



## A TRADIÇÃO DO CUIDADO DE SI EM *SER E TEMPO*

Eduardo Adirbal Rosa\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar a interpretação da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927), obra de Martin Heidegger, em termos de uma estética da existência, mostrando a vinculação de tal obra com a tradição filosófica do cuidado de si. Além disto, pretende-se apontar os problemas de tal interpretação e, assim, sinalizar para uma possível solução. Para tanto, foram analisados artigos da literatura que tem desenvolvido tal vínculo, partindo do seminal *Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia* (2010), de Adrián Escudero. Evidenciou-se que a interpretação esteticista é possível, dado que a tradição do cuidado de si e a analítica da existência partilham em comum a abordagem da questão da constituição do eu e da relação que se estabelece consigo mesmo. Entretanto, tal interpretação não considera a análise das condições de inteligibilidade, componente transcendental essencial da analítica existencial. Sinaliza-se, para o conceito de facticidade, o qual mostra o comprometimento da filosofia de Heidegger com uma concepção de investigação cognitiva e autônoma e, a título de conclusão, a possível compatibilidade entre a interpretação esteticista e a filosofia fenomenológico transcendental de um ponto de vista metodológico, a saber, através de uma semântica de cunho exemplarista.

**Palavras-chave:** Cuidado de si. Analítica existencial. Facticidade. Filosofia transcendental.

### Introdução

Na reconstrução crítica da elaboração do programa de Heidegger de uma investigação hermenêutica fenomenológica da facticidade, que desembocará em *Ser e Tempo* (ST), tal como aquela apresentada por Rodriguez (1997)<sup>1</sup>, pode ser observado que a pretensão de se alcançar o solo originário da facticidade, sem desfigurações, depende de sintonias afetivas que se produzem contingentemente no curso de sua realização. Assim, o estatuto da investigação fenomenológico hermenêutica inclui internamente a referência a eventos de época, fenômenos ônticos, individuais e contingentes, tal como afetos, que ocorrem no próprio interior da vida fáctica no decorrer da investigação. Neste sentido, a filosofia heideggeriana, pelo menos até

\* Graduado em Filosofia – Licenciatura Plena, pela Universidade Federal de Santa Maria (2015). Aluno Especial ao Mestrado em Filosofia (UFSM). Participante do projeto “Necessidade e Historicidade na obra de Martin Heidegger”, sob coordenação de Róbson Ramos dos Reis. E-mail: [duduadirbal@hotmail.com](mailto:duduadirbal@hotmail.com). CV: <http://lattes.cnpq.br/4841268667600323>.

<sup>1</sup> Trata-se do livro de Ramón Rodriguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología – Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, de 1997.

ST, parece se situar em um plano antes transformacional do que orientado com pretensões teórico-cognitivas.

A denominada tradição do cuidado de si é uma compreensão da filosofia enquanto atividade (*performance*) que tem enfatizado os aspectos potencialmente transformacionais do discurso filosófico. A filosofia assim entendida é um método terapêutico em conjunto com a prática de exercícios que tem como objetivo a transformação do eu e da personalidade daquele que se engaja na mesma, conduzindo a uma realização e melhora de si. Recentemente na literatura que envolve a obra de Martin Heidegger, especificamente ST, tem sido explorados e desenvolvidos os vínculos da obra citada e a tradição do cuidado de si. Neste sentido, uma interpretação esteticista da analítica existencial presente em ST pretende mostrar que a analítica fornece aos homens um discurso transformacional e terapêutico, ao modo da tradição do cuidado de si. Este artigo tem em vista contribuir para a discussão do possível vínculo entre a tradição do cuidado de si e ST. Especificamente, em primeiro lugar, trata-se de apresentar e analisar a interpretação da analítica existencial em termos de uma estética da existência, seguindo as indicações de Escudero (2010, 2012a, 2012b), bem como apontar os problemas de tal interpretação. Dentre os problemas observados, o mais crítico diz respeito ao fato de que esta interpretação não considera o aspecto fenomenológico transcendental da análise das condições de inteligibilidade, componente essencial da analítica existencial. Sinaliza-se, a título de conclusão, por um lado, para a reconstrução do conceito de facticidade, seguindo a análise de Crowell (2003), em “*Facticity and Transcendental philosophy*”, o qual mostra os comprometimentos da filosofia de Heidegger com uma concepção de investigação cognitiva e autônoma, em contrapartida do que tem sido reivindicado, e, por outro lado, para a possível compatibilidade entre a interpretação esteticista e a filosofia fenomenológico transcendental de um ponto de vista metodológico, a saber, através de uma semântica de cunho exemplarista.

