descartes, como o eu transcendental em Kant, como o saber absoluto em Hegel, como a vontade de poder em Nietzsche. Essas são formas encobertas de expor a metafísica, mas elas objetificaram a característica fundamental da metafísica que é a questão do ser. [...] (Stein, 2000, p. 53)

Posto isso, a ontologia fundamental desenvolvida em ST investiga ontologicamente o sentido do ser a partir desse novo paradigma, ao passo que, por meio da diferença ontológica, a metafísica retoma a sua tarefa fundamental – trata do ser enquanto ser - e é pensada em oposição a principal base da metafísica moderna tradicional: a relação sujeito-objeto.

Diante disso, Heidegger não se propõe somente a investigar o sentido do ser, mas investigar o sentido do ser por meio da desconstrução da relação sujeito-objeto. De acordo com Stein, para Heidegger a filosofia não deve pensar as coisas, o ser humano, e o mundo da cultura simplesmente como uma realidade, ou como uma categoria da realidade, visto que se

<sup>44</sup> Convém observar que Heidegger produziu uma mudança fundamental na filosofia, deslocando o lugar da fundamentação no sujeito e na consciência, para um outro campo, para a ideia de mundo, para a ideia de ser-no-mundo. Esse deslocamento foi essencial. Naturalmente, por trás desse processo de substituição do paradigma das teorias da consciência na tradição metafísica, essa substituição que Heidegger realizou corresponde a uma série de elementos teóricos, produto de intuição, produto de um estudo da história da filosofia. (STEIN, 2000, p.47)

<sup>45</sup> *Compreender* não é um modo de conhecer, é um *modo de ser*. Não se trata de um método que leve a compreensão. Heidegger substitui a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão. O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser. Mas o estar posto no ser já é sempre compreensão da própria vida, de suas possibilidades. (STEIN, 2011a, p.45)

assim for, estaremos tomando a realidade como o resultado das nossas conclusões acerca da relação entre um sujeito e um objeto. (2000, p.57).

Nesse sentido, a interpretação da realidade enquanto o resultado das conclusões de uma relação entre o sujeito e um objeto é o esquema fundamental que move a metafísica moderna tradicional, e o fator responsável por objetificar<sup>46</sup> o ser enquanto fora tomado como um ente.

Consoante ao exposto é importante apontar para o fato de que um dos principais problemas da filosofia moderna volta-se para a relação sujeito-objeto, enquanto uma relação<sup>47</sup> que determinaria o nosso conhecimento sobre as coisas e sobre a realidade no mundo.

Todavia essa relação é marcada pela distinção entre sujeito e objeto, e mente e mundo externo. De um lado, um sujeito que conhece e de outro um objeto – o sujeito deve acessar os objetos que se encontram e se constituem enquanto parte de uma realidade exterior que em uma primeira instância precisa ser comprovada - o mundo.

Descartes<sup>48</sup> inaugura o paradigma moderno que se tornou predominante em toda a modernidade, ou seja, o paradigma que tem como cerne a relação sujeito-objeto. O sistema filosófico cartesiano estabelece o *cogito ergo sum* como um fundamento que se sustenta pelo argumento da existência, e se estrutura pela ideia de uma consciência, de um intelecto, que comprova sua existência na medida em que pensa e que duvida.

---

<sup>46</sup> Heidegger, de modo algum negará que , no cotidiano, na ciência e em outros comportamentos, o ser humano necessariamente apela para a objetivação. O problema começa, quando não percebemos que com a atitude de objetivar ou objetificar , estamos apenas permitindo que apareça um aspecto da nossa relação com as coisas, com os eventos, e com as pessoas. É nesse sentido que a objetivação ou a objetificação passam a ser objeto de crítica. Pois, o filósofo, pelo próprio desenvolvimento do seu conceito de fenômeno trabalha com o binômio velamento e desvelamento, o manifesto e aquilo que só se mostra através de uma espécie de ocultamento. A objetivação olharia apenas o aspecto do desvelamento e esse numa perspectiva de um sujeito que se situa diante de um objeto. (STEIN, 2006, p. 191)

