

O nó(s) da cotidianidade – um contraponto entre Martin Heidegger e Henri Lefebvre

The Knot of ‘Us’ of Everydayness – a counterpoint between Martin Heidegger and Henri Lefebvre

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42562

Hermes da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

metafilosofia@gmail.com

Resumo: Apresenta-se, a seguir, exame dos fundamentos sob os quais Martin Heidegger definiu a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) em *Ser e tempo* (1927) – especialmente no capítulo 4º da 1ª seção e também no capítulo 4º da 2ª seção –, o(s) sentido(s) nela descoberto(s), e o modo como o conceito foi apropriado/reconstruído pelo filósofo francês Henri Lefebvre em sua crítica a Heidegger – sob os lineamentos metodológicos desenvolvidos por Karl Marx – exposta na obra *Metafilosofia* (1965).

Palavras-chave: cotidianidade; Heidegger; *não-estar-em-casa*; Lefebvre; luta de classes

Abstract: The following is an examination of the foundations on which Martin Heidegger defined everydayness (*Alltäglichkeit*) in *Being and Time* (1927) – especially in chapter 4 of the first section and also in chapter 4 of the second section – the meaning(s) discovered therein, and the way in which the concept was

appropriated/reconstructed by the French philosopher Henri Lefebvre in his critique of Heidegger – under the methodological guidelines developed by Karl Marx – set out in the work *Metaphilosophy* (1965).

Keywords: everydayness; Heidegger; *not-at-home*; Lefebvre; class struggle

Ninguém é herói para seu criado-de-quarto; não porque o herói não seja um herói, mas porque o criado-de-quarto é criado-de-quarto, com que o herói nada tem a ver enquanto herói, mas [só] enquanto homem que come, bebe e se veste; quer dizer, como homem privado, na singularidade da necessidade e da representação.

(Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*).

1. Introdução

No decorrer das primeiras semanas de outubro de 1927, Martin Heidegger esteve hospedado, em Friburgo, na casa de Edmund Husserl – seu mentor e então amigo¹ – para auxiliá-lo na tradução e organização textual do

¹ Edmund Husserl (1859-1938) era, no contexto daqueles anos, um dos pensadores mais reconhecidos da filosofia alemã. Em 1916, logo depois de Heidegger ter se doutorado, Husserl o indica para um seminário de inverno e, em seguida, em 1919, para professor assistente em Marburgo. O contato entre os dois professores se mantém, inclusive com submissão dos manuscritos das obras que produziam – assim, Husserl submete suas *Investigações lógicas*, em 1923, à apreciação de Heidegger, e este, por sua vez, em abril de 1926, presenteou o amigo, por ocasião de seus 60 anos, com os manuscritos de *Ser e tempo*. Cinco meses depois, Husserl iria a Todtnauberg, onde Heidegger morava, para discutir com ele os manuscritos do seu livro. E foi no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, fundado por Husserl em 1912, que *Ser e tempo* seria publicado, em abril de 1927. A relação entre os dois pensadores terminou com a eleição de Heidegger a reitor e sua seguinte filiação ao Partido Nazista, em 1933. Husserl, que era de ascendência judaica, foi desligado da universidade por

verbetes *Phenomenology* para a Enciclopédia Britânica. Apesar da alegria de ser o primeiro trabalho que “autenticamente” faziam juntos – nos termos de Heidegger –, a tarefa exigia-lhe “grande esforço”, principalmente pelas resistências do anfitrião a respeito do plano e da forma do trabalho.² Entretanto, foram das ruas de Friburgo que, naqueles dias, emergiram duas janelas em Heidegger, uma para o “sublime” e outra para o tático. Dias depois, quando já tinha deixado a cidade, escreveria duas cartas, uma para a esposa Elfrid Heidegger e outra à então jovem estudante de filosofia, Hannah Arendt, com quem mantinha um relacionamento amoroso há dois anos. A carta à esposa, escrita de sua cidade natal, Messkirch, comemorava a nomeação para cadeira de filosofia da Universidade de Marburgo, assegurava que a construção da casa da família se tornaria realidade, e contava de um pedido de entrevista com o encarregado do ajustamento do salário do novo professor, ocasião para a qual precisaria de um sobretudo. Contava à esposa ter visto um, em Friburgo, “exibido na loja Müller, na esquina das ruas Bertold e Kaiser. Custa 85 marcos e não me atrevo a comprá-lo, sozinho.”³ Na carta enviada a Hannah, escrita de Marburgo, deixava o cruzamento das ruas Bertold e Kaiser, atravessava o rio Dreisam, e algumas poucas quadras depois, encontrava o que ele definiu como “o sublime” daquelas semanas na cidade, “passar, cada dia, pela [rua] Schwimmbadstrasse, onde também passaste e, como agora sei, viveste tão livre e

um decreto do Ministro da Cultura, no mesmo abril em que Heidegger assumia a reitoria.

² Carta a Elfride, de 18 de outubro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, pp. 159-160).

³ Carta a Elfride, de 21 de outubro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, pp. 161-162).

relaxada.”⁴ Nas duas cartas, contava ter ido de Friburgo à pequenina Messkirch para visitar o túmulo da mãe, que, como escreveu a Hannah, “me foi arrancada em maio”. A Elfrid confienciava entristecer-se com o fato de a mãe não poder compartilhar a alegria da nomeação para o cargo. Naquele mesmo 1927, aos 38 anos, tivera a alegria da publicação de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*)⁵, em abril, e o padecimento da mãe, de fevereiro até a morte, no início de maio. Ao ser avisado do câncer terminal da mãe, Heidegger escrevera à esposa dizendo ter de “lidar com isso [a iminência da morte da mãe], a menos que minha filosofia exista somente nos papéis.”⁶ E ao amigo Karl Jaspers, escreveu que a última hora passada ao lado da mãe convalescente foi “um fragmento de ‘filosofia prática’ que levarei sempre comigo”; afirmava também acreditar que, “para os maiores ‘filósofos’, a questão teologia

⁴ Carta a Hannah Arendt, de 07 e dezembro de 1927 (Arendt; Heidegger, 2000, p. 56).

⁵ Advertimos, de antemão, que a tradução de *Ser e tempo* adotada neste texto é a de Fausto Castilho, publicada em edição bilíngue pela Editora da Unicamp em 2012. Alguns aspectos dessa tradução (de que se ocupou o tradutor durante mais de quatro décadas), porém, merecem advertência por discreparem de alguns padrões ajustados entre os estudiosos do pensamento heideggeriano no Brasil. Destacamos dois pontos principais: a) a tradução de Fausto Castilho optou por não traduzir o substantivo neutro alemão *Dasein*, frequentemente vertido como “ser-aí”, por entender que essa locução não contempla sua abrangência; e b) a tradução dada por Castilho ao par *existenziell* (existencial) e *existenzial* (existenciário) inverteu os sentidos habitualmente usados anteriormente – essa inversão, segundo o tradutor, se funda no fato de *existenziell* ser termo de uso comum na língua alemã, designando “existencial”; já *existenzial* é um neologismo de Heidegger, optando-se por conferir-lhe igual status em língua portuguesa, traduzindo-o como “existenciário”.

⁶ Carta a Elfride, de 05 de fevereiro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, p. 159).

e filosofia, ou melhor, fé e razão, é uma questão que se propõe na mesa de trabalho.”⁷

Esse homem das ruas que, em outubro de 1927, perambula à cata de um sobretudo ou de indícios da amante, que visita o túmulo da mãe, sem poder com ela dividir a alegria da nomeação para um cargo, que escreve cartas assumindo seu temor diante da iminência da morte, desafia e é desafiado pelo homem cultor de um saber que “só diz respeito a um número restrito de homens” (Heidegger, 1969, p. 1). Na abertura de um curso sobre Aristóteles, proferido em Marburgo no semestre de verão de 1924, Heidegger argumentou que da personalidade do filósofo apenas interessa saber que nasceu, trabalhou e morreu (Heidegger, 2002, p. 5). E, fazendo eco a essa idéia, numa entrevista concedida à revista francesa *L'Express* por ocasião dos seus 80 anos de idade, ao responder a uma questão sobre se os mal-entendidos quanto à sua pessoa o afligiam, o autor de *Ser e tempo* disse: “Tenho a impressão de que é Heidegger quem me perturba” (Heidegger, 1969, p. 1). O que importa, diria na oportunidade, é a obra e suas possibilidades futuras, não o homem

⁷ Carta a Karl Jaspers, de 1º de março de 1927 (Cf. Heidegger; Jaspers, 2003, pp. 59-60). Slavoj Žižek, aliás, se refere à ironia da questão religiosa em Heidegger, referindo-se ao seu aparente retorno ao catolicismo na velhice, inclusive com apontamentos escritos para que seu funeral se desse segundo a tradição católica. A ironia, comenta Žižek, é que enquanto, na filosofia Heidegger teorizava a imediatez da vida pré-metafísica, na vida cotidiana ele continuou fiel à cristandade, concepção que ele descartara teoricamente por deturpar o sentido grego da abertura do ser, “como o principal passo para o esquecimento onto-teológico do Ser e como uma tela ontológico-metafísica toldando a imediatez da vida.” Entretanto, argumenta o filósofo esloveno, “é como se os termos tivessem trocado de lugar: a vida imediata de Heidegger [p. ex., essa passagem de 1927, que expôs em carta a Jaspers] era metafisicamente estruturada, enquanto sua teoria revelava a estrutura da imediatez da vida cotidiana.” (Žižek, 2013, cap. 7).

singularmente considerado; se a obra tiver importância futura, ressaltou, “não se saberá mais nem meu nome”.⁸ Ainda que trazer à tona esse Martin Heidegger das últimas semanas de 1927 possa parecer inoportuno, principalmente por não ser este texto dedicado à biografia do filósofo alemão nem a uma operação de confrontação vida-obra, esses momentos em que o vivido surge como um fragmento de “filosofia prática” e leva o autor a questionar o valor do seu pensamento, quando o *homem cotidiano* (não-filosófico) interpela/assombra o *homem filosófico*, propiciam um mote para se explorar um dos conceitos fundamentais de *Ser e Tempo*, o de cotidianidade (*Alltäglichkeit*).

Se o cotidiano caracterizado por Heidegger em *Ser e tempo* é, como destaca Željko Loparić (2004, pp. 50-51), o do uso dos objetos, do trabalho manual, sem referência ao trabalho industrial, seu conceito de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) estaria cativo de um pretensão agrarismo, obsoleto em nossa época de intensa urbanização (inclusive do campo), ou, ao contrário, seria, como questiona o filósofo croata-brasileiro, indicativo de sua extrema atualidade, não como defesa de agrarismo, mas como preocupação com a terra como morada do homem? É justamente essa configuração, em sua persistente atualidade, que torna profícuo um contraste entre Heidegger e um dos filósofos por ele influenciados⁹,

⁸ Mesmo assim se expressando ao *L'Express*, também a obra termina sendo questionada por Heidegger. Alexandre Ferreira se refere a uma anotação feita por Heidegger, dias antes de morrer, numa página destinada à primeira das suas obras completas: “Wege – nicht Werke”. (caminhos, não obra).” (Cf. Ferreira, 2001, p. 9).

