

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**NULIDADE E CIRCULARIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
HEIDEGGER: A *ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA***

ANTONIO MARCUS DOS SANTOS

CURITIBA
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ANTONIO MARCUS DOS SANTOS

NULIDADE E CIRCULARIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
HEIDEGGER: *A ONTOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

CURITIBA
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,.....

Prof. Doutor André de Macedo Duarte. Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor doutor André de Macedo Duarte, pelos anos de ensinamento, dedicação e paciência, e pela generosidade com que exerce a difícil arte de auxiliar um aluno a encontrar seu próprio caminho.

Ao professor doutor Marco Antonio Valentim, pelas aulas, conversas em grupos de estudos, pelos proveitosos comentários feitos durante a banca de qualificação e por aceitar participar da banca de defesa.

Ao professor doutor Luiz Damon Santos Moutinho, pela participação na banca de qualificação e pelos fecundos comentários.

Ao professor doutor Alexandre Oliveira Ferreira, por aceitar participar da banca de defesa.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro recebido ao longo da pesquisa.

À Fundação Casa do Estudante Universitário do Paraná, pelo acolhimento e aprendizado.

Aos amigos e colegas de estudo, pela contribuição durante o percurso.

À minha família, por ter me ensinado o que é mais importante.

À Liliam, pelo apoio em cada momento, e por fazer parte da minha vida.

RESUMO

No início de *Ser e Tempo*, após estabelecer, como a meta deste tratado, a elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser, Heidegger menciona alguns preconceitos ontológicos, formados na tradição filosófica, que seriam responsáveis pelo esquecimento de tal questão. Logo em seguida, ao assumir a hermenêutica do *Dasein* como ponto de partida, surgem algumas objeções metódicas, ligadas a esses preconceitos, na medida em que se pretende alcançar o sentido do ser em geral partindo da análise do modo de ser de um determinado ente, e se pressupõe a possibilidade de que este ente, que se encontra de início numa compreensão vaga e obscura de ser, alcance, a partir da análise desta compreensão, a sua própria explicitação. Partindo destas objeções, que se referem ao caráter circular do questionamento proposto em *Ser e Tempo*, e abordando também outros textos da década de 20, pretendemos mostrar que a explicitação do caráter hermenêutico do *Dasein* é em si mesma a destruição dos pressupostos ontológicos que as fundamentam. O ponto central da exposição consistirá em explicitar a relação entre o círculo hermenêutico e a nulidade de fundamento, tratada na segunda seção da obra, na qual, após recordar o risco de um possível círculo vicioso na investigação, Heidegger procura um fenômeno concreto da existência, em resposta ao qual o *Dasein* ultrapassa a sua dispersão cotidiana e se projeta em sua explicitação. Tal fenômeno será a consciência, cuja análise, no §58, evidencia o estar em dívida originário do *Dasein*, como ente que existe situado faticamente. Existência fática, por sua vez, é um modo de designar o círculo ontológico constitutivo do *Dasein*, que, como projeto lançado no mundo, tem a sua existência já sempre determinada pelo *não*, implicado no fato de *não* ter escolhido ser o ente que é. A dívida originária, assim, consiste em que a existência do *Dasein* não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assim, o movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento –, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (*Nichtigkeit*). A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do *Dasein* é a explicitação desta nulidade, que tem no ser-para-a-morte, que é ser para o nada da existência, o seu ponto culminante. Aproximando o tratado *Ser e Tempo* da conferência *Que é Metafísica?*, na qual Heidegger afirma que o *porquê* se funda na admiração do nada, podemos concluir que, em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada – ou ao apelo da consciência –, o que nos mostra, enfim, em que sentido a hermenêutica do *Dasein* pretende situá-lo diante do problema ontológico fundamental, a questão do sentido do ser.

Palavras-chave: Circularidade, Nulidade, Hermenêutica, Ontologia, Fenomenologia.