<sup>47</sup> Enfatizamos a relação sujeito e objeto e algumas posições possíveis quanto a ela. Essa relação, não pode fácil e simplesmente ser entendida como uma relação empírica na qual se encontram, um diante do outro, elementos empíricos no espaço e no tempo. Há problema quando o sujeito do conhecimento é identificado com o sujeito empírico. Como ele continua dizendo, essa relação entre sujeito e objeto não coincide com a relação entre o cérebro e os objetos físicos. Esse problema leva a que se pergunte, na teoria do conhecimento, fundamentalmente pela natureza do sujeito do conhecimento, do objeto conhecido e da própria relação entre os dois. (SEIBT, 2009, P.35)

<sup>48</sup> Na modernidade, Descartes começa a deslocar a atenção para o sujeito. Através da aplicação da dúvida metódica ao edifício do conhecimento transmitido pela tradição, afasta-se do objeto para aproximar-se do sujeito. A garantia da existência do mundo externo depende do reconhecimento do sujeito. Este, o sujeito, o '*cogito, ergo sum*', torna-se a instância fundante da clareza e evidência do conhecimento. A origem do conhecimento verdadeiro é o sujeito. Por outro lado, os empiristas ingleses insistem que a origem encontra-se nos sentidos, na experiência. Reedita-se, dessa forma, uma tendência já existente em Platão e Aristóteles de apontar a origem do conhecimento na razão ou nos sentidos. Essas são as duas grandes tendências no que se refere à origem do conhecimento: a razão ou os sentidos. Temos então o racionalismo e o empirismo. (SEIBT 2009, P.35)

O sujeito cartesiano precisa se afirmar para além da dúvida, ao passo que, ele é a origem do conhecimento verdadeiro e é a partir dele que a existência de um mundo externo será reconhecida.

A tematização da relação entre sujeito e objeto ocorreu predominantemente a partir de uma perspectiva e de uma abordagem subjetiva, na medida em que a consciência é um fator determinante para conhecer e verificar as verdades do mundo exterior a partir da subjetividade do sujeito. Diante disso, toda a metafísica tradicional se desenvolveu no paradigma da relação sujeito-objeto a partir de uma perspectiva fundamentalista.

Segundo Stein:

[...] Mas é importante perceber que, quando Heidegger critica a metafísica a partir do seu paradigma, quando a desconstrói, ele acusa a metafísica de ela ser fundamentalista, de querer um fundamento firme, objetificador ou um fundamento inconcusso. [...] (2000, p.59).

Posto isso, é imprescindível reiterar que questão posta como principal é a do sentido do ser, por que Heidegger não está interessado em desenvolver uma teoria do conhecimento, mas aborda essa questão na medida em que é necessário considerar que em um dos modos-de-ser do Dasein – enquanto o único ente capaz de questionar o sentido do ser – que é o compreender, está inerentemente implícito o conhecer.

O dasein já desde sempre carrega consigo uma compreensão prévia do ser na medida em que existe, conforme Stein [...] o conhecimento é uma estrutura prévia, dada pela compreensão do ser, para trás do qual não conseguiremos chegar, ela se dá a partir do Dasein [...] (2000, p.59).

Essa compreensão prévia se dá por que o Dasein está desde sempre imerso em uma teia de sentido e significado, que é construída concomitantemente e essencialmente através da sua relação necessária com o mundo. O Dasein difere do sujeito cartesiano que em uma primeira instância existe independentemente de um mundo, e precisa encontrar uma maneira de acessar os objetos e verificar a existência ou não, do próprio mundo e das verdades exteriores.

Consoante ao exposto, este capítulo se divide em duas seções: a primeira tem por finalidade abordar brevemente os conceitos de mundo e mundidade enquanto constituição primeira e essencial do Dasein. A segunda seção é constituída pela exposição de alguns fragmentos da investigação e da reconstrução fenomenológica-hermenêutica da ontologia cartesiana de mundo, determinado como *res extensa*.

#### 4.1 MUNDO E MUNDIDADE

Na analítica existencial que é realizada na primeira parte de ST, Heidegger caracteriza o Dasein como *ser-em*, e ser-no-mundo. O Dasein é primeiramente um ser-no-mundo, possui como primeira e essencial estrutura o mundo, na medida em que, não há possibilidade de existir Dasein sem mundo.

Conforme Stein:

[...] Para Heidegger, o ser humano está sempre procurando algo além de si mesmo; seu verdadeiro ser consiste em objetivar aquilo que ainda não é. O homem seria, assim um ser que se projeta para fora de si mesmo, mas jamais pode sair das fronteiras do mundo em que se encontra submerso. Trata-se de uma projeção no mundo, do mundo, e com o mundo, de tal forma que eu e o mundo são totalmente inseparáveis. [...] (1983, p. 6)

Posto que o Dasein é no mundo, está no mundo - enquanto ser-no-mundo - também é caracterizado como *ser-em* – que diz respeito a uma estrutura do Dasein, é um modo de ser, que reúne em si, exprime e articula todos os outros momentos constituintes e essenciais do Dasein, que ocorrem concomitantemente e remetem a sua estrutura originária.