⁹ O alcance dessa influência deve, porém, ser ponderado. Desde o primeiro até o terceiro volume da *Crítica da vida cotidiana* (volume publicados em 1947, 1961 e 1981), Lefebvre indica a obra de Heidegger (tanto antes quanto posteriormente à viragem [*Die Kehre*], da destruição da ontologia para o pensamento do sentido) como uma referência importante para pensar vários temas, como a cotidianidade, o espaço, a técnica, a

Henri Lefebvre, cuja apreciação não só se esforça criticamente quanto à noção heideggeriana de cotidianidade, mas busca desdobrar o conceito consoante a hipótese de uma urbanização planetária, de uma tendência ou virtualidade de uma *sociedade urbana*.¹⁰ Ao vislumbrar a definição heideggeriana de cotidianidade como uma espécie de alienação (*Entfremdung*) irreversível, sob a qual *Dasein* se despoja do seu ser ao dissolver-se no inautêntico, Lefebvre (1981, p. 25) a contrasta à dialética de Marx (o primeiro grande teorizador do cotidiano, na sua aferição) que, por via diversa, propiciaria uma abertura, ao considerar que “o outro é, ao mesmo tempo, alienação e desalienação (sua possibilidade), a alienação nas relações de classe, a desalienação nas virtualidades revolucionárias.” Essa apreciação da definição heideggeriana da cotidianidade,

apropriação, as representações, a metafilosofia etc. Mas, afirmar que as posições da *Crítica da vida cotidiana* procedam de Lukács (que introduziu o tema da “*Alltäglichkeit*” em *A alma e as formas*, de 1911) ou de Heidegger seria, conforme avalia Lefebvre (1981, pp. 23-24), injusto e de má-fé; para esses dois filósofos, “tomado especulativamente, o cotidiano se reduziria a um caos, à desordem das sensações e das emoções, anterior às formas que lhe conferem a estética ou a ética ou a lógica, ou seja, a filosofia.” A cotidianidade seria, desse modo, uma espécie de primitividade.

¹⁰ A “sociedade urbana” ou “o urbano” são termos empregados por Lefebvre para indicar a cidade como valor de uso. A “sociedade urbana” (ou “o urbano”) ainda não existe e, no entanto, existe virtualmente; é a sociedade que nasce da industrialização e a sucede, designando, como conceito, mais que um fato consumado, uma tendência, uma orientação, uma virtualidade (Lefebvre, 2004, p. 14). Baseada no uso, segue uma lógica diferente daquela da mercadoria. Ainda que se trate de “um outro mundo”, a sociedade urbana já está inscrita nas contradições sociais atuais como virtualidade. Ao distinguir-se da cidade (realidade presente, imediata, dado prático-sensível), a sociedade urbana comporta os riscos de incursão por uma metafísica que pode delinear-se sem solo e sem morfologia material, inscrita numa espécie de transcendência imaginária ou, de outra parte, traçar uma cidade sem relações sociais, sem morfologia social, destituída de virtualidade (Lefebvre, 2011, pp. 86-87).

porém, faz com que Lefebvre incorra numa generalização (tendente à leitura que identifica no filósofo da Floresta Negra uma simples desvalorização da vida cotidiana) da qual padeceria sua própria formulação. A cotidianidade não é, em Heidegger, equivalente à inautenticidade, como ressalva Isabelle Thomas-Fogiel (2017, p. 210) – é “apenas uma das suas figuras, aliás inevitável”. Autenticidade e inautenticidade, observa a filósofa canadense, “são duas possibilidades do mesmo plano, o do ‘mundo cotidiano’”; caso contrário, apesar do rechaço do autor a uma leitura moralizante, a inautenticidade seria uma simples consideração moral, um juízo de valor. Igualmente, identifica-se uma perversão da formulação lefebvrea, por exemplo, quando se pretende que o filósofo teria concebido o cotidiano como uma fonte unívoca de alienação (Carretero Pasín, 2002, p. 7). Isso não é apenas um contrassenso à disposição dialética de sua análise, mas, principalmente, um furta-se à elementar consideração de que a complexidade do cotidiano resulta, conforme Lefebvre (1981, p. 19), de profusas interferências, decorrendo, também, as alienações de múltiplas fontes, da divisão do trabalho, das classes sociais, das ideologias e “valores”, da opressão e da repressão.

Problematizar o cotidiano (e em decorrência a *cotidianidade*) como noção filosófica supõe pôr em crise a própria definição e as fronteiras da filosofia. Desde o debate que nos primórdios da história da filosofia envolveu as noções de *doxa* (opinião) e *aletheia* (verdade), as formas embrionárias da vida cotidiana constituíram uma demarcação para se distinguir o filosófico do não-filosófico. Ainda que Heidegger tenha produzido um dos tratamentos mais originais do tema da *cotidianidade* – desde o texto *Agustín y el neoplatonismo* (Heidegger, 1999, §§ 12 a 15), de 1921, até as páginas de *Ser e tempo* –, esse conceito não figura entre os mais vistosos de suas obras. No primeiro dos textos citados, a

cotidianidade é entendida como “dispersão” (*defluxio*) como modo dominante da vida fática, na interpretação de um dos capítulos do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho; no segundo texto, cotidianidade é um conceito pensado em relação à pergunta pelo ser, um *como* da existência, e é detidamente tratado no quarto capítulo da 1ª seção e no quarto capítulo da 2ª seção. Michael Inwood (2002, p. XXII) indica que cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é um daqueles conceitos formulados por Heidegger e “esquecidos” em sua produção posterior a *Ser e tempo*. Entretanto, se observarmos bem, esse conceito continua ¹¹ compondo as estruturas profundas do seu argumento, como, por exemplo, ao tratar da inversão de sentido pela qual o construir surge como encobrimento do *habitar* (Heidegger, 1994, p. 129), ou ao se referir, na *Carta sobre o humanismo* (Heidegger, 2006, pp. 75-80)¹², às possibilidades de que o extraordinário se expresse no ordinário (ao comentar a historietta que Aristóteles narra sobre

¹¹ O tema de uma possível “viragem” (*Die Khere*) na obra de Heidegger é controverso. O próprio Heidegger, embora tenha sugerido essa inflexão na *Carta sobre o humanismo* (publicada em 1947), terminou negando-a na antes citada entrevista ao *L'Express* (1969), dizendo não ser possível distinguir duas fases em sua obra: “O Heidegger II só é possível pelo Heidegger I, e o Heidegger I implicava já o Heidegger II.” A diferença de estilo posterior a *Ser e tempo*, disse Heidegger, é apenas uma curva ou dobradiça do seu pensamento. É desse ponto de vista que, a respeito da possível *Khere*, parece mais sensata a ponderação de Otto Pöggeler (1993, pp. 192-222), reafirmada por Hans Georg Gadamer, sob cujo juízo o que muda na viragem é uma retomada do ponto de partida da questão do ser. Uma exposição didática e panorâmica do tema é oferecida pelo filósofo estadunidense Thomas Sheehan (2010, pp. 82-101), que sustenta ser a “viragem” o tópico central do pensamento heideggeriano.

¹² Essa relação entre ordinário e extraordinário já havia sido desenvolvida por Heidegger na aula sobre Parmênides, no semestre de verão de 1942-1943, quando do comentário ao fragmento 48 de Heráclito (Cf. Heidegger, 2008c, pp. 155-156).

Heráclito).¹³ Afinal, já estava expressamente reconhecido pelo próprio Heidegger – desde que se ocupara do conceito de

¹³ Pode causar espécie sugerir um liame entre as noções de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e ordinário (*das Geheure*), ainda mais correlacionando termos de *Ser e tempo* (1927) e da *Carta sobre o humanismo* (1947), obras nas quais até mesmo a terminologia *Dasein* cedeu lugar ao homem (*Das Menschen*). O contraste entre o ordinário (*der Ausnahme/ das geheure*) e o extraordinário (*des Seltenen/ des Un-geheuren*) estabelecido por Heidegger com base em uma anedota sobre Heráclito, legada por Aristóteles, estimamos, possibilita uma articulação fecunda com o emprego de *das geheure/des Un-geheuren* feito no § 40 de *Ser e tempo*. No caso de Heráclito, estamos diante de um pensador raríssimo (que, com Anaximandro e Parmênides, comporia, segundo Heidegger (2008c, p. 14), a tríade dos “únicos pensadores originários [*alfängliche Denker*] do Ocidente”), apropriado por Heidegger para uma articulação entre *ēthos* (morada) e *alethéia* (desvelamento). O dito do pensador de Éfeso aos visitantes – “também aqui estão presentes os deuses” – evidencia que o extraordinário (destoante do excêntrico e colossal, demarcado como o que “brilha através do âmbito familiar dos entes com os quais temos a ver e que conhecemos, entes que chamamos de ordinários” [Heidegger, 2008c, p. 154]), como destaca Renato Kirschner (2018, p. 189), “não deve ser buscado fora do lugar em que Heráclito já se encontra e mora”; é ali, no ordinário, que “reside o vigor imperante e extraordinário do divino [...] o gratuito, abrupto e inopinado fato da existência.” Ou, no dito lapidar de Emmanuel Carneiro Leão (1997, p. 127), “o pensamento acolhe no e pelo ordinário o extraordinário, vê o invisível no visível, é a disputa recíproca do que se exclui com o que se inclui”. No caso de *Ser e tempo*, uma vez que *Dasein* não é a individualidade como uma nova figura da subjetividade, mas abertura (*Erschlossenheit*), a tal ponto que “*Dasein* é sua abertura” (Heidegger, 2014, p. 381), com superar a factual tendência-para-o-encobrimento do *Dasein* cotidiano? Como observa Françoise Dastur (2006, p. 66), *Dasein* não está aberto a si mesmo, aos outros e ao mundo senão em razão da constante ameaça da possibilidade de clausura de tudo o que é. É no fenômeno da consciência “moral” [*das Gewissen*] (concebida em sentido estritamente existenciário, destituída de conotação cultural ou teológica particular), indica a filósofa francesa (*idem*, p. 67), que Heidegger divisou para *Dasein* a possibilidade existencial de seu poder “autêntico”. Mostra-se fundamental a interpretação que *Dasein* (em sua estrangeiridade, como estar-no-mundo originariamente lançado como um estar fora de casa [*als Um-Zuhause*]) faz de si mesmo na cotidianidade, nível em que a experiência da angústia [*Angst*] propicia o chamado da voz da consciência [*Gewissen*], que se destaca do

histórico (cf. nota 16), na fenomenologia da religião – que a “filosofia não é senão uma luta contra o senso comum” (Heidegger, 2005b, p. 67).