ABSTRACT

At the beginning of *Being and Time*, after having established the concrete elaboration of the question of the meaning of being as the goal of the treatise, Heidegger mentions some ontological prejudices which would have been the reason for the philosophical forgetfulness of this question. Immediately afterwards, when assuming the hermeneutics of *Dasein* as its starting point, there appear some methodical objections connected with these prejudices in so far as one intends to achieve the meaning of being in general by analyzing the mode of being of a particular being, i.e., *Dasein*. It is also objected that this particular being, whose understanding of being is at first vague and obscure, perhaps could not reach its own adequate explanation. Starting from these objections, which refer to the circular structure of the inquiry proposed in *Being and Time*, and also discussing other texts from the '20s, I intend to show that the understanding of the hermeneutic character of *Dasein* is itself the destruction of those ontological presuppositions upon which the referred objections were based. The central point of the exposition consists in clarifying the relation between the hermeneutic circle and *Dasein's* nullity of ground, discussed in the second section of the book. In this second section, after pointing out the risks of a vicious circle in the investigation, Heidegger searches a concrete phenomenon of existence in which *Dasein* exceeds its daily dispersion and authentically projects its own explanation. Such phenomenon is 'conscience', whose analysis, in the §58, shows the originary *being-guilty* of *Dasein* as a being whose existence is factually situated. Factual existence, in turn, designates the constitutive ontological circle of *Dasein*, that being which, as thrown project in the world, has its existence always already determined by a "not" that is implicated in the fact of not having chosen to be the being that it is. Original guilt is also contained in the fact that *Dasein* cannot tell what is the ground of his existence, since nothing justifies the existence besides his own fact. So, the circular movement of the existential analytic, departing from *Dasein's* understanding of being, has always already happened, since its starting point - and, in this sense, its foundation or grounds -, is precisely the recognition of this "nothingness" (*Nichtigkeit*) as determinant of his existence. The circular structure of the existential analytic is thus the assumption of the nullity of grounds, which has in being-towards-death, that is, in being to the nothingness of existence, its culmination point. Finally, by establishing a relationship between *Being and Time* and the conference *What is Metaphysics?*, in which Heidegger affirms that the "why-question" is founded in the admiration of nothingness, we can ultimately conclude that the hermeneutic circularity consists in the search for the meaning of Being, which in turn is already an answer to the manifestation of *Dasein* in his own nothingness. In other words, the call of conscience shows in which sense the hermeneutic of *Dasein* intends to set this being before the fundamental ontological problem, i.e., the question of the meaning of Being.

Keywords: Circularity, Nullity, Hermeneutics, Ontology, Phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I - Circularidade e nulidade na questão do ser e no método fenomenológico	12
I. 1 A circularidade da questão do ser em <i>Ser e Tempo</i>	12
I. 2 A experiência fática da vida como temporalidade finita na <i>Introdução à Fenomenologia da Religião</i>	24
CAPÍTULO II - Analítica Existencial e Ontologia Fundamental - Fenomenologia e Hermenêutica	42
II.1 Fenomenologia como repetição da possibilidade - Compreensão como abertura da possibilidade.....	42
II. 2 Compreensão como modo de ser do <i>Dasein</i> : o Círculo do Compreender e o Círculo Hermenêutico – Ontologia como Fenomenologia Hermenêutica	51
CAPÍTULO III - Circularidade e Nulidade - Nulidade e Ser	72
III. 1 Possibilidade, Circularidade e Nulidade.....	72
III. 2 Facticidade, Circularidade e Nulidade - Nulidade e questão do ser	76
IV. Considerações Finais	82
BIBLIOGRAFIA	88

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo é compreender, em Heidegger, a possibilidade da elaboração da ontologia fundamental a partir da análise da existência humana, através da articulação das noções de circularidade hermenêutica e a nulidade de fundamento, noções tomadas como traços determinantes da ontologia desenvolvida em *Ser e Tempo*. A circularidade aparece como problema – e em relação com a nulidade - já na introdução, dedicada à estrutura da questão do ser: para perguntar qual é o sentido de “ser”, o “é” da questão já deve ter sido compreendido. Ou seja, a questão só pode ser formulada se o ser, que é buscado na questão, for pressuposto. Heidegger não nega isso, e esclarece: o ser é sempre compreendido, mas de maneira vaga e obscura, como algo a ser explicitado. É esta compreensão, sempre já ocorrida – segundo Heidegger, um fato (*Faktum*)-, que o questionamento toma como seu ponto de partida e sua orientação.