## **1 A Analítica Existencial de *Ser e Tempo* em consonância com a tradição do cuidado de si**

Em suas múltiplas interpretações<sup>2</sup>, a filosofia enquanto cuidado de si<sup>3</sup> é concebida

---

<sup>2</sup> A respeito das interpretações da tradição filosófica antiga do cuidado de si, segue-se em maior proximidade aqui aquela da filosofia como modo/forma de vida constituída por exercícios espirituais e função terapêutica de Hadot, *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014), em especial, veja-se as páginas 19-23, mais em 55-61; 67-70 e 261-265; além desta, não há de se deixar de lado a interpretação de Foucault em termos de técnicas do eu, práticas de si e estética da existência, vide principalmente a *A Hermenêutica do sujeito* (2006), p.3-54; também há o clássico ensaio de Martha Nussbaum, *La Terapia del Desejo - Teoría y práctica en la ética helenística* (2003). Para uma crítica das interpretações de Hadot e Foucault, como comprometidas com o fenômeno francês

como uma atividade (performance) em conformidade com um discurso filosófico que se leva a cabo dentro e constitui uma forma de vida ou estética da existência. Esta vida articulada em função de um discurso tem a pretensão servir como um método terapêutico em relação ao modo habitual de condução e gestão da vida. Esta condução habitual é diagnosticada como pouco reflexiva e assaltada por preocupações de ordens diversas (medo, ansiedade, desejos excessivos). Em relação a este diagnóstico, o método terapêutico pretende curar os homens de destas preocupações, tendo em vista uma condução tranquila e sábia do pensamento e da vida. Este método opera em conjunto com a realização de exercícios espirituais<sup>4</sup> ou práticas de si que possibilitam uma transformação ou metamorfose radical da vida dos homens, promovendo além da cura das paixões, a autorrealização e a melhora de si mesmos. Os exercícios precisam ser continuamente praticados e repetidos, ou seja, não há estado de pleno acabamento. Se a prática constante dos exercícios leva o filósofo a autorrealização e melhora de si mesmo, ele terá dado a si, sua vida, uma forma filosófica, nova e autêntica<sup>5</sup>.

Como já observado, a literatura recente tem explorado os possíveis vínculos entre *Ser e Tempo* e a tradição do cuidado de si, brevemente descrita acima. Adrián Escudero (2010, 2012a, 2012b) tem defendido que a obra de Heidegger pode ser lida e, portanto, situada na linha da tradição do cuidado de si. Para se chegar a plena compreensão desta vinculação, temos de ter em mente o diagnóstico dos males da época, ou seja, contexto histórico-cultural em conjunto com os aspectos teóricos, temáticos e metodológicos, de Heidegger, para passar a compreensão de qual é o papel transformador e terapêutico que a analítica existencial presente em ST possui. Começemos pela consideração a respeito do contexto histórico-cultural.

A primeira afirmação da interpretação da analítica da existência de ST proposta por Escudero é deslocar o modo habitual de leitura da obra capital de Heidegger. A sugestão aqui é que ST não é somente um tratado de filosofia teórica, mas apresenta uma peculiar dinâmica com o contexto histórico no qual surge, tendo uma função ética: ao retomar a questão propriamente filosófica do ser, e enfrentar a crise do modo de filosofar tradicional, também faz convergir as preocupações e inquietudes da época, as quais pretende enfrentar: “el

---

da filosofia existencialista, veja-se o artigo de Thomas Flynn, *Philosophy as a way of life Foucault and Hadot*, *Philosophy and Social Criticism* 31 (5-6):609-622 (2005).

<sup>3</sup> Em especial, nos diálogos Apologia de Sócrates e Alcebiades.