Ainda que no tecido de *Ser e tempo* se observe um discurso referido a coisas cotidianas (como martelos, madeira, ferramentas etc.) e o empenho em manter fios com a linguagem cotidiana (Inwood, 2002, p. xvii), a cotidianidade tal qual tratada nessa obra não contempla, pelo próprio método empregado, “o homem de necessidade, de trabalho, de fruição” (Lefebvre, 1967, p. 170) nem a *separação*¹⁴,

falatório [*das Gerede*] por sempre se observar, como voz que não tem o *que dizer* (Araújo; Almeida, 2020, p. 256), em silêncio. É o modo insigne de abertura [*Erschlossenheit*] pelo qual *Dasein* compreende a si mesmo a partir de seu poder-ser mais próprio que constitui o que Heidegger denomina *resolução/estado de resolução* [*Entschlossenheit*] que marca, segundo Françoise Dastur (*idem*, p. 70), a transição do *estado* de abertura à *assunção de responsabilidade* [*la prise en charge*] por ele. No ordinário se descerra o extraordinário, no jogo entre *resolução* (*Entschlossenheit*) e *abertura* (*Erschlossenheit*) se manifesta, como destaca Mauricio González Roza (2005, p. 110) o restrito campo em que se abre a *liberdade* da existência. Vislumbra-se aí, consoante Marco Antonio Casanova (2010, p. 229), “um ponto de contato entre a filosofia tardia de Heidegger e sua concepção da cotidianidade do ser-aí que existe primariamente sob o domínio do impessoal [que] também é caracterizada pela funcionalidade efetiva.” A funcionalidade, porém, corresponde, na fase tardia, a um traço fundamental do projeto de mundo da época do niilismo, ao passo que, em *Ser e tempo*, designava o modo inicial pré-teórico do ser-aí como ser-no-mundo.

¹⁴ A noção de separação como núcleo da alienação foi desenvolvida por Lefebvre (1961, pp. 323-324) e Guy Debord (2003, pp. 143-144) em escritos de 1961, sintetizando os debates daquele ano entre o Grupo de pesquisa sobre a vida cotidiana (coordenado por Lefebvre no Centre d'études sociologiques do CNRS) e a Internacional Situacionista, da qual participava Debord. O capitalismo constitui o processo histórico de uma separação, fundada na propriedade privada, que, na base, separa o produtor (o trabalhador) dos meios de produção, o processo de produção (a divisão social do trabalho) do processo de circulação, a cidade do campo etc. Atinge-se, com isso, um dos sentidos mais amplos de alienação – aquele expresso pelo termo *Entfremdung* (tornar-se “estranho” para si mesmo) –,

característica da Modernidade, em domínios da vida social – trabalho, vida privada, lazeres. (Lefebvre, 1967, p. 203) E é mesmo interessante tentar compreender como autores que empregam (ou reivindicam empregar) propostas metodológicas diversas, como aquela desenvolvida por Karl Marx¹⁵, puderam se apropriar do conceito heideggeriano de cotidianidade e até reformulá-lo. Movendo-se nesta senda, a reflexão que ora se vai delineando pretende mostrar os fundamentos sob os quais Heidegger pensou a cotidianidade em *Ser e tempo* – especialmente no capítulo 4º da 1ª seção e também no capítulo 4º da 2ª seção –, o(s) sentido(s) descoberto(s) quanto a esta, e o modo como o conceito foi, sob os lineamentos metodológicos de Marx, criticamente apropriado/reconstruído pelo filósofo francês Henri Lefebvre em sua obra *Metafilosofia* (1965) e em partes de sua *Crítica da vida cotidiana*.

2. O mundo de Heidegger

A referência anterior ao cotidiano “homem das ruas” ou a esse “homem filosófico”, preso ao ciclo das datas e horários, dos cargos, das reuniões, das convenções sociais e todas as idiossincrasias que o compõem, não designa, de pronto, do ponto de vista de Heidegger a seguir exposto, conceitos *propriamente filosóficos* [das *eigentlich*

consistente em reduzir o trabalhador ao cidadão abstrato, ao indivíduo possuidor, buscando conformá-lo aos interesses privados individuais (cf. Lefebvre, 1961, pp. 215-216; Lefebvre, 1967, p. 58).

¹⁵ Ainda que, assim como Heidegger, Marx não aceite se valer de uma metodologia prefigurada e reconheça que o método se desenvolve com a própria pesquisa, alguns vestígios do seu caminhar filosófico podem ser vistos em alguns dos seus textos (cf. Marx, 2011, introdução; e Marx, 2005, pp. 145-156).

Philosophische]¹⁶. Ao menos desde o curso ministrado em Friburgo no semestre de inverno de 1920-1921, Heidegger fundamentava uma nova compreensão do filosofar – cuja inspiração mais imediata era Edmund Husserl – que, distanciando-se do modelo tradicional, assumia a tese de que a filosofia é, por princípio, distinta da ciência (Heidegger, 2005, p. 44). As ciências (tomadas como ciência em exercício, investigação efetiva, não em acepção lógico-formal) eram então, consoante Heidegger, tidas como subjacentes à filosofia, pressupondo-se a filosofia mesma como uma ciência. O estabelecimento de uma diferença de princípio entre filosofia e ciência constituía, assim, o sustentáculo para se entender de “um modo realmente filosófico a história da filosofia” (Heidegger, 2005, p. 44). Essa referência a um modo “realmente” filosófico deixava entrever que esse questionamento punha em questão não apenas o objeto e o método da filosofia, mas a sua própria definição e princípio básico. O conceito de *experiência fática da vida* constituiu, então, o ponto nodal de singularização da filosofia em relação

¹⁶ Ao abordar a relação entre filosofia e ciência nas lições que, como professor não efetivo, Heidegger ministrou no *Semestre de emergência por motivo de guerra (Kriegsnotsemester)*, no primeiro semestre de 1919, o então jovem filósofo buscou um “critério de autenticidade” que possibilitasse identificar o *propriamente* filosófico [*das eigentlich Philosophische*] (Heidegger, 2005, p. 41). Trata-se da busca de um procedimento metodológico que garanta um acesso seguro aos elementos essenciais da ideia de filosofia como ciência originária. A *experiência fática da vida (faktische Lebenserfahrung)* – ponto de partida e meta da filosofia – não parte do “objeto” (como as demais ciências), mas sim do “mundo” como ponto de partida originário. A experiência fática da vida compreende a posição ativa e passiva do homem quanto ao mundo – designando este não o conjunto das coisas em sua totalidade, mas a relação, a “significatividade” das coisas quanto ao homem. Identificada à filosofia, a fenomenologia é o esforço para se chegar a conceitos autenticamente filosóficos – “autenticidade” aí como apuro metodológico, e não como o modo-de-estar no mundo de *Ser e tempo* (cf. KISIEL, 1995, pp. 153-156).

à ciência¹⁷ – “a filosofia brota da *experiência fática da vida* para voltar novamente a ela.” (Heidegger, 2005, p. 43). Apropriando-se da noção medieval de “vida fática”, segundo a qual o pensamento pertence ao ser, Heidegger (2005, p. 44) concebeu o “experenciar” como confrontação do experienciado (entendendo que o conhecer não poderia se resumir ao *tomar nota!*, ao proceder em conformação com o experienciado, sob o qual se produzem as objetualidades da ciência e do cotidiano) e afastou o “fático” das noções de naturalidade, de causalidade e de efetividade, definindo-o como “histórico”, que em sentido *originário* designa a existência humana.¹⁸ Esse proceder da filosofia constitui aquilo que Heidegger designou como tarefa da *destruição* [*Destruktion*]¹⁹, isto é, “destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa que a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras

¹⁷ Em notável artigo sobre o tema, o filósofo estadunidense Joseph Rouse (2005, p. 181) sustenta que a reflexão sobre a ciência foi elemento central na “reorientação” do projeto filosófico heideggeriano, na década de 1930, o que seria atestado, por exemplo, por *A origem da obra de arte*.

¹⁸ Uma exposição detida dessas noções pode ser vista em Heidegger, 2005, §§ 3º, 4º e 11º. Em consonância com esse sentido, Heidegger afirmaria, anos depois: “A filosofia só é histórica enquanto se realiza, como toda obra do espírito, no curso do tempo. [...] História não significa para nós o passado; pois esse é justamente o que já não acontece. História também não é, e muito menos, o simples presente, que também nunca acontece, mas apenas ‘passa’, aparece e desaparece. História entendida como acontecer [*Geschehen*], é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente. O presente é precisamente o que, no acontecer, desaparece.” (Heidegger, 1987, pp. 69-70).

¹⁹ A noção de *Destruktion* foi, inicialmente, exposta (e exercitada) por Heidegger nos estudos sobre mística medieval (curso ministrado no semestre de verão de 1919-1920) (Cf. Heidegger, 1999).

determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então.”(Heidegger, 2014, p. 87)

As perambulações do Prof. Martin pelas ruas de Friburg, naquelas semanas de outubro de 1927, por exemplo, se analisadas ao modo do *tomar nota!*, segundo um olhar objetivante, nada teriam a elucidar – sob a perspectiva da *Destruktion* – a respeito de noções como “vida cotidiana” e “cotidianidade”. A *Destruktion*, porém, não se empenhava em “sepultar o passado no nada”; trata-se, ao contrário, de identificar na base da tradição filosófica ocidental uma “pergunta esquecida”, no dizer de Heidegger, e que, àquela época, já não causava perplexidade. Toda a tradição metafísica ocidental, em suas diversas variações, não se atentou ao problema evocado por Platão n’O *Sofista* (244a) – a ausência de uma de uma definição de *ente* [onta]²⁰–, e seus vários desdobramentos constituíram um encobrimento da questão e do modo de tratá-la, resultando numa compreensão equivocada da própria filosofia. A pergunta pelo sentido do ser, observou Heidegger (2014, p. 85) em *Ser e tempo*, “não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela ‘metafísica’, caiu no esquecimento.”

²⁰ Heidegger (2014, pp. 33-41) abre *Ser e tempo* reconhecendo que a significação do termo “ente”, bem como o sentido do ser (do ser do ente), não é uma aporia restrita aos primórdios da filosofia, mas um problema que incessantemente se apresenta até os nossos dias (cf. Casanova, 2010, p. 76). No ensaio “Sobre a essência da verdade” (escrito e reescrito entre 1930 e 1943, ano em que foi originalmente publicado), Heidegger (2008b, p. 196, grifo do autor) destaca que o desde há muito chamado ente, precocemente experimentado pelo pensamento ocidental como “aquilo que está presente”, é aquilo “que é manifesto *enquanto tal*” – podendo, consoante *Ser e tempo* (2014, p. 147), ora se apresentar como um quem (Existência) ora como um que (subsistência). Na totalidade, o ente, assim, revela-se como *physis* (φύσις), “natureza” (2008b, 201-202).