Tal compreensão, por sua vez, é o modo de ser de um determinado ente, o *Dasein*, que possui, justamente por isso, a possibilidade de questionar. A questão do ser é a busca, feita pelo *Dasein*, de explicitar o sentido dessa compreensão vaga e obscura; a ontologia é a explicitação do ser deste ente, e o problema da circularidade pode ser desdobrado nas seguintes questões: como é possível alcançar uma compreensão explícita de ser, tomando (isto é, pressupondo) como ponto de partida da investigação uma compreensão obscura? Ou seja, como pode uma compreensão obscura iluminar a si mesma? E, afinal, se esta compreensão pressuposta é o modo de ser de um ente determinado, como ela pode alcançar o sentido de ser em geral?

Pretendemos responder estas questões mostrando que elas revelam a finitude constitutiva do *Dasein* e que esta, ao invés de ser um obstáculo à ontologia, é a sua condição de possibilidade. O caráter hermenêutico da ontologia consiste justamente em buscar o sentido de ser partindo da explicitação da finitude do ente que compreende ser, desenvolvimento que acompanharemos a seguir.

Partiremos, no **Capítulo I**, da apresentação provisória, feita por Heidegger, da questão e do método do tratado, na *Introdução de Ser e Tempo*, na qual o filósofo menciona as objeções contra a ontologia e, após afirmar que estas já são suposições ontológicas, utiliza seu exame destrutivo como ponto de partida para a elaboração da questão sobre o sentido do ser. Em seguida buscamos, de modo geral, reconduzir tais objeções à ontologia ao pressuposto comum - o ser compreendido como presença -, e mostrar que a destruição deste pressuposto se encontra na base da reformulação, feita por Heidegger nos anos que antecedem a publicação de *Ser e Tempo*, do método fenomenológico apresentado de maneira sucinta no §7 deste tratado.

Para isso, partiremos de uma leitura da primeira preleção proferida por Heidegger em *Freiburg*, intitulada *Introdução à Fenomenologia da Religião*, na qual o filósofo desenvolve uma introdução ao método fenomenológico a partir da leitura das epístolas paulinas, buscando evidenciar no cristianismo primitivo a experiência fática da vida. Segundo Heidegger, tal experiência – que, por sua vez, deve ser o ponto de partida do questionamento filosófico - é vivida como temporalidade finita; portanto, não como presença constante, mas como sentido determinado pela ausência. O método fenomenológico, portanto, é elaborado justamente com o objetivo de explicitar aquilo que, oculto, permanece determinante. Ou, nas palavras de Ernildo Stein, aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se ausenta.

Com esses pressupostos, acompanharemos, no **Capítulo II**, a analítica do ser-no-mundo, desenvolvida em *Ser e Tempo*, destacando que o encontro do *Dasein* consigo mesmo e com o mundo é a *ocupação*, no interior da qual se abre o horizonte em que os demais entes vêm ao encontro significativamente. Com isso, pretendemos mostrar que o determinante do ser do ente que vem ao encontro não são as características presentes neste ente, mas o horizonte, que o ultrapassa. Este passo atribui um caráter hermenêutico à ontologia e, conforme mostra Günter Figal, realiza uma inversão da ontologia tradicional, na medida em que não busca determinar o ente a partir de características nele presentes, mas a partir de um contexto. Este contexto, mais precisamente, é o próprio horizonte da compreensão de ser do *Dasein*, aberta como

possibilidade, o que nos esclarece a afirmação de Heidegger, na introdução de *Ser e Tempo*, da primazia da possibilidade frente à realidade. Também demonstra, mais uma vez, a necessidade de uma analítica do *Dasein* como momento necessário da ontologia, justificando as pressuposições realizadas no início do tratado, e com isso o próprio caráter circular do mesmo.

A partir análise da estrutura circular da compreensão de ser, que constitui o modo de ser do *Dasein* (portanto, um círculo hermenêutico ontológico), podemos, portanto, desdobrar a circularidade em *Ser e Tempo* sob mais dois aspectos: a estrutura do tratado e o método da investigação. Da mesma forma que no “fato” *Dasein* já se antecipou uma compreensão de ser em geral, o método para a análise da compreensão se desenvolve através da explicitação desta compreensão antecipada, explicitação que em *Ser e Tempo* se denomina *interpretação*.