<sup>4</sup> A respeito do conjunto de exercícios, veja-se o capítulo “Exercícios espirituais” em Hadot (2014), p. 19-66.

<sup>5</sup> Conforme Hadot (2014), tal concepção de filosofia prevaleceu no período antigo, nas diversas escolas de pensamento filosófico. No entanto, com o desenrolar da filosofia, a tradição do cuidado de si e sua orientação transformacional foi sendo posta de lado em favor de uma orientação teórico epistêmica, algo que ocorreu seja na subordinação da filosofia a teologia na idade média (hipótese de Hadot), seja no “momento cartesiano” no alvorecer da modernidade (hipótese de Foucault). Apesar disto, tal tradição não definiu por completo. A mesma ressurgiu em propostas e elaborações filosóficas de alguns autores ao longo do tempo: Montaigne, Descartes, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Wittgenstein, Bergson, e, segundo Hadot, no próprio Heidegger.

*desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el ocaso de la metafísica, la huida de los dioses, el dominio de la técnica, la hegemonía de la racionalidad instrumental y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre*” (ESCUADERO, 2010, p. 11). Situado neste panorama histórico-cultural, ST participa do clima de inospitalidade existencial, desassossego intelectual e desgosto espiritual em uma época dominada pela decadência dos heróis, em uma época que o ser humano é visto sob o jugo da ciência que o objetifica e sob a ótica de forças ocultas e mais poderosas, que o anulam e manipulam, até ao ponto de perder o sentido de sua existência, imergindo no tédio e na inação.

Diante disto, Heidegger responde com uma filosofia que pretende captar e recuperar a experiência vivida dos homens, onde *“quien quiera comprenderse a sí mismo ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Más que establecer un sistema de la vida o señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando”* (ESCUADERO, 2010, p. 18). Para conseguir isto, estabelece um programa de investigação filosófica com o objetivo de realização de uma ontologia da existência humana permeada pela questão do sentido do ser, fazendo uso do método fenomenológico hermenêutico<sup>6</sup>. Este programa está articulado em dois eixos: a) metodológico que trata da desmontagem crítica da história da metafísica e a transformação hermenêutica da fenomenologia de Husserl, e b) temático que diz respeito a análise das estruturas ontológicas da existência, perguntando pelo sentido de ser da existência em seu estado originário, anterior a qualquer reflexão e constructo teórico, o que servirá de ponto de partida e fio condutor da pergunta pelo sentido do ser em geral (ESCUADERO, 2010, p. 19).

Tendo em mente o contexto histórico-cultural em conjunto com os aspectos temáticos e metodológicos que Heidegger adota, agora trata-se de compreender qual é o papel terapêutico e transformador que a analítica existencial presente em ST fornece aos homens situados no contexto acima mencionado, podendo assim ser justificada a leitura da mesma enquanto uma estética da existência. A estratégia de Escudero (2010, 2012a, 2012b) é argumentar que a analítica existencial possui traços de convergência e similitude com a tradição do cuidado de si, o que permite a leitura esteticista. Aqui, a tarefa que se impõe é dupla: (a) apresentar brevemente as convergências e (b) discutir alguns problemas surgidos da interpretação esteticista.

Vamos as convergências e semelhanças (a). A escolha e uso do termo “cuidado” para

<sup>6</sup> Sobre o tema da transformação hermenêutica da fenomenologia operada por Heidegger, veja-se Adrián (2013) e Rodríguez (1997).

definir o ser do existente humano contrariamente a definição clássica do homem a partir de uma propriedade como a racionalidade é o primeiro ponto que aproxima e permite uma leitura de ST em consonância com a tradição do cuidado de si. Heidegger mesmo reconhece que tomou o termo “cuidado” da filosofia antiga grega e da espiritualidade cristã. Ele faz referência ao mesmo na epístola CXXIV de Sêneca em ST (SZ 199)<sup>7</sup>, e também reconhece que empreendeu um esforço interpretativo em relação ao termo “*cura*” em sua tentativa de interpretação da antropologia agostiniana no curso do semestre de verão de 1921, *Agostinho e o Neoplatonismo*.