Conforme Pasqua (1993), essa estrutura originária está vinculada a ek-sistência<sup>49</sup> espacializante do Dasein, que se situa sempre no mundo dos entes, seja distanciando ou aproximando-se deles. Estar/ser Dasein, não consiste em ocupar um lugar, mas abrir-se ao ente, é assim que ele se difere dos outros entes que estão no mundo. (p.75).

O Dasein possui um modo de ser distinto de todos os outros entes que fazem parte do mundo, na medida em que é o único que compreende a sua existencialidade, ou transcendência<sup>50</sup>, e carrega em si a possibilidade de desvelar o sentido do ser, a partir do compreensão do próprio ser que reside em si mesmo, e que se dá a partir do ente que ele mesmo é.

<sup>49</sup> Dasein “dá um passo a frente” para dentro do mundo e faz algo de si mesmo; ele é ecstático, i.e, ecêntrico (ER, 98. N 59). Heidegger frequentemente escreve *ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o “passo para fora”. (EV, 186s/126;CH321/228;XLIX,53) (INWOOD, 2002, p.59)

<sup>50</sup> A existencialidade ou transcendência – na terminologia heideggeriana – é constituída pelos atos de apropriação das coisas do mundo, por parte de cada indivíduo. O termo “existencialidade” não é empregado no mesmo sentido em que se diz que uma pedra ou a lua “existem”, mas designa a existência interior e pessoal. (STEIN, 1983, p.6).

No § 14 de ST intitulado *A ideia da mundidade do mundo em geral*, Heidegger afirma que para descrever o mundo como um fenômeno que ele é, faz-se necessário aclarar aquilo que se mostra no ente que está no interior-do-mundo.

Segundo ele, [...] Por conseguinte, descrever fenomenologicamente o “mundo” deve significar; mostrar e fixar em conceitos categoriais o ser do ente subsistente no interior do mundo [...]. (2012, p.197).

Diante disso, Heidegger apresenta o conceito de mundidade enquanto um existencial do próprio Dasein e que implica em tratar do mundo ontologicamente:

[...]“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária do Dasein. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo mundo. [...] (2012, p.199)

O Dasein enquanto ser humano se realiza propriamente e essencialmente no mundo, ao se contrastar com todos os outros entes que fazem parte do mesmo – o Dasein quase equivale a ser-no-mundo – somente o Dasein é no mundo. Conforme Inwood [...] Somente Dasein é no mundo, e o adjetivo “mundano” (*weltlich*), com o substantivo abstrato “mundanidade” (*weltlichkeit*), pode ser aplicado unicamente ao Dasein, tais como o próprio mundo [...] (2002, p.120).

Nesse sentido, os objetos que fazem parte do mundo são designados de entes intramundanos<sup>51</sup>, possuindo um modo de ser diferente do Dasein, que é um ente mundano. É fundamental considerar que a existência desses objetos pressupõe necessariamente a existência do mundo.

Apesar de em uma primeira instância o mundo nos surgir como um conjunto de objetos, ele é muito mais do que isso, o mundo é um existencial, ou seja, é um modo<sup>52</sup> de ser do Dasein.

Segundo Pasqua:

[...] Não são os objetos que explicam o mundo, mas o mundo que explica os objetos. É impossível deduzir o mundo a partir dos objetos que contém. O mundo não é um mundo de objetos, é o mundo do Dasein: O ser do mundo é um momento constitutivo do ser do Dasein. [...] (1983, p. 45)

<sup>51</sup> Entidades não-humanas estão “dentro do mundo” (*innerhalb* der welt, p. ex, ST, 13) são “intramundanas” (*innerweltlich*), ou “pertencentes a um mundo” (*weltzugehörig*) mas nunca “mundanas” ou no ‘mundo’. (INWOOD, 2000, p. 121).

<sup>52</sup> Rever nota



Diante disso, Heidegger enfatiza que o mundo não pode ser entendido como algo simplesmente dado, ou interpretado a partir da natureza – como fizeram as ontologias precedentes – na medida em que desconsideraram a constituição essencial do Dasein enquanto ser-no-mundo, e principalmente o fenômeno da mundidade.