Partindo da contribuição dada por Edmund Husserl – principalmente de sua obra *Investigações lógicas* (1900-1901) em cujo seio “a fenomenologia surgiu” (Heidegger, 2014, p. 129)²¹ –, Heidegger (2014, p. 101) propôs que o modo de tratamento da questão fundamental da filosofia (sentido do ser) devia ser o *fenomenológico*. Sob o mote “voltar às coisas mesmas!” (“*Rückgang zu den Sachen selbst*”) a fenomenologia passou a designar “um *modo de investigar*, concretamente: falar de algo tal como este algo se mostra e só à medida que se mostra.” (Heidegger, 2000, p. 95). Com isso, ao centrar-se no *como* da investigação, em lugar do *que* da tradição filosófica, o filósofo de Todtnauberg explicitava que a questão fenomenológica do método somente pode ser entendida como própria do complexo metodológico se a tomarmos no sentido de um acesso aos problemas mesmos, considerando essa aproximação função primordial do filosofar (Heidegger, 2005, p. 65). Ao delinear a fenomenologia em torno do entendimento de que *fenômeno* é sempre e só o que expressa o ser, a tarefa de destruição (*Destruktion*) consistia, portanto, em “ultrapassar Aristóteles; não na direção que vai para a frente, no sentido de um progresso, mas para trás, na direção de um desvelamento mais originário daquilo que ele apreendeu.” (Heidegger, 2007, p. 90).

Se tomarmos a pergunta de Platão sobre o que se pretendia significar com a palavra “ente” [*onta*] e procedermos por afastamento de qualquer ente particular (enquanto este ou aquele), buscando o ente em seu todo, sem nenhuma preferência específica, sugere Heidegger, veremos que *um* dentre os entes

sempre de nôvo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão. Não obstante, não está em questão nenhum ente

²¹ A exposição da fenomenologia pelo filósofo alemão pode ser conferida na seção 2ª das *Investigações lógicas* (Husserl, 2006).

particular. No sentido de seu raio ilimitado de ação todos os entes se equivalem. [...] devemos eliminar a preferência a qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem. [...] Dentro da totalidade do ente não há razão para privilegiar êste ente que chama homem e ao qual pertencemos por acaso. (Heidegger, 1987, p. 35).

Precipita-se, assim, o problema do antropomorfismo²² que caracteriza a reflexão metafísica, construída em torno da relação entre objeto e sujeito.

Esse problema foi enfrentado por Heidegger na sua *Introdução à metafísica* (curso do semestre de verão de 1935) com aquela que afirmou ser a primeira de todas as questões (“primeira” não cronologicamente, mas por ser a mais vasta, a mais profunda e a mais originária): “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (Heidegger, 1987, p. 33). Ainda esta pergunta aparentemente conduz ao mesmo beco onde se mira exclusivamente o ente e se esquia das etéreas questões sobre o ser. Mas, inquire Heidegger: “[...] o que investigamos propriamente? Por que há o ente, como tal! Investigamos pois o fundamento de o ente ser, de ser aquilo que é e não antes o Nada. No fundo investigamos o ser. Mas como? Investigando o ser do ente. Perguntando ao ente por seu ser.” (Heidegger, 1987, p. 60). A questão fundamental da filosofia pelo ser cobra que se esclareça o modo de ser desse ente que “estranhamente se insinua”, o homem, o perguntante. Esse ente, diz Heidegger, “que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade de

²² “[...] o antropomorfismo participa da orientação tipicamente metafísica pela questão sobre o ente enquanto ente, na medida em que concebe a relação do homem ao ser como referência do homem ao ente. A metafísica, ao buscar o ser como entidade, termina sempre por reduzi-lo ao ente [...]” (Santos, 2016, p. 184).

ser do perguntar, nós o aprendemos terminologicamente como *Dasein*.” (Heidegger, 2014, p. 47).²³

A palavra *Dasein* é admitida por Heidegger como uma justaposição “composta pelo verbo ‘ser’ (*sein*) e pelo advérbio ‘aí’ (*da*). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é o ente a cuja essência pertence o ser; que existe (*é*) enquanto *aí* – no aberto, abertura para o ser.” (Giacoa Junior., 2013, p. 63). Nesse contexto, Heidegger estabelece uma *diferença ontológica* pela qual o termo *ontológico* indica a pergunta pelo *ser enquanto ser*, e não os *entes* em geral (“ente significa tudo aquilo que de algum modo *é*: o homem, as coisas, os acontecimentos, até mesmo o Nada, enquanto *é* um Nada, i. e., enquanto tem um significado, seja positivo ou negativo para a existência. Incluindo seu modo de ser, tudo que *é*, é um ente, e tudo que implica ou se refere ao ente e seu modo de ser *é* *ôntico* [...])” (Leão, 1987, pp. 11-12). E em correspondência a essa elaboração terminológica, dado que *Dasein* é um ente diferente dos demais, o que corresponde aos caracteres-de-ser do *Dasein* denomina-se *existenciários*, reservando a noção de *categorias* para indicar as determinações dos demais seres que não o *Dasein* (Heidegger, 2014, p. 61).²⁴ Como sintetizou Heidegger sobre a constituição desse ente:

²³ Conforme Inwood (2002, pp. 28-29), a palavra *Dasein* já era empregada pelos filósofos como alternativa a *Existenz* (existência de...) e os poetas a usavam no sentido de “vida”. O sentido de *Dasein* cunhado por Heidegger começou a ser desenvolvido nas preleções dadas por ele em 1923 (como *Dasein* do mundo) até atingir o sentido de *Ser e tempo*: 1] O ser dos humanos; 2] O ente ou pessoa que possui este ser.

²⁴ Cabe observar que a tradução da obra de Michael Inwood pode produzir confusão a esse respeito, visto que equivocadamente anota: “ST [*Ser e tempo*] está preocupado com o ONTOLÓGICO e o EXISTENCIAL, não com o ôntico e o existenciário.” (Inwood, 2002, p. 195, maiúsculas do autor).

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse *ente* está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isto por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico. (Heidegger, 2014, p. 59)

Como estar-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), *Dasein* não se confunde, de nenhum modo, como o que modernamente designamos como *sujeito* (nem com seus sucedâneos, consciência, pessoa, vida, homem etc.), formulação antropológica que obstrui e desencaminha a pergunta fundamental pelo seu ser (Dastur, 2006, p. 103; Heidegger, 2014, p. 157). Enfatadamente, Heidegger adverte: “O ser do *Dasein* não deve ser deduzido de uma idéia de homem.” (Heidegger, 2014, p. 509). Assim, a especificidade do *Dasein* consiste em *ser*, cada vez, sua possibilidade, “em seu ser *pode* se escolher, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’.” (Heidegger, 2014, p. 141) E por ser essencialmente sua possibilidade e poder se escolher, *Dasein* pode existir tanto no modo da *propriedade* (existência própria) – “na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si” – quanto no da *impropriedade* (existência imprópria) – que não designa “algo como ser ‘menor’ ou um grau-de-ser ‘inferior’”. Ao contrário, pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização, em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar.” (Heidegger, 2014, pp. 141; 143). Mas, como adiante se exporá, a impropriedade indica um modo-de-estar que, aparentemente paradoxal, se mostra como não-ser-si-mesmo. Para que se experimente esses modos-de-estar, porém, o existenciário formal fundamental é o que Heidegger denomina *das ‘Sein bei’ der Welt* (“o ‘estar no

meio' do mundo"²⁵), com isso indicando que essa interação não pode ser pensada descoladamente como se estivessem dois entes – mundo e *Dasein* – um lado do outro. Sendo o *mundo* (*Welt*) um constitutivo necessário *a priori* do *Dasein* – não um situar-se no espaço universal, mas um ser espacial em sentido originário²⁶ –, todo o existir, como ele é, parte do modo de estar correspondente à cotidianidade e a ele retorna; esse modo de estar se caracteriza por uma *indiferença* (entre os modos da propriedade e da impropriedade) que, na terminologia heideggeriana, é designada como mediania ["termo médio da vida diária", *Durchschnittlichkeit*] (Heidegger, 2014, p. 143).

Na cotidianidade (*Alltäglichkeit*), o *Dasein* “não só está em geral em um mundo, mas se comporta em relação ao mundo segundo um modo-de-ser predominante. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo.” (Heidegger, 2014, p. 331). Como o mundo cotidiano do *Dasein* é mundo-com ou o mundo que ele compartilha com os *outros*, tem-se um mundo em comum (*Mitwelt*), cujo ser-em-si intramundano é a coexistência (*Mitdasein*) (Heidegger, 2014, p. 345). Esses outros não são os demais que não eu, mas

²⁵ Ainda que a expressão seja traduzida como “o ‘ser junto’ do mundo” nas duas traduções brasileiras, parece-nos mais consequente aquela produzida por Jorge Eduardo Rivera, em sua tradução da obra para o espanhol – “o ‘estar no meio’ do mundo”. Argumenta o tradutor que traduções da expressão “junto a” não é errônea, mas observa: “No estamos junto a los entes sino en medio de ellos y a veces muy distantes de ellos. La expresión ‘junto a’ (*cabe*), empleada en este contexto, se presta precisamente para una comprensión categorial y no existencial.” (Rivera Cruchaga, 1997, p. 465 [nota à p. 81]).