Outro elemento diz respeito a “conversão”. Hadot aborda este conceito (HADOT, 2014, p. 203-206, 211-213) como sendo um dos pontos essenciais da tradição do cuidado de si: a filosofia constitui-se numa ato existencial de conversão. O conceito de conversão guarda em si dois aspectos: significa, por um lado, mudança de orientação no sentido de retorno a origem, retorno a si, por outro lado, significa mudança de pensamento no sentido de mutação e renascimento. De modo semelhante, Heidegger fala de uma conversão, giro, voltar para trás em relação ao Dasein e sua situação inicial de fuga de si mesmo (ESCUDERO, 2012a, p. 76) (o que o aproxima com primeiro aspecto ressaltado por Hadot). O existente humano é insistentemente descrito como estando longe de si do que aí. Em relação a isto, Heidegger fala de um estar atento ou desperto, com o intuito de combater este abandono e distanciamento de si, abrindo o Dasein a si mesmo e combatendo os obstáculos que o falatório estabelece sobre esta abertura. O que a conjunção destes conceitos quer apontar é a possibilidade de mudança de orientação do cuidado. Esta propensão dos humanos em afastarem-se é interpretada por Heidegger como uma fuga ante si mesmo. Aqui, Heidegger falará do movimento de queda no mundo dos afazeres e lidas cotidianas, o qual aponta para a diferença entre existência própria e existência imprópria. Estes dois possíveis modos de existência são as orientações as quais o existente humano pode dar para si: trata-se da fuga diante de si mesmo e suas possibilidades, ou a apropriação destas manifesta como responsabilidade na forma de um querer ter consciência.

O tema do conhecimento de si em ST é renomeado como transparência, dado que Heidegger não quer tratar da inspeção dos estados interiores de modo isolado do mundo. O intuito aqui é evitar qualquer forma de autoconhecimento solipsista. A transparência diz respeito ao fazer clara a situação na qual se vive, o que inclui as ocupações diárias e a relação com os outros que compartilham o mesmo mundo que nós. Segundo Escudero (2012a), o

---

<sup>7</sup> Conforme a paginação da edição em alemão. Todas as citações subsequentes de ST (SZ) serão realizadas do mesmo modo.

tema do conhecimento de si “*nos coloca ante una de las tareas más importantes de lo cuidado de si: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como 'estabilidad de sí mismo' en el doble sentido de firmeza y constancia*”, o qual evoca o tom estoico do cuidado, como tem sido mostrado na literatura (ESCUADERO, 2012a, p. 77)<sup>8</sup>.

Ademais, a questão da resolução, a qual sinaliza para a escolha de uma existência própria ou imprópria, tal como a escolha pela vida filosófica, considerada mais própria e autêntica na tradição do cuidado de si. Esta escolha é em última instância prática, no que diz respeito a cada um. Como diz Escudero (2010, p. 23), “*El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un 'elegir por sí mismo' que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser*”, espaço este revelado pela sintonia afetiva da angústia.

Por fim, uma observação a respeito do modo como Escudero compreende a composição estrutural da obra ST. A seu ver, ela expressa o hiato existencial em que encontram-se os homens contemporâneos. Em primeiro lugar, a primeira seção mostra uma hermenêutica do cotidiano disperso na publicidade, e os modos de estranhamento e fuga de si; em segundo lugar, apresenta uma hermenêutica do eu e da responsabilidade como resposta ao colapso do mundo cotidiano e familiar, apontando para a tomada de consciência da situação errática e desorientada em que se vive.

Este último ponto nos permite passar as objeções a leitura proposta por Escudero (b). Obviamente ele não deixa de reconhecê-las (2012a, 2012b), na medida em que algumas partes do próprio texto heideggeriano (ESCUADERO, 2012a, p. 77). Uma primeira objeção pode ser levantada tendo em vista o plano do tratado ST esboçado na Introdução, parágrafo 8, onde se previa a divisão da obra em duas grandes partes, cada uma composta por três seções, das quais vieram a luz somente as duas primeiras da primeira parte. Assim, permanece facilmente sob suspeita a afirmação seguinte, que dá base para o último ponto de convergência exposto acima: “*la misma composición dela obra en dos grandes secciones intenta expresar conceptualmente el hiato existencial en el que vive el hombre contemporaneo*” (ESCUADERO, 2012b, p. 168).