Assim como aponta Pasqua (1993), o fato de as ontologias do passado não terem apreendido o fenômeno da mundidade, bem como compreendido o Dasein como ser-no-mundo resultou em interpretações do mundo a partir da natureza, e conseqüentemente em um impasse - não se pode apreender a natureza sem falar primeiramente do mundo. (p.46).

Nos § 15 e 18, o primeiro intitulado *A mundidade do mundo em geral*, e o segundo *Conjunção e significância; a mundidade do mundo* Heidegger trata da relação entre o Dasein, o mundo e os outros entes que fazem parte dele.

O ser do Dasein Ek-siste na medida em que ele sempre se projeta para fora de si mesmo, ele dá um passo à frente para dentro do mundo. Nesse sentido, ele busca utilizar os entes intramundanos, ou seja, os objetos que fazem parte do mundo, e que Heidegger designou de à-mão (*Zuhandenheit*), é como se ele buscasse estabelecer uma relação, se apropriar das coisas que fazem parte do mundo.

O estabelecimento dessa relação com os objetos viabilizará ao Dasein o seu poder-ser, enquanto possibilidade<sup>53</sup>. A relação com esses entes/objetos é puramente instintiva, na medida em que eles são vistos como coisas, instrumentos, para um determinado fim, ao passo que, são determinados como utensílios, como coisas utilizáveis.

Segundo Pasqua (1993), para Heidegger o ser do utensílio é essencialmente uma coisa para, ou seja, a utilidade de um utensílio está sempre relacionada a outro utensílio, ao passo que um só existe verdadeiramente a partir de outro.

Quando utilizamos os objetos os utilizamos a partir da nossa própria existência e da nossa relação com o mundo, ou seja, o ser dos utensílios remete a uma dualidade na medida em que ele está vinculado aos outros objetos e a existência do Dasein.

Heidegger utiliza o exemplo do martelo, e aponta que é o uso e não o saber teórico do martelo que irá determinar seu ser, ou seja, a sua utilizabilidade (modo-de-ser do instrumento).

---

<sup>53</sup> Depois de ter caracterizado o ser do Dasein como aquilo que existe, Heidegger debruça-se sobre o seu segundo caráter: o facto do ser, ser *meu*. O Dasein pode falar do ser ao falar de si. Ao contrário de uma coisa que não sabe o que é, o Dasein pode afirmar eu sou. Será um Dasein autêntico, na medida em que reconhecerá o seu ser como seu, como próprio. O dasein é as suas possibilidades existenciais, as maneiras de existir concretamente. (PASQUA, 1993, P. 37)

Segundo Heidegger:

[...] O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si, a partir de si mesmo nós o denominamos a *utilizabilidade*. Somente por que o instrumento tem esse “ser-em-si”, não se limitando a apenas ocorrer, ele é manejável em sentido amplo e disponível. Por mais agudo que seja o olhar olhando apenas para este ou aquele “aspecto” das coisas, ele não é capaz de descobrir o utilizável. O olhar para coisas unicamente “teórico” dispensa o entendimento da utilizabilidade. [...] (2012, p. 213)

Com o exemplo do martelo Heidegger quer demonstrar que a nossa relação com os objetos não é puramente teórica, ao passo que, nós compreendemos a sua utilidade na medida em que os utilizamos na vida prática que ocorre inerentemente e essencialmente no mundo, e com o mundo.

Segundo Pasqua (1993), a afirmação heideggeriana que caracteriza o Dasein enquanto possibilidade deve ser entendida no sentido em que é ele que cria a inteligibilidade dos entes intramundanos. A inteligibilidade não vem do ser das coisas, mas do ser do Dasein, emerge da estrutura do mundo, enquanto uma rede de relações estabelecida pelo Dasein, é por isso que não há mundo sem Dasein e não há Dasein sem mundo, o ser-no-mundo já desde sempre pressupõe uma totalidade articulada.

Essa totalidade articulada comporta uma rede de relações desde sempre já pré-estabelecidas entre o Dasein, o mundo, e os entes intramundanos, comportando sua origem nas possibilidades do Dasein.

A relação do Dasein com o mundo se difere da relação do sujeito pensante cartesiano, pois ela não ocorre puramente pelo entendimento do intelecto, o mundo não é um objeto que comporta outros objetos, o Dasein desde sempre está no mundo, ele apenas se projeta para fora de si mesmo.