A segunda seção põe como tarefa a apreensão do *Dasein* como possibilidade. Como veremos no **Capítulo III**, essa apreensão se faz em *Ser e Tempo* como ser-para-a-morte, o que mostra a finitude constitutiva do *Dasein*, em dois aspectos: na medida em que a possibilidade da própria impossibilidade sempre já o precede, e na medida em que é impossível ao *Dasein* não estar nesta possibilidade. Quanto ao primeiro aspecto, ressaltamos que a apreensão do *Dasein* como ser possível é a explicitação mais radical da sua finitude e da sua circularidade, como antecipação do próprio fim. Quanto ao segundo aspecto, ele nos mostra a finitude do *Dasein* como ser-possível fático, isto é, que não é possibilitado por si mesmo, mas sempre já determinado pela sua abertura: a relação com o ser não é posta voluntariamente pelo *Dasein*, mas pelo ser.

Assim, a possibilidade é sempre fática. A rigor, a própria possibilidade de o *Dasein* voltar a si mesmo como questão pressupõe uma possibilidade previamente aberta. Veremos ainda no **Capítulo III** este outro aspecto da circularidade, em virtude do qual Heidegger procurará um fenômeno concreto da existência, em resposta ao qual o *Dasein* ultrapassa a sua dispersão cotidiana e se projeta em sua explicitação. Tal fenômeno será a consciência, cuja análise, no §58 de *Ser e Tempo*, evidencia o estar em dívida originário do

Dasein, como ente que existe situado faticamente. Existência fática, por sua vez, é um modo de designar o círculo ontológico constitutivo do *Dasein*, que, como projeto lançado no mundo, tem a sua existência já sempre determinada pelo *não*, implicado no fato de *não* ter escolhido ser o ente que é. A dívida originária, assim, consiste em que a existência do *Dasein* não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assim, o movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento –, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (*Nichtigkeit*). A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do *Dasein* é a explicitação desta nulidade, que tem no ser-para-a-morte, que é ser para o nada da existência, o seu ponto culminante.

O *Dasein* é convocado ao questionamento pela nulidade do seu ser, e neste sentido, o questionamento já é uma resposta. Em *Ser e Tempo*, esta manifestação da nulidade recebe várias formulações: “aquilo que, encoberto, inquietava o filosofar antigo” (§1), “um enigma *a priori* em todo comportar-se para com o ente” (§2), “aquilo que se oculta no que se mostra” (§7), e, finalmente, “apelo da consciência” (§58). Ouvir o apelo da consciência e projetar-se para a morte significa ser convocado pela nulidade e assumir essa nulidade.

Aproximando o tratado *Ser e Tempo* da conferência *Que é Metafísica?*, na qual Heidegger afirma que o “porquê” se funda na admiração do nada, podemos concluir que, em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada – ou ao apelo da consciência –, o que nos mostra, enfim, em que sentido a hermenêutica do *Dasein* pretende situá-lo diante do problema ontológico fundamental, a questão do sentido do ser.

CAPÍTULO I - Circularidade e nulidade na questão do ser e no método fenomenológico

I. 1 A circularidade da questão do ser em *Ser e Tempo*

No início de *Ser e Tempo*, após estabelecer a “elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser”¹ como a meta deste tratado, Heidegger menciona três preconceitos, formados na tradição filosófica, que seriam responsáveis pelo esquecimento de tal questão. O primeiro deles supõe que o ser deve ser o mais universal de todos os conceitos. O segundo afirma, como consequência dessa máxima universalidade, que “ser” é indefinível. O terceiro preconceito é o de que o conceito de “ser” é evidente por si mesmo, pois todos nós sempre fazemos uso dele e o compreendemos em qualquer enunciado ou comportamento, sem ter a necessidade de empreender uma investigação sobre o seu sentido. Em virtude desses preconceitos, afirma Heidegger, aquilo “que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metódico”².

Contra esta acusação, Heidegger examina tais preconceitos e demonstra, provisoriamente, a possibilidade e a necessidade de recolocar esta questão. Com relação à primeira tese - “ser” é o conceito mais universal - Heidegger afirma, fazendo referência a Aristóteles e Tomás de Aquino: “a ‘universalidade’ de ‘ser’ não é a do *gênero*”; “a ‘universalidade’ do ser ‘*transcende*’ toda universalidade genérica”. Esta universalidade, conclui o filósofo, não significa que tal conceito “seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior”, mas, ao contrário, mostra justamente que ele é o mais obscuro, e que seu sentido carece de esclarecimento. A afirmação de que ser é indefinível, por sua vez, é uma conclusão extraída de sua máxima universalidade: “Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 01. As traduções, de minha responsabilidade, foram baseadas nas traduções brasileiras de Márcia Sá Cavalcante Schuback (2006) e Fausto Castilho (2012), e na tradução em língua espanhola feita por Jorge Eduardo Rivera (1997).

² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 02.

de conceitos superiores e nem explicá-lo através de conceitos inferiores”³. Essa tese ainda se encontra expressa na seguinte frase de Pascal, citada por Heidegger: “Não se pode definir o ser sem cair num absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar pelo “é”, seja quando a exprimimos ou quando a subentendemos. Pois para definir o ser seria necessário dizer “é” e, assim, empregar a palavra definida em sua própria definição.”⁴ Segundo Heidegger, a indefinibilidade de “ser”, entretanto, não permite concluir que seu sentido não oferece problema. Permite apenas concluir que ser não é um ente, e que a definição da lógica tradicional, embora seja, dentro de certos limites, um modo legítimo para a determinação do ente, não pode ser aplicada ao ser, e que este, portanto, exige um modo próprio para a determinação de seu sentido. Diante da obscuridade, acima apresentada, do conceito em questão, Heidegger pode concluir, sobre a terceira objeção, que a mencionada compreensão cotidiana de ‘ser’ não demonstra a evidência deste conceito, mas apenas atesta a falta de clareza. “Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de “ser””⁵.

Heidegger retira desse exame os pressupostos para uma primeira formulação da questão, no §2. De acordo com a citação de Pascal, acima, seria possível acusar a pretensão de perguntar pelo sentido de ‘ser’ do mesmo absurdo de tentar defini-lo. Pois, para perguntarmos ‘qual é o sentido de *ser*’, precisamos compreender, mesmo que implicitamente, o ‘é’ da pergunta, pressupondo, portanto, na pergunta, o que nela é buscado. Heidegger não nega esse pressuposto; ao contrário, afirma que ele está presente em toda e qualquer questão: “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia.”⁶ Ou seja, não apenas a questão do ser, mas toda questão, parte de uma relação, já estabelecida, com aquilo que é questionado, e retira dessa relação a sua primeira orientação. Deste modo, admite

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 04.

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 04.

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 04.

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 05.

Heidegger, para colocar a questão do ser, “o sentido de ser já nos deve estar, de alguma maneira, à disposição”⁷. Se, entretanto, ainda assim ele pode e deve ser buscado numa questão, é porque essa compreensão de ‘ser’, que está pressuposta na formulação da questão, é aquela “compreensão vaga e mediana de ser”, que, segundo o parágrafo anterior, revela que um enigma “já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente”.

“É dela [da compreensão cotidiana, vaga e mediana] que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’, mantemo-nos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. *Essa compreensão vaga e mediana de ser é um fato (Faktum)*”.⁸

Colocar a questão do ser exige, primeiramente, reconhecer este enigma, que consiste no *fato* de sempre já nos comportarmos para com os entes - ou seja, com tudo o que é -, mesmo sem termos esclarecido o sentido deste “é”. É deste fato que a busca retira sua orientação prévia, e, de acordo com o parágrafo §1, esse enigma mostra, de início, apenas que ‘ser’ não é um ente, o que oferece a Heidegger a primeira conceituação orientadora: “ser [...] é aquilo que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente”⁹.

Assim, prossegue Heidegger, o primeiro passo na colocação da questão consiste em não “determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível”¹⁰. Mas, como ser é sempre ser do ente, é ao ente que a questão é dirigida, perguntando ao ente o que o determina enquanto tal. Como, entretanto, “chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos”, deve ser escolhido o ente ao qual será dirigida tal questão. Heidegger então pergunta: “O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui um

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 05.

⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 05.

⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 06.