Outra objeção, apontada e discutida pelo próprio ESCUDERO, diz respeito ao fato de que ST pretende apresentar somente uma análise formal da existência, sem ater-se as características concretas de uma existência particular, nem pretende fornecer prescrições ou imperativos universais a respeito do modo de realizar a existência. Em resposta a isto, ele argumenta que é um erro conceber que os filósofos da tradição do cuidado de si forneciam

<sup>8</sup> Escudero sinaliza aqui para o trabalho de Greisch (2003: 310).

prescrições ou imperativos universais. O que eles propunham eram indicações de práticas e exercícios que conduziriam a realização de uma vida plena, devolvendo “*al individuo a su situación particular*”, despertando “*o sentimiento de responsabilidad hacia uno mismo*” (ESCUDERO, 2012b, p. 167), pois tais práticas referem-se a uma escolha de vida, não a imperativos que devem ser seguidos incondicionalmente. Nisto, as recomendações de práticas e exercícios possuem o aspecto, em termos heideggerianos, de indicações formais de como executar e realizar uma vida plena. Além desta objeção, outra aponta que ST não apresenta uma concepção ôntica de existência própria a ser tomada como exemplo e guia. A resposta aqui é que ST é o resultado teórico do esforço que um homem empreendeu e decidiu engajar-se em uma tarefa concreta, ou seja, elaborar filosoficamente a questão do ser.

Por fim, temos a possível objeção, não discutida por Escudero, mas que convém levantar: a recusa da expressão “cuidado de si” no parágrafo 41 de ST (SZ 193):

Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión ‘cuidado de sí’[‘Selbstsorge’], por analogía con Besorgen [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y Fürsorge [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología.

Tal expressão aqui refere-se a uma recusa da tradição do cuidado de si? De modo algum. O que Heidegger tem em mente é um esclarecimento terminológico, na medida em que o cuidado é o ser do existente humano, uma estrutura que articula tanto o comportamento intencional para com os outros existentes e tanto para com os entes disponíveis, ou seja, não pretende indicar nenhum tipo de comportamento ou relação que vise somente a si mesmo, egoisticamente e isolado, excluindo tudo o mais. Quando fala-se em “cuidado de si”, designando a tradição filosófica de mesmo nome, de modo algum aponta-se para comportamentos egoístas, mas antes que os comportamentos (práticas e exercícios) pertencentes a esta tradição são autoreferentes. O mesmo é encontrado em ST na estrutura do em-virtude-de.

A partir destas aproximações observadas, e das respostas as objeções, o que Escudero tem vista é mostrar que em ambos os casos, tanto na tradição do cuidado de si quanto na analítica existencial, resumidamente, a questão é “*desplegar la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas.*” (ESCUDERO, 2012a, p. 76; 2010, p. 25) O que temos aqui é nada menos que a ambivalência constitutiva do cuidado entre o existir próprio e aquele

impróprio, o qual também remete ao exposto mais acima, a tensão entre a vida não-filosófica e vida filosófica. Dito claramente, como o faz Escudero em *Heidegger and Selfhood* (2014, p. 6-7), o que alinha ST com a tradição do cuidado de si é a questão do eu, mais precisamente, a constituição do eu e o modo como é estabelecida a relação para consigo mesmo. Em ST, o Dasein é compreendido como um ente para o qual seu ser é sempre uma questão em aberto, que este ser lhe foi entregue/confiado, e que o Dasein comporta-se para com seu ser (autorelação). Esta autorelação é expressa conforme dois modos de autorrealização: próprio e impróprio. Do mesmo modo, na tradição do cuidado de si trata-se de realizar a si mesmo, seja seguindo o modo habitual de condução da vida ou convertendo-se a uma forma de vida filosófica, alterando, assim, a relação que mantém consigo mesmo através das atividades e exercícios filosóficos.