#### 4.2 A RECONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA-HERMENÊUTICA DA ONTOLOGIA CARTESIANA DE MUNDO

No § 21 de ST intitulado *A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana de mundo*, Heidegger inicia questionando se a ontologia cartesiana de mundo buscou apreender o fenômeno do mundo, e se do contrário, realizou pelo menos a determinação de um ente do

interior-do-mundo de modo que se expresse visível sua correspondência com o mundo. A resposta de Heidegger para tal pergunta é não.

A resposta é não, por que o ente que Descartes visa apreender ontologicamente a partir da extensão – a natureza, só pode ser descoberto através de um ente imediato utilizável no interior-do-mundo.

Mas supondo que a caracterização ontológica desse determinado ente (natureza) do interior-do-mundo, tivesse contido em sua definição a ideia de substancialidade a partir do sentido de existir, e de uma ontologia fundada na separação radical do “eu”, “Deus” e o “mundo”, ainda haveria a possibilidade de levantar em algum sentido o problema ontológico do mundo.

Destarte visto que Descartes perdeu totalmente de vista o ser do mundo, Heidegger constata que a ontologia cartesiana do mundo não só é insuficiente, mas seus fundamentos e interpretações o conduziram para uma direção que salta por sobre o fenômeno do mundo.

De acordo com Pasqua (1993), o fato de Descartes ter perdido de vista o ser do mundo, está vinculado com a via de acesso que ele escolheu para a sua investigação. Pois, ao contrário de Heidegger que parte da existência concreta do Dasein, ele parte do abstrato limitando-se ao conhecimento matemático, ao passo que para ele só existe o que é percebido pelo método físico-matemático. (p.57).

Heidegger prossegue argumentando que já demonstrou ao tratar do problema da mundidade a importância de se estabelecer um acesso adequado a esse fenômeno, então, questiona: Que modo-de-ser do Dasein se expressa como modo adequado de acesso ao ente, cujo ser é denominado *extensio*, Descartes equipara o ser do “mundo” ?

O único modo de acesso demonstrado por Descartes se dá através do intelecto, ao passo que, o acesso ocorre a partir do conhecimento físico-matemático. Conforme Pasqua:

[...] Ora aquilo que este conhecimento apreende é, antes de mais, o estável, o permanente. Abstrai do ser concreto, mutável. Os matemáticos, vendo na permanência o critério do ser, não podem ter do ser do ente senão uma ideia conforme com esta permanência, com esta imobilidade vazia: “Assim, o mundo recebe o seu ser por decreto, a partir duma certa ideia do ser, secretamente implícita no conceito de substancialidade e a partir da ideia dum conhecimento, que conhece um ente cujo ser está em conformidade com esta ideia. [...] (1993, p.59)

Nesse sentido, a argumentação heideggeriana prossegue apontando que ao que parece Descartes não viu a necessidade de levantar o problema do acesso adequado ao ente do

interior-do-mundo, ao passo que, decidi de antemão que o modo-de-apreensão deste ente ocorre.

Segundo Heidegger:

[...] Sob o incontestado predomínio da ontologia tradicional já se decidiu de antemão qual o autêntico modo-de-apreensão do propriamente ente. Ele reside na intuição, em sentido amplo, do qual, o “pensar” é somente uma forma de execução fundada na intuição. E, a partir dessa orientação ontológica de princípio Descartes faz sua “crítica” do outro possível modo de acesso intuitivo ao ente, a *sensatio* que se opõe à *intellectio*. [...] (2012, p. 285)

Diante disso, o método utilizado por Descartes que se funda na razão enquanto uma atividade do intelecto, deixa de lado o aspecto sensível e a mutabilidade da existência, e torna-se inaceitável para a analítica da existência do Dasein, que se constitui pela investigação das estruturas existências do Dasein, que é sobretudo, possibilidade.

Destarte, Heidegger aponta para o fato de que Descartes sabe que o ser não se mostra de pronto em seu ser próprio, ao passo que, ao falar do pedaço de cera constata que apenas o que se “dá pronto” são as qualidades que podem ser percebidas a partir da percepção empírica.

O problema que é apontado por Heidegger consiste no fato de que aquilo que é percebido pelos sentidos não é importante para a determinação ontológica do ser desse ente. Os sentidos não viabilizam o conhecimento do ser do ente, apenas a utilidade e a nocividade das coisas “externas” do interior do mundo para o que o ente humano tem de corporal.