²⁶ Ao contrário do senso comum que pensa em ocupar um espaço, supondo que o espaço esteja no sujeito ou que o mundo esteja no espaço, Heidegger mostra que “o espaço é ‘no’ mundo [não lugar geofisicamente determinado], na medida em que o ser[estar]-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu o espaço.” (Heidegger, 2014, p. 327).

são aqueles de quem *Dasein* não distingue, com os quais compõe aquele que se pode designar como o “sujeito” da cotidianidade – a-gente (*das Man*). E essa imersão, por ser existenciária, atinge também o ser-sozinho do *Dasein*, que pode ser definido como um modo deficiente do ser-com e, observa o filósofo alemão, sua possibilidade é a prova deste (Heidegger, 2014, p. 349). O caráter de não-surpresa e de algo-que-se-entende-por-si-mesmo constituem os modos que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro e são próprios tanto do *Dasein*-com dos outros intramundano (*preocupação*) quanto da utilizabilidade do instrumento de ocupação diária (*ocupação*). Enquanto ser[estar]-no-mundo, *Dasein* assume variados modos-de-ser que constituem o ocupar-se (*das Besorgen* – referente às atividades do *Dasein* “no” mundo) – não como algo prático e econômico, mas porque o *Dasein* deve se tornar visível como preocupação (*Sorge* – o cuidado com o próprio *Dasein*) –, entre eles os modos deficientes do deixar de fazer, omitir, renunciar etc. Como um caráter do *Dasein* ele mesmo, o mundo é a possibilidade ôntica do conhecer, modo de ser do *Dasein* como ser[estar]-no-mundo, cujo mover-se se dá principalmente sob o modo da cotidianidade. O ocupar-se pressupõe um ente-que-vem-de-encontro, um subsistente, como instrumento (*Zeug*), “algo para...” (uma casa, por exemplo, indica o filósofo de Todtnauberg, pode ser um instrumento de morar). Sendo o instrumento em todo caso um utilizável, a ocupação cotidiana não se detém tanto nos instrumentos-para-obrar (as ferramentas), mas na obra; esta, ao ser produzida, não se resume a ser simples “algo para”, mas abarca remissões ao portador e ao usuário. A obra (*Werk*), produto de uma habilidade, não constitui apenas o utilizável (seja mundo privado, seja no mundo público), “mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo

tempo, o nosso.” (Heidegger, 2014, p. 217). A utilizabilidade, porém, somente se anuncia mediante a compreensão que o *Dasein* tem de si como ser[estar]-no-mundo – nomeada *significatividade* –, determinante da estrutura de sentido que o *Dasein* é a cada vez como tal. A ocupação constitui com o mundo ambiente (*Umwelt*) um mundo comum em cuja textura o *Dasein*-com se mostra sob o peculiar modo de ser do ser-um-com-o-outro; no mundo ambiente, os outros, no objeto de ocupação, vem-de-encontro com o que *são* e *são o que fazem*. Estabelece-se, porém, no ocupar-se do que foi empreendido para os outros, com os outros e contra os outros, uma necessidade de diferenciação – ou por que se trata de uma diferença entre eles ainda por igualar ou “porque o *Dasein* os sobrepuja e assim os submete.” Inerente ao ser-com, o distanciamento se estabelece e “o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros (*in der Botmäßigkeit der Anderen*).²⁷

Ao nos referirmos à cotidianidade, nível sob o qual *Dasein* está na *sujeição* aos outros – ao qual o próprio *Dasein* pertence –, já não é si-mesmo (possibilidade positiva do ente, adverte Heidegger [2014, p. 493]), com o estabelecimento do distanciamento, percebemos que aquela potência *desafastante* já não se observa e, conseqüentemente, acentua-se

²⁷ Uma importante consideração a fazer está contida no sentido específico dessa “*sujeição*” (*Botmäßigkeit*). O termo *Botmäßigkeit* deriva de *Bote* (“mensageiro”) e expressa uma ideia de conotações algo jurídicas, uma vez que, no direito civil alemão, esse emissário (diferentemente do procurador ou representante) é destituído de vontade própria, encarregado de ser mero veículo de uma mensagem. Ao usar o termo, Heidegger pretende mostrar que não tem em conta as qualidades deste ou daquele “sujeito” singularizado (ideia já afastada pela noção de *Dasein*) nem se refere à “*sujeição*” de alguém (outros determinados) específico, por não ser o caso de escolha consciente, mas de uma condição ontológica, própria a esse nível, segundo a qual o “ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’ [...]” (cf. Heidegger, 2014, p. 365).

uma tendência essencial ao “nivelamento [*die Einebnung*] de todas as possibilidades-de-ser” (Heidegger, 2014, p. 365). Como na historieta de Aristóteles sobre Heráclito (Heidegger, 2006, pp. 76-78), em que os forasteiros que vão visitá-lo, mais interessados em encontrar uma manifestação do extraordinário, algo para além de a-gente, terminam surpreendendo o fisiólogo num momento da mais pedestre banalidade, aquecendo-se do frio ao lado do forno de padeiro (em completa descrença das remissões da obra, os pães que poderiam ter sido ou estar sendo assados). Ainda que não estivessem interessados, porém, Heráclito os convida a entrar, dizendo que “A casa (ordinária) é para o homem o espaço aberto para a aparição do deus (do extraordinário)”. Como pensar essa abertura ao se verificar que, consoante Heidegger (2014, p. 365), o ser-um-com-o-outro “dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’”?

3. A cotidianidade em *Ser e tempo*

O fato de ser absorvido no ser-um-com-o-outro, na medida em que envolve os três caracteres do *Dasein* – falatório, curiosidade e ambiguidade – constitui o que o filósofo alemão denominou *decair* (*Verfallen*). Assim como fizera ao longo da análise, Heidegger adverte que a noção não deve ser tomada negativamente (o que conjecturas objetivantes facilmente fariam), mas como condição mais elementar do *Dasein*, visto que ser-no-mundo²⁸ já é sempre *decair*, isto é, ser absorvido

²⁸ A locução heideggeriana *In-sein*, como antes destacado, pode tanto ser traduzida como “ser-em” (Fausto Castilho) quanto “estar-em” (Rivera Cruchaga), conforme varie a ênfase pretendida (aderimos a Rivera). Heidegger observa que tendemos a observar essa locução como “estar-dentro”. Rivera (Heidegger, 1997, p. p. 464) sintetiza o pensador suábio: “estar-no-mundo não significa estar colocado dentro do espaço universal, mas, pelo contrário, estar-sendo-no-mundo, isto é, habitar no mundo. E complementa Casanova (2010, pp. 130-131): “Ser um poder-ser, ser um

no ser-um-com-o-outro. O *Dasein* decai, observa o autor de *Ser e tempo*, porque o que está em jogo para ele é o seu *poder-ser*.²⁹ Como determinação existenciária do *Dasein* – visto que não se decai em um ente *sendo* –, não é admissível que se identifique o decair³⁰ à noção de *queda*, como se caísse de um estágio mais puro e superior, mas ao contrário, *Dasein* “decai no mundo que pertence ao ser” (Heidegger, 2014, p. 495). Se a cotidianidade é o modo de existir no qual *Dasein* se encontra de pronto e no mais das vezes, o decair – imanente ao ser[estar]-no-mundo e ao mundo da ocupação – constitui o modo fundamental da cotidianidade, que se desvenda na conexão entre caracteres constitutivos do *Dasein*: a) *falatório* (*Gerede*): modo-de-ser do compreender e do interpretar cotidianos; b) *curiosidade* (*Neugier*): regida pelo falatório e que compreende o *ver-ao-redor* ou *circunvisão* (*Umsicht*) e as possibilidades de des-afastamento; e c) *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*): como o ambíguo fiscalizar ao outro, uma

ser-no mundo [*In-der-Welt-Sein*] não significa outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que encontra na finitude a sua determinação.”

²⁹ O conceito de poder-ser (*Seinkönnen*) refere-se ao projetar (*Entwerfen*) que é *Dasein* como “ser possível”. Ao verter *Seinkönnen* ao inglês como *ability-to-be* (habilidade-de-ser), o filósofo estadunidense Hubert Dreyfus (1991, p. 361, nota 58) define o poder-ser como uma habilidade que compreende, habilidade para a qual o próprio ser é uma questão. Observa o autor que Heidegger, frequentemente, dá a entender, ao opor o modo indiferenciado ao modo autêntico, que *Dasein* somente se apresentaria sob esses dois modos. Mas, destaca Dreyfus, o poder-ser como algo que é, em cada caso, meu, é livre tanto para a autenticidade quanto para a inautenticidade, ou para um modo em que nenhuma destas opções tenha sido diferenciada.

³⁰ A construção da palavra *Verfallen* já não se assimila à idéia de queda: do verbo *fall* (“queda”) dimana *fallen* (“cair, tombar”), ao qual Heidegger antepõe o prefixo *ver* (que sugere declínio e deterioração) (Cf. Inwood, 2002, p. 31).

recíproca escuta secreta que se estabelece no tenso estar-um-com-o-outro (Heidegger, 2014, p. 491).

No tudo comparar – ser-um-com-o-outro – desse modo-de-ser da impropriedade (completamente tomado pela mundo e pelos outros), perdido na *publicidade* do impessoal (a-gente), descreve Heidegger, *Dasein*, instado à análise de si mesmo, é arrastado para o *estranhamento* (*Entfremdung*)³¹, que lhe fecha sua propriedade e sua possibilidade (mesmo que de fracasso), o constrange, mesmo na impropriedade, a um possível modo-de-ser si mesmo. Ou seja, por estar em jogo seu poder-ser mais próprio, o estranhamento anuncia uma ameaça ao *estar-em-casa* (*Zuhause*) do *Dasein* perdido na publicidade de a-gente; essa resignação era, segundo Heidegger (2014, p. 529), fuga diante do *não-estar-em-casa* (*Un-Zuhause*), isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo.” O deslocamento do *estar-em* do *estar-em-casa* para o *não-estar-em-casa* constitutivo do estranhamento surge da disposição afetiva da angústia (*Angst*). Esta desfaz a familiaridade cotidiana e manifesta “o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do a-si-mesmo, se-escolher e se-possuir.” (Heidegger, 2014, pp. 525-526). Se a angústia é um mal indefinido (angustia-se diante do ser/estar-no-mundo como tal) que se precipita quando a tranquilidade cotidiana se estilhaça e tudo se torna estranho (*Umheimlich*), destituindo

³¹ Heidegger usa o termo tradicional da filosofia alemã – especialmente importante nas obras de Hegel e Marx – e, assim como ocorre com os textos marxianos, não há acordo sobre traduzir *Entfremdung* como “estranhamento” ou como “alienação”. A tradução de Fausto Castilho, por exemplo, versa como “estranhamento”, mas tanto a tradução chilena de Jorge Eduardo Rivera quanto a britânica de John Macquarrie e Edward Robinson, por exemplo, versam o termo como “alienação” (respectivamente, “alienación” e “alienation”).

o mundo de significatividade, é ela uma condição para a liberdade. “A angústia põe o *Dasein* diante de seu *ser livre para* (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é.” (Heidegger, 2014, p. 526). A angústia resgata [*holt*] o *Dasein* do seu decair e propicia a abertura pela qual projetam-se propriedade e impropriedade. Porquanto *Dasein* seja tempóreo não por ser histórico, mas só seja histórico por ser tempóreo no fundo do seu ser, a compreensão segundo a qual a angústia lhe abre a possibilidade do poder-ser mais próprio se articula à noção heideggeriana de história (*Geschicht*), para a qual o acontecer (*Geschehen*) presente (que desaparece em seu próprio realizar-se) é um assumir o pretérito vigente determinado pelo futuro. Ou na própria síntese do autor: “O *Dasein* ‘é’ seu passado no modo do seu ser, o qual, para dizer rudemente, ‘se gesta’ [*geschieht*] cada vez a partir do seu futuro.” (Heidegger, 2014, p. 81).