A partir do que foi exposto, percebe-se que a interpretação esteticista enfatiza o possível aspecto transformacional da analítica existencial presente em ST. Em contrapartida, sem ater-se a discussões menores, esta interpretação não abarca a descrição das estruturas formais da existência enquanto condições da inteligibilidade, o que, por sua vez, alinha ST a uma interpretação fenomenológico transcendental, ou seja, uma concepção cognitiva e autônoma da filosofia. Este é, sem dúvida, o ponto mais crítico de tal interpretação, uma vez que a análise das condições de inteligibilidade é um aspecto não eliminável da analítica existencial, como mostra Crowell (2003). Na próxima seção, trataremos de sinalizar brevemente para a análise de Crowell, bem como apontar para a compatibilidade via semântica exemplarista entre interpretação esteticista e fenomenologia transcendental.

## **2 O conceito de facticidade e a compatibilidade entre a interpretação esteticista e a filosofia fenomenológico transcendental**

Em “*Facticity and Transcendental philosophy*” (2003), Crowell aponta que há certas apropriações do conceito de facticidade, por parte de posições, denominadas de “esteticismo”<sup>9</sup>, que o utilizam para argumentar que a filosofia transcendental como um empreendimento científico cognitivo e autônomo é impossível. Para os “esteticistas”, facticidade indica a situacionalidade do sujeito filosofante. Assim, o sujeito filosofante, por ser um sujeito fáctico situado, não está em posição de realizar afirmações filosófico

---

<sup>9</sup> Crowell (2003), discute com duas posições esteticistas: os esteticistas rasos e os narrativistas hermenêuticos. Utilizarei “esteticismo”, entre aspas quando se referir ao fenômeno abordado por Crowell, para diferenciar dos usos referentes a interpretação esteticista de Escudero.

transcendentais, que transcendam os contextos históricos, linguísticos e culturais nos quais o sujeito encontra-se. O conceito de facticidade impede qualquer tipo de reflexão transcendental que pretenda obter estruturas ou afirmações a priori a respeito das condições de inteligibilidade de algo (CROWELL, 2003, p. 101)<sup>10</sup>. Do modo como os “esteticistas” alegam, a própria filosofia de Heidegger, ao introduzir e fazer uso do conceito de facticidade, não está comprometida com uma concepção fenomenológico transcendental de investigação cognitiva e autônoma<sup>11</sup>.

No entanto, Crowell toma para si a tarefa de mostrar que a filosofia de Heidegger, especificamente ST, está comprometida com uma concepção fenomenológico transcendental, a qual é um empreendimento investigativo cognitivo e autônomo e isto é tornado possível através da compreensão adequada do conceito de facticidade. Crowell salienta que temos de considerar dois aspectos presentes do conceito de facticidade, relacionados com o problema de como a facticidade fundamenta a intencionalidade. Temos a dita facticidade ampla, que indica a situacionalidade do sujeito. Aqui, a facticidade do eu filosofante engloba a tradição, linguagem, carne, corpo, história<sup>12</sup>. Estes elementos estão todos disponíveis a reflexão fenomenológica, podendo ser explicitados e desenvolvidos. Por outro lado, temos a facticidade estrita que não é identificável com tradição ou história, indicando antes o aspecto que situa o sujeito e que está indisponível a reflexão. Ser fáctico, assim, significa ser indisponível a ver a si mesmo de um ponto de vista externo.

Como a facticidade em sentido estrito esclarece, por fim, a filosofia enquanto investigação cognitiva e autônoma? Primeiro, por “autônomo” temos de entender uma investigação auto-fundante e independente, que não assume dogmaticamente premissas para si a partir de outros domínios científicos, contribuindo com algo cognitivamente distinto daqueles. De saída, o conceito de facticidade em sentido estrito, introduzido por Heidegger, aponta nesta direção, na medida em que ele enfatiza a consideração apenas de afirmações de conhecimento de primeira-ordem. No parágrafo 29 de ST (SZ 135), Heidegger afirma que a facticidade é “*El factum de 'que es y tiene que ser', abierto en la disposición afectiva del Dasein, no es aquel 'que és' que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho, propio del estar-ahí.*”. Em outros termos, facticidade aponta para as determinações humanas. Aqui, tais determinações nunca são apreendidas pela contemplação/reflexão, mas através do

<sup>10</sup> “These positions, which I call ‘aestheticist’, dogmatically assume certain premises drawn from the concept of facticity to contextualize philosophical practice in such a way that philosophy turns out to have no cognitive significance at all”.