No final da crítica Heidegger questiona se ele não teria atribuído a Descartes uma questão que foge das suas preocupações, bem como, se ele teria o direito de critica-lo por ele ter identificado e confundido o ente intramundano com o próprio mundo.

Conforme Pasqua:

[...] A resposta é que Descartes estabeleceu, pelo menos, algumas balizas que prepararam uma concepção unitária do mundo. Ele reduziu todos os corpos a uma propriedade fundamental : a extensão. Mas, não chegou ao ser da substância; Descartes atinge tão pouco com a sua *extensio*, tomada como *proprietas*, o ser da substância, que apesar do subterfúgio das propriedades de valor, ele não chega a atingir o ser como ser-à-mão e anda menos a fazer dele uma pesquisa ontológica. A tendência a reduzir o problema do ser do mundo ao da realidade natural, do ente intramundano, foi agravada por Descartes. [...] (1993, p. 58).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em ST a desconstrução da relação sujeito-objeto enquanto base e fundamento de toda a metafísica tradicional, tornou-se tão fundamental quanto a tarefa de investigar a questão que é enfaticamente definida por Heidegger como a principal – a questão acerca do sentido do ser.

No entanto, é importante apontar que Heidegger não está invalidando a relação entre um sujeito e um objeto no processo do conhecimento da realidade, e nas relações com o mundo, mas a forma como ela é concebida no sistema filosófico cartesiano e em toda a metafísica tradicional.

O que se demonstrando em ST, é que o conhecimento não se origina e não se esgota a partir dessa relação. O conhecimento já está implícito na existência fática do Dasein, e emerge primeiramente da compreensão enquanto um modo de ser deste ente humano. De acordo com Stein:

O esquema sujeito-objeto já vem rompido desde o ponto de partida de *Ser e Tempo*. “A pergunta pelo ser enquanto tal situa-se fora da relação sujeito-objeto”, dirá Heidegger, anos depois. O acontecer fático do ser-a revela uma estrutura que deve ser analisada em si mesma. Somente desse análise emerge a possível relação sujeito-objeto, que se apresentará como derivada. (2001, p.264)

Todavia, ao passo que toda a tradição metafísica afastou-se da sua tarefa fundamental, ao tematizar o ente enquanto ente como objeto de investigação, é com a determinação da diferença ontológica e principalmente através da desconstrução da relação sujeito-objeto que heidegger não só retoma, mas viabiliza instrumentos teóricos para que a metafísica retorne a sua tarefa fundamental – investigar o ser enquanto ser.

Além da diferença ontológica, o fator essencial que permitiu a Heidegger pensar o ser enquanto ser, a partir do princípio fenomenológico que remete “as coisas mesmas” foi sobretudo, a desconstrução da relação sujeito-objeto, visto que, essa relação tornou-se dominante em toda a tradição metafísica, e principalmente na modernidade atingiu seu ápice resultando em uma objetificação extrema do ser.

Segundo Inwood (2002), as objeções que Heidegger faz ao modelo sujeito-objeto são as seguintes:

1) Ele ignora o mundo, que é uma pré-condição dos nossos encontros com os objetos ou entes enquanto tais: Mundo é algo no qual alguém pode viver (não se pode viver em um objeto). 2) Ele implica que o sujeito e o objeto possuem o mesmo modo de ser, que são ambos seres-simplesmente-dados ou coisas. 3) Ele ‘tematiza’ entes, tornando-os conspícuos, ignorando aquilo que vemos pelo canto dos olhos. 4) Sugere que nosso modo primordial de acesso às coisas é a cognição ou o conhecimento teórico. 5) Implica que o sujeito é separado do mundo por uma barreira (como um caramujo em sua concha, XX, 223, s) e que o seu acesso ao objeto é mediado por uma representação. 6) Indica que uma pessoa é primordialmente um sujeito ou ego, destacado do corpo, do mundo e do impessoal, e que está consciente de si mesma por meio da reflexão sobre o eu. Na verdade Dasein é primordialmente consciente de si mesmo naquilo com o qual está em lida (ST, XXIV, 227) (2002, p.179)

Posto isso, a ideia de ser como um objeto que predominou durante a tradição e que emergiu da relação entre um sujeito e um objeto, enquanto uma relação que determinava o conhecimento e a verificação das verdades da realidade, ocultou não só a diferença ontológica, mas a estrutura essencial do Dasein enquanto único ente que pode desvelar o sentido do ser – o mundo.