Na angústia, abertas as possibilidades de ser, *Dasein* se depara com o *nada* da possível impossibilidade de sua existência, a possibilidade extrema. “O ser para a morte é essencialmente angústia.” (Heidegger, 2014, p. 731). Na cotidianidade, afirma Heidegger, o “morrer” é nivelado e, embora afete o *Dasein* não é pertencente propriamente a ninguém, visto que o si-mesmo da cotidianidade é a-gente. Ao nivelamento promovido pelo falatório, observa-se a ambiguidade do discurso sobre a morte e a tentação de encobrir o ser para a morte mais-próprio, gerando uma tranqüilização sobre a morte – o que Heidegger (2014, p. 697;699) denomina “esquivança encobridora”. Essa esQUIVA decaída diante da morte constitui um ser-para-a-morte-impróprio, uma vez que, por nunca morrer, por desconhecer a finitude, a-gente adota “uma interpretação característica da fuga ante a morte”, limitando-se ao “tempo público que,

nivelado, pertence a qualquer um, isto é, a ninguém.” (Heidegger, 2014, p. 1147).

Quanto à cotidianidade, Heidegger concluía, em sua obra de 1927, “ainda estamos muito longe de um conceito ontológico desse fenômeno” (Heidegger, 2014, p. 1003); ainda mais se acentua esse parecer se considerarmos que, ao pôr as últimas frases no incompleto *Ser e tempo*, o filósofo afirma que “a *disputa* relativa à interpretação do ser não pode ser decidida *porque sequer foi iniciada*” e, segundo exposto, uma “adequada conceituação da cotidianidade” (Heidegger, 2014, p. 1179) somente seria possível dentro do âmbito da elucidação fundamental do sentido do ser em geral e de suas possíveis modificações.

4. Um modo-de-existir ou um nível? – a cotidianidade em Heidegger e Lefebvre

Entre 1947 e 1981, o filósofo francês Henri Lefebvre publicou três volumes da sua *Crítica da vida cotidiana*, além de ter, concomitantemente, publicado várias outras obras, ultrapassadas pela temática da vida cotidiana. A noção de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo* articulada à recriação feita por Marx do conceito hegeliano de alienação (*Entfremdung*) constituíram a base da crítica lefebvreana da vida cotidiana (cf. Elden, 2004, p. 9). Na obra *Metafilosofia*, publicada em 1965, Lefebvre se dedica a uma análise do pensamento de Heidegger, notadamente do tema da cotidianidade. Logo de início, talvez pensando nas apropriações de Marx e Heidegger realizadas por Herbert Marcuse, referiu-se a um “considerável perigo” de ecletismo, do qual servia de advertência o “ecletismo ‘freudo-marxista’”. O risco, porém, não devia impedir a interrogação à obra de Heidegger; entendendo que esse autor, em sua formulação da questão do ser, ao se dedicar a superar a tradição metafísica,

tendia para a superação da filosofia, propunha-se a definir em relação a ele convergências e divergências, situando-as num terreno não-filosófico (quiçá metafilosófico).

O estudo da vida cotidiana, segundo Lefebvre (1991, p. 30), oferece um ponto de encontro para as ciências parcelares. É na vida cotidiana que se situa o núcleo racional, o centro real da *práxis*³², cujo conceito funcionou como a lente pela qual “Marx aproximou do quotidiano a análise dialética” (Lefebvre, 1967, p. 172). Partindo da filosofia, fundamentalmente do conceito de *cotidianidade* (a referida junção entre Marx e Heidegger) (Elden, 2004, p. 113), associado ao de Modernidade, a crítica da vida cotidiana busca redefinir a tarefa filosófica, não mais atrelada à elaboração de sistemas, mas empenhada em superar a oposição entre conceito e existência, ponto que Alain Badiou (2015, p. 19) destacou como sendo um dos principais do “momento filosófico francês”, a produção filosófica gálica da segunda metade do séc. XX.

O cotidiano é, segundo Lefebvre, ambíguo (alienação e possibilidade criadora, produto e resíduo, representações e formas etc.) e caracterizado por dois tipos de repetição, a cíclica (dominante na natureza – vida e morte, dia e noite etc.) e a linear (dominante no conhecimento dito “racional” – trabalho e consumo); a monotonia se sobrepõe e dissimula as variações – o sempre igual, nada muda, e, não obstante, tudo muda. Mas, como adverte Lefebvre (1967, p. 171), cada vez mais prevalece a face repetitiva (a do tempo linear),

³² “A práxis (isto é, a atividade social considerada como um todo, a unidade da natureza e do ‘sujeito humano’ coletivo) funda o conhecimento. Esse conhecimento é, assim, uma totalidade. [...] A prática social considerada como um todo. A práxis, assim definida, envolve as relações sociais, materiais e ideológicas, a proclamação da consciência, a necessidade, o destino, a história etc.” (Lefebvre; Guterman, 1964, pp. 65 e 114, *passim*)

sistematização e controle. Valendo-se dos objetos, das atividades, das situações, a *cotidianidade* constitui, segundo o autor, o nível em que se estabelece uma disputa encarniçada entre a institucionalização (programação) da vida cotidiana e os *resíduos* (os irredutíveis) que, “como germens entre blocos de pedras” (Lefebvre, 1967, p. 377), resistem à colonização dos códigos e instituições da modernização.

Nível em que se mesclam as criações e a alienação, a *cotidianidade* suscita uma crítica da vida cotidiana e da própria filosofia, pondo em crise tanto a alienação cotidiana quanto a alienação filosófica. Segundo Lefebvre (1962, p. 68), na sociedade contemporânea estabelece-se [...] um deslocamento crescente entre o nível do cotidiano e os níveis mais elevados, por exemplo: o estatal e o político, a alta tecnicidade, a alta cultura”, ao passo que “o cotidiano [...] se nivela em todos os países, [...] se uniformiza, por dizer, se torna definitivo.”

Fundamental para essa crítica, a noção de *práxis* possibilita compreender que entre dois extremos – *práxis repetitiva* (sucessão dos mesmos atos e gestos, ciclicamente) e *práxis inventiva/criadora* (ação capaz de gerar descontinuidades e transformação social) – situa-se a *práxis mimética* (embora geralmente imite sem criar, pode ocorrer de inovar/criar, mas sem saber como e por quê) que, na *cotidianidade*, se torna imitação de modelos, estereótipos e imagens (Lefebvre, 1968, p. 37). Na *cotidianidade* dominada pela repetição linear, observa Lefebvre, a *mimesis* se reduz à mecânica imitação de “modelos” (Lefebvre, 1967, p. 309). Essa situação, entretanto, não constitui um “fim da história”, dado que o cotidiano em sua ambiguidade guarda, segundo Lefebvre, a potência dos *resíduos* (o *irredutível*, outrora identificado nos operários e camponeses, por exemplo, ou vislumbrável na atual designação de Jacques Rancière [1996, pp. 50-51] como a “parte dos sem-parte”, a “classe dos

incontados que só existe na própria declaração pela qual eles se contam como os que não são contados”), a indicar que, por mais naturalizada que seja, “[...] a quotidianidade é insuportável. É intolerável, inadmissível. Encobrem-na, desmentem-na, ignoram-na. Ninguém a aceita.” (Lefebvre, 1967, p. 372).

A recorrência à noção de *práxis* tem por consequência a *superação da filosofia* (não sua abolição nem sua reinvenção como sistema), mas na acepção de uma designada *metafilosofia* (Lefebvre, 1967, pp. 71-100), como um pensamento-ato, superação da pesquisa indefinida ou do dogmatismo, cuja principal diferença em relação à filosofia clássica consiste em aceitar “o mundo das representações” (Lefebvre, 1983, pp. 101-102) como fonte filosófica. As representações são fatos de discurso e de prática social (nem verdadeiros nem falsos por evidência, objeto de crítica, refutação e superação) que se definem sempre como uma mediação entre o *vivido* (definido por imagens e símbolos pelos quais “habitantes” e “usuários” representam o espaço, além do simbolismo complexo apresentado por escritores e artistas) e o *concebido* (definido por tecnocratas, planejadores etc. para compor o espaço dominante da sociedade, como veículo de conhecimento e ideologia [que podem se misturar], como busca de coesão), em interação constante. Daí porque a vida cotidiana possibilite questionar os limites e definição da filosofia.

Expostos esses aspectos, verifica-se que o ponto central da crítica de Lefebvre a Heidegger é que o filósofo alemão teria incorrido “no absoluto pessimismo sobre o social e a prática” (Lefebvre, 1981, p. 24). Tanto o pioneiro esboço de crítica da quotidianidade feito por Gyorg Lukács em *A alma e as formas*, de 1911 (que, segundo Lefebvre [1981, p. 23], talvez influenciara Heidegger), quanto a detida análise de *Ser e Tempo* teriam, sob o ponto de vista lefebvreano (1981, p. 24),

considerado o cotidiano especulativamente, como equivalente “ao caos, à desordem de sensações e emoções [...] como espontaneidade, fluxo, irrupção e, daí uma pré-lógica.” Sob ambas as perspectivas, a cotidianidade teria sido tomada como “uma espécie de primitivismo.” Ainda que Heidegger, sob o crivo de Lefebvre, tenha o mérito de descrever e perceber “o nôvo [sic] e o inquietante na práxis”, o principal comprometimento de sua leitura estaria em não ter considerado “como obra e projeto revolucionário a metamorfose do cotidiano” (Lefebvre, 1967, p. 197). Continua Lefebvre (1967, p. 202): “O *Dasein* heideggeriano, presença a si-mesmo, ao mundo, ao ‘outro’, (e do outro a si) é pôsto [sic] e suposto no fundamento da existência individual.” A “apreensão extática” de *Dasein*, sob esse ponto de vista não seria mais do que “uma consciência individual”, exposta ao chiste (que Lefebvre compartilha com Sartre) de que “esse *Dasein* nem sequer tem sexo” (sob as mesmas fontes, a teoria freudiana da libido seria “mais rica e mais próxima do concreto que a do *Dasein*”) (Lefebvre, 1967, p. 202).

A famosa crítica a Heidegger segundo a qual o filósofo teria se limitado a ontologizar a contingência histórica da sociedade do seu tempo, “uma particularização selada de universal” (Adorno, 2005, p. 405), parece incorrer – a despeito dos pontos plausíveis da crítica – no mesmo escamoteamento de base promovido por Lefebvre na crítica apresentada: atacar argumentos sem expor as divergências metodológicas e confrontá-las. Ainda que a noção de práxis tal qual desenvolvida por Marx possibilite compreender que a reflexão sobre o *mundo* (conceito, aliás, em relação ao qual, pela metodologia empregada, Heidegger produz definição distinta de Marx) não se separa da teia de relações sócio-históricas à qual o pensador se acha inserido, a desconsideração dos (intermináveis) pressupostos metodológicos dados a lume por Heidegger debilita a crítica.