<sup>11</sup> Devido as questões de espaço aqui, a discussão não pode ser apresentada com mais detalhes.

<sup>12</sup> A vertente narrativista hermenêutica alega que o fundamento do sujeito filosofante é histórico (historicidade). Ver Crowell, p. 112, na qual pode ser observada a apresentação do argumento narrativista.

fenômeno das sintonias afetivas, o qual mostra a nossa submissão a afetabilidade. É através das sintonias que me encontro lançado no mundo, em um contexto intencional em que existo. Este “que” existo, mostra-se de algum modo específico (alegria, tristeza, etc). No entanto, o “de onde” e o “para onde” não são revelados. O “de onde” e o “para onde” são, respectivamente, referências a narrativa bíblica e ao darwinismo. Ou seja, as determinações do existente humano resistem a ser incorporadas em narrativas. O auto compreensão do existente humano é, assim, autônoma. Por outro lado, ao “que é” mostrado pela facticidade também reside o “ter de ser”. Temos as determinações humanas as quais nos afetam, mas temos também a obrigação em determinar nosso ser, pois ele nos foi entregue. Aqui, a “autonomia” adquire um sentido positivo, o qual indica a necessidade de assumir-se. Isto fica claro com a angústia. Nesta sintonia, a familiaridade cotidiana colapsa. O sujeito fáctico revela-se como autônomo em relação a normatividade que pertence as práticas cotidianas, ou seja, elas deixam de afetá-lo. Enquanto a facticidade revela o “ter de ser”, a obrigação por determinar-se, a angústia mostra a responsabilidade que pode ser assumida em relação a normatividade cotidiana. Esta autonomia em relação a normatividade em conjunto com responsabilidade existencial estabelece a autofundação da filosofia transcendental. Dizer que a filosofia transcendental é autofundante é dizer que ela reconhece esta responsabilidade existencial. Responsabilidade que tem de ser tornada explícita, o que significa poder tornar-se algo explicável.

Agora, ser responsável é ser alguém que pode fazer-se explicável em relação ao que faz e diz. Tornar-se explicável e dar razões, em termos de Heidegger, pode ser abordado em termos do fenômeno da consciência, que está intimamente relacionado com a angústia. A consciência é o discurso que articula a autocompreensão que pertence ao fenômeno da angústia. A angústia colapsou a familiaridade e mostrou-me como autônomo em relação a normatividade que me dava razões para agir, por sua vez, a consciência articula esta concepção ontológica de que ser um eu autônomo é estar preocupado com o fundamento, entendendo “fundamento” por ser uma razão. Como anota Crowell (2014, p. 117): “*For Heidegger philosophy is very much a ‘way of life’ (‘ability-to-be’), but it is also a discursive practice that distinguishes itself by its explicit concern for ‘grounding’. It thus cannot be divorced from an interest in truth, an interest in getting it right about something*”. É pelo fenômeno da consciência que isto pode ser explicado. O autêntico sujeito fáctico enquanto angustiado reconhece seu fundamento como um enigma (facticidade estrita) e, assim, precisa assumir ser seu fundamento no existir, o que em outros termos significa nada menos que ser responsável pelo seu próprio existir, ser capaz de tornar-se explicável e dar razões. Assumir o

fundamento próprio é ser autofundante, compreender a si mesmo como explicável. Assim, em conjunto descobre-se tanto a autonomia (assumir o próprio fundamento), através da consciência, e o projeto de dar razões, quando compreende-se “ser um fundamento” normativamente.