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 06.

primado na elaboração da questão do ser? Qual é esse ente exemplar e em que sentido possui ele um primado?”¹¹

Antes de responder, Heidegger observa que questionar é um comportamento possível de um ente - o ente que nós mesmos somos, e que é designado, em *Ser e Tempo*, pelo termo *Dasein*. Por isso, antes mesmo de escolher o ente exemplar a ser investigado, elaborar a questão “significa, portanto, tornar transparente um ente - o perguntante - em seu ser”¹². O filósofo então se questiona, pela primeira vez explicitamente, sobre a existência de um círculo em sua investigação, na medida em que a elaboração da questão do ser já pressupõe a compreensão do ente em seu ser e, mais ainda, já é em si mesma a explicitação de um dos modos de ser de um ente determinado, o *Dasein*.

“Mas será que tal empresa não cai manifestamente num círculo? Ter que determinar primeiro o ente em seu ser e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será andar em círculo? Para se elaborar a questão, não se está já “pressupondo” aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar?”¹³

O filósofo rejeita a objeção de um círculo vicioso, afirmando que objeções puramente formais não podem atingir o movimento concreto da interrogação, apresentando em seguida uma primeira descrição do método do tratado:

“‘Pressupor’ ser possui o caráter de uma visualização preliminar de ser, de modo que, partindo dessa visualização, o ente previamente dado se articule antecipadamente em seu ser. Essa visualização de ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão mediana de ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial do ser-aí. Tal “pressupor” nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio indemonstrado, do qual se deduziria uma conclusão. Não pode haver “círculo na prova” na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 07.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 07.

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 07.

uma fundamentação dedutiva (*ableitende Begründung*), mas uma liberação mostradora do fundamento (*aufweisende Grund-Freilegung*).”¹⁴

Segundo Heidegger, não pode haver um círculo vicioso na investigação, porque assumir a compreensão prévia de ser, sempre já ocorrida, como ponto de partida para a questão do ser, não é assumi-la como uma premissa, que serviria de fundamento para um processo dedutivo, mas sim como o horizonte inicial, a cujo fundamento a interpretação fará um “retrocesso”, pondo-o a descoberto. Não há, prossegue o autor, “um “círculo vicioso” e sim uma curiosa (*merkwürdige*) “retrospecção ou prospecção” do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado”¹⁵. Isso quer dizer que o ser já determina o questionar - pois questionar é um modo de ser de um ente - ao mesmo tempo em que é buscado por tal questionamento. A questão do ser já está determinada pelo ser enquanto busca determinar-lhe o sentido. Esta estrutura da questão se fundamenta na peculiaridade do ente que questiona, que, ao mesmo tempo em que se determina pela sua compreensão de ser, tem esta compreensão em jogo, ou seja, compreende ser como questionável, isto é, a ser buscado.

Ao iniciar o §2, Heidegger afirmava que a análise da estrutura de uma questão visava “mostrar a questão do ser como uma questão *privilegiada*”¹⁶. Esta análise mostra que toda questão se movimenta num círculo, pois parte de uma compreensão daquilo que busca. A questão do ser é uma radicalização desta estrutura circular: toda questão já deve ter compreendido que aquilo que ela questiona é, e a questão do ser é a mais fundamental porque busca o sentido deste ‘é’, sempre pressuposto. A anterioridade necessária desta questão, como fundamento de qualquer questionamento - seja ele ôntico ou ontológico - referente a entes determinados, é denominada por Heidegger, no §3, o primado ontológico da questão do ser. “A questão do ser visa portanto às condições *a priori* de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 08.

¹⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 08.

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 05.

entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas”¹⁷.

Esta compreensão prévia de ser, sempre pressuposta, é, conforme o §2, o modo de ser de um ente, razão pela qual a elaboração da questão depende do esclarecimento do ser deste ente. A objeção de circularidade, formulada acima, exige que se explique como pode esta compreensão, sendo um ente determinado, transcender ao sentido do ser em geral. Esta questão é provisoriamente respondida no §4, no qual o *Dasein* é apresentado como o ente privilegiado, pelo qual se perguntava no §2. Segundo o filósofo, a compreensão de ser, constitutiva deste ente, inclui a compreensão do mundo e do ente que dentro do mundo pode ser encontrado, razão pela qual o *Dasein* pode assumir, entre outros comportamentos no mundo, o comportamento questionador científico. Deste modo, qualquer questionamento encontra no *Dasein* a sua possibilidade, e é por isso que se deve buscar “na analítica existencial do *Dasein* a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se”¹⁸.