Obviamente que as construções metodológicas não são possíveis e nem se dão à parte da teoria, mas, se quisermos levar adiante um procedimento de “destruição” tal qual Heidegger realizou em relação à tradição da metafísica ocidental, para evidenciar todo o encobrimento do sentido do ser, ou mesmo aquele realizado por Marx quanto à tradição idealista, para mostrar seu caráter ideológico de bloqueio à transformação social, a disputa será em vão se se limitar à contraposição ao conteúdo de teses, sem antes expor/arruinar suas bases metodológicas. Lefebvre (1967, p. 203), por exemplo, ao imputar a Heidegger (e àqueles que recorrem ao seu específico método fenomenológico) ignorar (e “desprezar deliberadamente”) as produções das ciências parcelares (às quais ele Lefebvre dedicou grande parte de sua obra) e não se dedicar, como Marx, a mostrar tanto os limites da ontologia quanto das ciências, acaba por fechar os olhos a toda a extensa artesanaria aracnológica da introdução e primeira seção de *Ser e tempo*, obra à qual se dedicava há muitos anos.³³ A crítica de Heidegger à ontologia tradicional, desenvolvida no § 10 (1º capítulo da 1ª seção de *Ser e tempo*), prenuncia sua apreciação de obras como a de Marx e Engels. Na entrevista a *L'Express*, já referida, por exemplo, Heidegger (1969, n. p.) disse: “A questão do Ser não é a questão de Marx. Isto não quer dizer que a obra de Marx seja menos importante que a de Hegel, ou estranha à metafísica. O Ser é pensado por Marx como Natureza que se trata de dominar, de domar. Marx continua o modo dos hegelianos”. Ainda que seja amplamente discutível filiar Marx à metafísica ou deixar de reconhecer a leitura lukacsiana que viu em Marx uma “ontologia do ser

³³ Em prefácio à edição britânica da *Crítica da vida cotidiana* (vol. 1), Miguel Trebitsch relata: “Lefebvre tomou contato com *Ser e tempo* via Jean Wahl, provavelmente antes de 1928, e via [Paul] Nizan, que em 1931 publicou um extrato de *Introdução à metafísica*, o primeiro texto de Heidegger traduzido para o francês, no [jornal] *Bifur*” (Trebitsch, 1991, p. xvii).

social”, é interessante observar que a crítica de Heidegger, ainda que formulada sob seus próprios pressupostos, atinge o método marxiano (lendo-o, de modo geral, como um continuador da metafísica, ainda que por uma “inversão”)³⁴ e não suas teses tomadas isoladamente. De outra parte, Lefebvre, ainda que não desenvolva o argumento atinge o núcleo para uma crítica marxista a Heidegger, qual seja o conceito de *práxis*, por ele lido com ímpar originalidade (e até em polêmica com o marxismo oficial de sua época) ao associá-lo à vida cotidiana. Desse ponto metodológico, a elaboração de Heidegger é mesmo suscetível de ser – à revelia de suas advertências – lida como subjetivismo, podendo endossar a crítica de Lukács (1966, p. 72), segundo quem “aparecem neste caso [confusão entre o fenômeno e essência da descrição heideggeriana da vida cotidiana] fenômenos da cotidianidade capitalista como se fossem determinações ontológicas essenciais do ente como tal”. Pode-se, inclusive, em sentido semelhante, entender como Theodor Adorno (1966, p. 72), que, ao associar Heidegger a um “jargão da autenticidade”, afirma que o filósofo da Floresta Negra “não previu que o [fenômeno] por ele chamado *autenticidade*, uma vez feito palavra, incrementa o mesmo anonimato da sociedade de troca contra o qual *Ser e tempo* se rebelava.”

Em desdobramento a essas considerações metodológicas, deve-se, portanto, ter em conta os distintos pressupostos de que partem Heidegger e Lefebvre – o primeiro, entendendo que “a experiência cotidiana no mundo-ambiente, dirigida ôntica e ontologicamente ao ente-do-interior-do-mundo [intramundano], não é capaz de pôr o *Dasein* ante a

³⁴ Não pode ser, porém, ignorada a possibilidade de “um diálogo produtivo com o marxismo”, reconhecida por Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, de 1947, a ser tecido a partir do reconhecimento do histórico no ser, tal qual apresentado no conceito de *Entfremdung* (estranhamento/alienação) desenvolvido por Marx (cf. Heidegger, 2006, p. 53).

análise ontológica de um modo onticamente originário [...] falta um fio-condutor ontologicamente suficiente” (Heidegger, 2014, p. 159); já o segundo, declarando objeto da filosofia a vida cotidiana, precisamente na medida em que é não-filosofia, aduzindo que o seu estudo “mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa época [...] a maneira como é produzida a existência social dos seres humanos. [...] A atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência. Estamos dispostos a refutar essa ideologia.” (Lefebvre, 1991, p. 30). Se, para Heidegger (2014, p. 1005), a vida cotidiana é “a vida de todos os dias”, para Lefebvre ela é o lugar da *separação* (no trabalho: hierarquia e passividade; na vida privada: condicionamento e consumismo; nos lazeres: imagens e espetáculo) em que dois caracteres unem os fragmentos – *passividade* e *não-participação*. Se a cotidianidade, para Heidegger (2014, p. 1005), é “o modo-de-existir em que *Dasein* se mantém todos os dias [...] o *como* conforme ao qual *Dasein* ‘vive no dia a dia’”, para Lefebvre (1991, p. 208)³⁵, a cotidianidade “resulta de uma estratégia global (econômica, política, cultural) de classe [...]”. Desse ponto de vista, ela se move de um *nível* da sociedade atual, caracterizado por: “1) O afastamento entre este nível e os níveis superiores (os do Estado, da tecnicidade, da alta cultura); 2) A intersecção entre o setor não dominado da realidade e o setor dominado; 3) A transformação dos objetos em bens de apropriação.” (Lefebvre, 1962, p. 67). Ou seja, a posição sobre a relevância ou não da

³⁵ Endossando o ponto de vista de Lefebvre, Slavoj Žižek afirma: “Heidegger ignora a condição propriamente ontológica da luta de classes como disputa ou antagonismo que não pode ser reduzido a um conflito ôntico, pois ela sobredetermina o horizonte da aparência de todos os entes sociais ônticos. O modo de Ser do povo é a luta de classes (antagonismo social), não o Estado – o Estado existe para ofuscar esse antagonismo.” (ŽIŽEK, 2013, cap. 7).

vida cotidiana como objeto de pesquisa, o conteúdo da vida cotidiana e o sentido atribuído à cotidianidade assumem distinções importantes em ambos os autores.

A vida cotidiana como esse “dia a dia” de Heidegger (2014, p. 1147) se limita a ser um “tempo *público* [a-gente determina a interpretação] que, nivelado, pertence a qualquer um, isto é, a ninguém”. Relevante, portanto, não é a vida cotidiana, mas sim a cotidianidade, o *como* da existência, o modo-de-ser em que *Dasein* vive o dia a dia no ser-um-com-o-outro. Anteriormente expusemos que, nesse modo-de-estar, *Dasein* se vê entre a “autossuficiência” sem-chão do falatório e a clareira da curiosidade, sob o fiscalizar e a “escuta secreta” da ambiguidade, dominado pela *publicidade* de a-gente, subjugado ao tudo comparar, que enseja a angústia e abertura para a possibilidade do poder-ser mais próprio, precipitando o *estranhamento*, o *não-estar-em-casa*. Ou seja, se a cotidianidade é o domínio de a-gente, da fuga decaída diante da morte, é, ao mesmo tempo, o *como estar* em que se abre a possibilidade do poder-ser mais próprio e, conseqüentemente, de liberdade.

O conceito de cotidianidade, para Lefebvre, é um *nível* entre o cotidiano (programado, colonizado, controlado, em que se perde a própria qualidade de humano) e as esferas colonizadoras (o Estado, a política, a alta tecnologia, a “alta cultura” etc.), um nível de confrontação em que se decide o cotidiano. Trata-se de um “terreno de combate” em que as instituições, o “mercado” e as instâncias ditas “superiores” sofrem a oposição dos irredutíveis, dos “resíduos”, dimensionando as (im)possibilidades de transformação social. A noção heideggeriana de *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*), situada pelo filósofo alemão na cotidianidade, comporta algumas características que serviram à apropriação de Lefebvre – em Heidegger, a ambiguidade surge do ser-um-com-o-outro, em Lefebvre ela surge do social; em Heidegger,

a ambiguidade é marcada pela “escuta secreta”, um estar-com-tenso, de recíproca fiscalização (e, na forma extrema, a forma insidiosa do estar-no-encalço-de), circuito somente rompido com a irrupção da angústia; em Lefebvre (1961, pp. 226-228), a ambiguidade (como o que não pode durar, em par dialético com a decisão) define uma situação social vivida em decorrência da contradição larvária, abafada, pela qual o cotidiano capitalista busca atenuar os conflitos (o que torna impossível fetichizar a ambiguidade e identificar o cotidiano com o ambíguo) a fim de que não se tornem revoltas abertas, ao passo que a decisão revolucionária busca tornar insuportáveis as ambiguidades e de metamorfosear o que se passa por imutável no homem. Ou seja, à parte as distintas metodologias empregadas, Lefebvre aproveitou os aspectos formais do conceito heideggeriano, inserindo-o no contexto de uma análise dialética materialista, em que o estudo não faria sentido se não tivesse em mira as possibilidades de transformação social.³⁶

5. Considerações finais

Numa passagem de *Ser e tempo* sobre a noção de obra, Heidegger afirma que, na produção em série de mercadorias, a remissão constitutiva (que constitui um destinatário, p. ex.) não está ausente, mas é indeterminada, aponta para qualquer um, para o mediano. Com a obra, diz o filósofo, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas o modo-de-ser do homem que empregará o utilizável, e juntamente vem-de-encontro “o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso.” (Heidegger, 2014, p. 217, grifos nossos). Essa passagem é instigante não apenas porque

³⁶ A propósito da apropriação lefebvrea da noção de ambiguidade, confira Hoa, 2014, p. 75.

abre possibilidade de, sob outro método (o de Marx, lido por Henri Lefebvre), compreender que a produção de mercadorias (ou obras) é também reprodução de relações sociais de produção; mas, é também fecunda por um detalhe aparentemente desinteressante e formal, o emprego do pronome oblíquo “nosso”. Em que poderia interessar esse pronome no contexto de uma obra volumosa como *Ser e tempo*? Raramente Heidegger usa o pronome na primeira pessoa do plural (na primeira, não usa) e, em regra, essa escala do “qualquer um”, do “indeterminado”, do que “é todos e ninguém”, é designada pelo impessoal a-gente. Se Heidegger afirma que a remissão é indeterminada, por que emprega “nosso” (*unsere*) para se incluir nesse “mundo” onde “vivem portadores e consumidores”? Esse contraste entre “a-gente” e “nós” sugere-nos o largo uso em nosso uso coloquial, no português brasileiro, da justaposição entre o impessoal e o pronome possessivo da primeira pessoa do plural – “a gente somos”, “a gente fomos” etc. – com a qual se exclui e se inclui ao mesmo tempo na ação narrada.