Tendo aqui chegado, um problema surge: a interpretação esteticista proposta por Escudero não recai sob as críticas de Crowell ao “esteticismo”? A resposta é negativa. A interpretação esteticista de Escudero em conformidade com a tradição do cuidado de si trata do desenvolvimento de um eu autêntico, mas tendo em vista a constituição e o modo de relação que alguém mantém consigo mesmo (próprio e impróprio). Isto parece ser o suficiente para indicar que tal interpretação não recai nos “esteticismos” descritos por Crowell, os quais reduzem a filosofia a mera autocriação através de práticas de escrita, ou pretendem estabelecer uma narrativa coerente e unificada do eu. No entanto, é difícil concordar que os aspectos terapêutico e transformacional articulados em consonância com a tradição do cuidado de si seriam algo que estaria por “detrás” da analítica da existência, para além da recolocação da pergunta pelo sentido do ser como o próprio Heidegger afirma já no Prefácio de ST, como parece sugerir Escudero (2010, p. 20). O ponto parece estar de outro lado: os elementos oriundos desta tradição precisam ser compreendidos no âmbito da elaboração metodológica da fenomenologia. Assim, o que parece necessitar de abordagem é o processo de ontologização que tais conceitos provenientes ou semelhantes a tradição do cuidado de si sofrem quando incluídos em ST.

Por fim, sabe-se que a interpretação esteticista de Escudero não cai sob as críticas de Crowell, e que este último está correto ao mostrar como a prática filosófica fenomenológica é tanto cognitiva quanto autônoma, mas também deixou observado que a filosofia para Heidegger poderia ser basicamente um modo de vida, mas preocupado com a sua fundamentação e a pela obtenção da verdade, ou seja, orientada teoricamente para ganhos cognitivos distintos de outros domínios (CROWELL, 2003, p 113)<sup>13</sup>. Agora, resta saber se uma interpretação da analítica da existência em conformidade com a tradição do cuidado é compatível com a investigação fenomenológica? A solução deste problema fundamenta-se na consideração de que a investigação fenomenológica possui um procedimento característico em primeira pessoa (Reis, 2013, p. 321); isto é particularmente evidenciado pela semântica exemplarista proposta por Martin (2013, p. 120)<sup>14</sup>. Na semântica exemplarista, assume-se de

---

<sup>13</sup> Crowell também afirma que não pretendia desafiar a sabedoria terapêutica do esteticismo, mas referia-se ao narrativismo hermenêutico.

<sup>14</sup> Martin observa que: “For what they bring out, in the first instance, is a deep and important sense in which o

início um ponto de partida em primeira pessoa para a delimitação do significado de um termo (o termo analisado por Martin é “Dasein”). Assim, quando se lê ST, termos ou expressões como as que nos deparamos no início do parágrafo 9, por exemplo, “*El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez mío*” (SZ 42), serão significativas na medida em que sejam assumidas por candidatos que as compreendam. Aqueles candidatos que são considerados de fato exemplares para a delimitação semântica de um termo ou expressão, na medida em que se aprofundem na investigação fenomenológica de Heidegger, obterão um aprendizado de si, em duas direções. Aprendizado de si no que diz respeito a própria constituição ontológica, não no sentido de um autoconhecimento introspectivo dos estados interiores, e aprendizado em relação a própria investigação ontológica.

## Referências

- CROWEEL, S. Facticity and transcendental philosophy. In: Jeff Malpas. **From kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental**. London and New York: Routledge, pp. 100-121, 2003.
- ESCUADERO, J.A. Heidegger on Selfhood. **American International Journal of Contemporary Research**, 4(2), 6-17. 2014.
- \_\_\_\_\_. **Ser y tiempo: ¿una ética del cuidado?** *Aurora*, 13, 74-80. 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Heidegger y la formación filosófica del hombre. La Lámpara de Diógenes**, 13/24-25, 161-175. 2012b.
- \_\_\_\_\_. Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra arte. **Revista Humanidades**, 21, 9-29. 2010.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Santiago, Chile: Editora Universitaria S.A., 1997.
- MARTIN, W. **The semantics of “Dasein” and the Modality of Being and Time**. In: Mark Wrathall. **Heidegger's Being and Time**. New York: Cambridge University Press, pp. 100-128.
- RODRIGUEZ, R. **La transformación hermeneutica de la fenomenología – Una interpretación de la obra temprana de Heidegger**. Madrid: editorial Tecnos, 1997.

---

project of Being and time is first-personal – the continuation, by other means, of the project inaugurated with Delphic Injunction”.

REIS, R.R. **Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.