Diante disso, pode-se dizer que em uma primeira instância Heidegger desconstrói a relação sujeito-objeto quando demonstra que o conhecimento não ocorre a partir de uma relação entre um sujeito e um objeto, e que ambos não são exteriores um ao outro. Juntamente com a desconstrução dessa relação, se desconstrói a principal ideia da metafísica tradicional, mais especificamente que imperou na filosofia moderna: A necessidade de se buscar um fundamento externo para o conhecimento.

A relação sujeito-objeto é desconstruída por Heidegger ao passo que ele demonstra que o conhecimento é um modo de ser do Dasein, que não ocorre somente a partir da razão, ou seja, que não tem sua origem na razão, e sim na estrutura interna do dasein que precede qualquer teorização, e está inerentemente ligado ao compreender.

O conhecimento do Dasein tem sua origem no âmbito do pré-teórico, ou seja, em primeira instância o Dasein não conhece as coisas através da sua conceituação linguística, e sim através do significado que é exercido por determinada coisa na sua relação essencial com o mundo.

O Dasein já desde sempre possui uma pré-compreensão das coisas independentemente da sua cristalização em conceitos, que está imersa na relação do Dasein com os objetos e com o mundo.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, P. A. A questão do *ser em geral* em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Revista *Ética e filosofia política antiga*.n.16 <[www.ufjr/eticaefilosofia/files/2009/08/16\\_2\\_araujo.pdf](http://www.ufjr/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_araujo.pdf)> Acesso em Set. 2016.
- CORNEJO, P.N. La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. n.9. Revista de filosofia *Factótum*<[www.revistafactotum.com/revista/f\\_9/factotum\\_4\\_9natanaelpacheco.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_9/factotum_4_9natanaelpacheco.pdf)> Acesso em Julh. 2016.
- COSTA, M. D. *O si-mesmo e a singularidade da presença*. 2007. 134 f. Dissertação (mestrado) Universidade Federal da Bahia. 2007. Disponível em <<http://repositoriufba/ri/handle/ri/10891>>
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3ªed. São Paulo: Martins fontes, 2001.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Trad. Fausto Castilho. In: Col. Multilíngues de filosofia Unicamp, Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- DESCARTES,R. *Os Princípios da Filosofia*. Trad. Alberto Ferreira. 7ªed. Guimarães editores: Lisboa, 1998.
- GAVA, L, L. A ideia clara e distinta da coisa corpórea nas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Revista *Theoria*, Pouso Alegre, v. 4, n 9, 94-110, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes. 2012. (edição bilíngue).
- \_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. Tradução, prólogo e notas de Jorge Eduardo Rivera. 1953. Disponível em: <[http://www.magonzalezvalerio.com/textos/ser\\_y\\_tiempo.pdf](http://www.magonzalezvalerio.com/textos/ser_y_tiempo.pdf).> Acesso em abr. 2015.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002
- NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (coleção passo-a-passo
- PASQUA, H. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

ROCHA.M, E. Dualismo, Substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Revista Analytica*, v.10, n 2, 90-105, 2006.

SAMPAIO, J. GONÇALVES. N, N. A dimensão originária de ser-no-mundo como condição de possibilidade de destruição da teoria *res cogitans* e *res extensa*. In: III seminário de Filosofia do século XVII, 2004. Anais do III seminário de Filosofia do século XVII: Os ecos da Modernidade na Filosofia Contemporânea.

SAMPAIO, J. L. *Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em Ser e Tempo*. 2007. 129f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro: PPGF-IFCS. Rio de Janeiro, 2007

SEIBT, L.C. Elementos da crítica do jovem Heidegger a Kant e Husserl. Disponível em <[periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf](http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf)> Acesso em Nov. 2016.

SEIBT, L.C. A dupla estrutura do conhecimento: Relação entre teoria e compreender prévio do ser-no-mundo de Martin Heidegger. Disponível em <[periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf](http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf)> Acesso em Nov. 2016.

SEIBT, L. C. Heidegger: da fenomenologia ‘reflexiva’ à fenomenologia hermenêutica. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4064736.pdf>> Acesso em: Nov. 2016.

STEIN. E. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1996.

\_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento na interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Ed: Unijuí, 2011

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto alegre: Edipucrs, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2 ed, 2006.