A ambiguidade desse “nó(s)”, presente no título deste texto, verifica-se tanto no pronome que nos permite questionar o “nós” que logo somos entre a obra de Heidegger e a cotidianidade (do[a] camareiro[a] do príncipe, referido[a] na epígrafe), quanto os “nós”, os vínculos (e até as amarras) que podem se estabelecer entre filosofia (Heidegger) e cotidianidade (do[a] camareiro[a] do príncipe). Também a epígrafe de Hegel suscita a questão do motivo pelo qual o herói nunca é herói para aquele que partilha de sua intimidade; não apenas sugere, sob a concepção de história de Heidegger, a situação em que *Dasein* autêntico *repete* (“ultrapassa”) uma possibilidade soterrada para encarar o futuro, ou, no caso, do *Dasein* inautêntico, em que se escolhe por herói a-gente; de outra parte, na cotidianidade tal compreendida por Lefebvre, como um *nível* entre a vida

cotidiana (onde estão os “*resíduos*” – o[a] camareiro[a] do príncipe) e as instituições que programam a cotidianidade (o príncipe, aquele que tem ao seu dispor o seu criado-de-quarto [*Kammerdiener*], que não é um[a] simples camareiro[a]), poderíamos ler a ambiguidade da luta de classes e da alienação. Talvez, neste último caso, o ato falho do “*nosso mundo*” para se referir ao âmbito das relações de troca (portadores e consumidores) terminasse por dar razão à crítica de Adorno de que o “jargão da autenticidade” era apenas a impessoalidade da sociedade mercantil ou mesmo à crítica de Lefebvre de que subjaz ao *Dasein* heideggeriano a consciência privada do indivíduo.

A cotidianidade é o nó entre o cotidiano e o Estado e as instituições. Ao mesmo tempo, o Estado surge como um nó entre a classe que dele se apropria e o “resíduo”, a parcela dos incontados. Como nó, a cotidianidade atrita o Estado contra o cotidiano, e vice-versa, mantendo-os jungidos com tamanha força que ambos se vão marcando e se desgastando, se esfarrapando. Não é raro, que a ideologia funcione como não-ideologia e que neste nó cego os resíduos terminem tendo a ilusão de serem contemplados pelo Estado. Quem cortará o nó? Virá Alexandre, com sua espada e, do alto do cavalo, o decepará? Evitemos as estórias principescas – Alexandre era, ele mesmo, um broto da corda estatal que compõe o nó. Não haverá nenhum *deus-ex-machina*, vindo de fora, que, entrando na atmosfera da história, cortará o nó. O corte somente pode vir de dentro e da parte mais desgastada da corda, dos incontados; sua parte estatal está confortável em sujigar os sem-parte. Somente a espontaneidade destes ora chamados *incontados*, sustentava Lefebvre, poderia romper com o “denso nó” que interliga a luta de classes, a saber, o Estado. A metáfora do[s] nó[s] e do desenlace, outrora evocada por Aristóteles (1994, p. 128), ilumina o impasse: “Em toda a tragédia há o nó e o desenlace. O nó é constituído por todos

os casos que estão fora da acção [sic] e muitas vezes por alguns que estão dentro da acção. O resto é o desenlace. Digo, pois, que o nó é toda a parte da tragédia desde o princípio até aquele lugar onde se dá o passo para a boa ou má fortuna; e o desenlace, a parte que vai do início da mudança até o fim.” Na ânsia desse passo que o nó daria lugar ao início do desenlace, a espontaneidade absoluta, segundo Lefebvre, parece ser tão irrisória quanto a política absoluta, bem como o são a espontaneidade inculta ou a espontaneidade incondicional. A aposta estaria, segundo o autor, nos movimentos (efêmeros ou duráveis) afetos à organização ou reorganização de um espaço; “selvagens”, tais movimentos surgem a propósito de um problema cotidiano concreto.

De qualquer modo, se *Dasein autêntico* e *homem total* caminham por caminhos distintos, ambos não podem fugir à cotidianidade, daí ser tão desafiadora essa noção.

Referências

ADORNO, Theodor W. La jerga de la autenticidad. in: _____. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo B. Muñoz. Madri: Akal, 2005, pp. 395-499.

ARAÚJO, Fabíola M.; ALMEIDA, Rafael R. Sobre o conceito de consciencia em Heidegger, *philia*, vol. 2, n. 1, Porto Alegre-RS, UFRGS, jun. 2020, pp. 232-259. Disponível em <https://doi.org/10.22456/2596-0911.100228>. Consultado em 2 nov. 2025.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. [Ed. Ursula Ludz/ trad. Adan Kovacsics]. 2.ed. Barcelona: Editorial Herder, 2000.

ARISTÓTELES. Nó e desenlace. in: _____. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. 4.ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 128, 1455b.

BADIOU, A. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARRETERO PASÍN, Angel E. La quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Michel Maffesoli, deux lectures opposées, *Sociétés*, n. 78. Paris, Éditeur De Boeck Supérieur, 2002/4, pp. 5-16. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/soc.078.0005>. Consulté le 9 novembre 2025.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

DASTUR, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Traducción de Lisabeth V. R. Moreno. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2006.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge-MA: MIT Press, 1991.

ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre – theory and the possible*. Londres/ Nova York: Continuum, 2004.

FERREIRA, Alexandre de O. *Wegmarken: o acontecer historial em Heidegger*. Orientador: Fausto Castilho. 2001. 181 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP: IFCH/Unicamp, 2001. Disponível em <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1590749>. Acesso realizado em 22 nov. 2025.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. [1ª reimpr./ 1.ed, 2013]. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GONZÁLEZ ROZO, Mauricio. *Fuera de casa o de la existencia impropia: hacia otra lectura de ser y tiempo de Heidegger*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito* (parte II). [*Phänomenologie des Geistes*, 1807]. Trad. Paulo Menezes. 4.ed. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 1999, p. 138, § 665.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. 1.ed. [1ª reimpressão]. Campinas/SP | Petrópolis/RJ: Ed. Unicamp/ Ed. Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. “*¡Alma mía!*” – *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfrid [1915-1970]*. Sel. Gertrud Heidegger/ trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. [1967]. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. [1982]. Trad. Sérgio Mário Wrublewski; revisão de tradução de Renato Kirchner. Petrópolis-RJ | Bragança Paulista-SP: Vozes/ Ed. Universitária São Francisco, 2008c. [*Gesamtausgabe*, vol. 54].

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles: sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007 (Curso do semestre de verão de 1931).

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. 1.ed./4ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela, 2005b.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*. Ed. Walter Biemel y Hans Saner/ Trad. Juan J. G. Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (*Gesamtausgabe*, 18).

HEIDEGGER, Martin. *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Trad. Jaime Aspiunza. 1.ed./1ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Agustín y el neoplatonismo. in: _____. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. 2.ed./1ª reimp. México: FCE/ Ediciones Siruela, 1999, pp. 13-158.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo R. Cruchaga. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. [1954]. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. O mais importante é ainda pensar. (Entrevista de M. Heidegger ao *L'Express* por ocasião das comemorações dos seus 80 anos), *Jornal do Brasil*, Caderno B, Rio de Janeiro, 1º de nov. de 1969, p. 1.

HOA, Jen H. B. Totality and the Common: Henri Lefebvre and Maurice Blanchot on everyday life, *Cultural critique*, n. 88, University of Minesota Press, fall 2014, pp. 54-78. Available

at DOI: <https://doi.org/10.1353/cul.2014.a559313>. Accessed on February 14, 2026.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. 1.ed./2ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

INWOOD, Michael J. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KIRCHNER, Renato. A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger, *Ideação* – revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, vol. 1, n. 38, Feira de Santana-BA, DCHF-UEFS, nov. 2018, pp. 187-199. Disponível em DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i38.4292>. Consultado em 29 nov. 2025.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Heráclito e a aprendizagem do pensamento, *Kléos* – revista de filosofia antiga, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, jul. 1997, pp. 113-142. Disponível em <https://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K1/v1scan.html>. Acesso realizado em 19 dez. 2025.

LEÃO, Emmanuel C. Apresentação. in: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, pp. 09-29.

LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life*: introduction [vol. I]. [1958]. [Transl. John Moore]. Londres/ Nova York: Verso, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. [1968]. Trad. Alcides João de Barros. São Paulo: Ed. Ática, 1991

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. Trad. espanhola de Óscar Barahona e Uxo Doyhamboure. México: FCE, 1983.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne. Vol. III: De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotien)*. Paris: L'Arche Editeur, 1981.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Trad. Carlos Roberto A. Dias. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1968.

LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia – prolegômenos*. Trad. e introd. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEFEBVRE, Henri; GUTERMAN, Norbert. *Que es la dialectica*. Trad. Rodrigo G. Treviño. Buenos Aires: Ed. Dedalo, 1964.

LEFEBVRE, Henri. Les mythes dans le vie quotitienne, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 33, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), juill.-déc. 1962, pp. 67-74. Disponible sur <http://www.jstor.org/stable/40689310>. Consulté le 9 novembre 2025.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne. Vol. II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche Editeur, 1961.

LOPARIĆ, Željko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LUKÁCS, György. *Estética I (La peculiaridad de lo estético)*. Trad. castelhana de Manuel Sacristán. Barcelona| México: Ediciones Grijalbo, 1966.

MARX, Karl. *Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mário Duayer e Nélío Schneider. [1..ed./ 1ª reimpressão]. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. [1843]. Trad. Raul M. Castello. in: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderele e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 145-156.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. [1963]. Traducción y notas de Félix Duque. Segunda edición. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento – política e filosofia*. Trad. Ângela L. Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ROUSE, Joseph. Heidegger's philosophy of science. in: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Eds.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, chap. 11, pp. 173-189.

SANTOS, Marcel A. da S. *Heidegger: história da metafísica e antropomorfismo*. Orientador: André M. Duarte. 2016. 203 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR: SCH/UFPR, 2016. Disponível em <https://hdl.handle.net/1884/46072>. Consultado em 5 nov. 2025.

SHEEHAN, Thomas. The turn. in: DAVIS, Bret W. [Ed.]. *Martin Heidegger: key concepts*. Durham: Acumen Publishing, 2010, pp. 82-101.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original?, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 142, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2017/2, pp. 195-214. Disponible sur DOI [10.3917/rphi.172.0195](https://doi.org/10.3917/rphi.172.0195). Consulté le 9 novembre 2025.

TREBITSCH, M. Preface. in: LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life: introduction [vol. I]*. [1958]. [Transl. John Moore]. Londres/ Nova York: Verso, 1991, p. xvii.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. [ebook]. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

(Submissão: 31/12/25. Aceite: 09/07/26)