Esta ontologia, entretanto, não visa apenas fundamentar o questionamento científico. Ela não se distingue deste apenas em virtude de um maior grau de generalidade; trata-se de um questionamento de outra natureza, cuja universalidade, conforme o §1, transcende a universalidade genérica ou ôntica. Como vimos anteriormente, isso evidencia que em todo comportar-se para com o ente reside *a priori* um enigma, o que significa, por sua vez, que a questão do ser diz respeito, mais fundamentalmente, à compreensão de ser enquanto tal, e não apenas a um determinado comportamento, dela derivado, como o comportamento científico. Para o ente cuja essência é ter sempre o próprio ser em jogo, pôr explicitamente o sentido do ser em questão é assumir a própria essência, isto é, o seu ser como um todo, do modo mais radical. A universalidade que diz respeito à questão do ser, embora transcenda todo o ente, só pode ser alcançada caso um ente determinado, o *Dasein*, assuma esta

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 11.

¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 13.

questão como a mais própria possibilidade de sua existência.¹⁹ “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser”.²⁰

O privilégio da questão do ser se encontra no privilégio do *Dasein*, que inclui o ser de todo o ente na sua própria compreensão de ser. Segundo Heidegger, este privilégio, embora nunca plenamente esclarecido, já havia sido mencionado na história da filosofia, primeiramente por Aristóteles - “a alma (do homem) é, de certo modo, todo o ente”²¹ -, e retomado por Tomás de Aquino: “[a alma é o] ente que, em seu modo de ser, tem a propriedade de “convir” a todo e qualquer ente”²². A questão do ser, por sua vez, é uma possibilidade privilegiada ou exemplar do *Dasein*, no mesmo sentido em que o *Dasein* é privilegiado ou exemplar frente aos demais entes: ela é uma possibilidade na qual todo o seu ser (ou seja, toda e qualquer possibilidade de ser) está em questão.

Se, entretanto, o *Dasein*, como ente privilegiado, pode compreender a si e ao mundo de diferentes modos (isto é, pode “convir”, em seus modos de ser, “a todo e qualquer ente”), podemos recolocar, com as seguintes modificações, as questões feitas no §2: Em qual desses modos ele deve ser interpretado? O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado modo de ser deste ente possui um primado na elaboração da analítica existencial?

Uma analítica do *Dasein* constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao *Dasein*. Negativamente: a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma idéia de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se devem impor ao *Dasein* “categorias” delineadas por tal idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o *Dasein* tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana. Da cotidianidade não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas

¹⁹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 13.

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 14. Aristóteles *apud* Heidegger

²² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 14.

estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm determinantes em todo modo de ser do *Dasein* fático. Do ponto de vista da constituição fundamental da cotidianidade do *Dasein*, poder-se-á, então, colocar em relevo o ser deste ente²³.

Ao tomar a cotidianidade mediana como ponto de partida, Heidegger evita iniciar a análise do *Dasein* a partir de qualquer idéia ou definição tradicional de homem, como animal racional, bem como compreender apenas parcialmente o ser deste ente, privilegiando um determinado modo de seu ser, como o conhecimento, a moral ou a religião. Também evita impor ou aplicar a este ente qualquer idéia de ser, pois o que a análise visa é justamente preparar o caminho para a elaboração da questão do sentido do ser. Entretanto, o *Dasein* sempre já se compreendeu de algum modo, o que também significa, sempre já compreendeu ser de algum modo. Assim, pelo menos à primeira vista, é impossível iniciar a análise da existência concreta sem privilegiar um modo determinado de existir do *Dasein*. Mais ainda, como já dissemos, o modo como o *Dasein* se compreende “de início e na maioria das vezes”, isto é, cotidianamente, é “vago e obscuro”. Como veremos mais adiante, o *Dasein* sempre já se compreendeu em algum determinado modo de seu ser, e, ao se ocupar com seu ser no mundo, já se dispersou do seu próprio ser e se compreendeu a partir dos entes com os quais se comporta no mundo. Isto significa que, justamente “devido ao seu primado, a sua constituição específica de ser [...] permanece encoberta para o *Dasein*.”²⁴

Na verdade, o *Dasein* não somente está onticamente próximo ou é o mais próximo. Nós mesmos o *somos* a cada vez. Apesar disso, ou justamente por isso, é o que está mais distante do ponto de vista ontológico. Sem dúvida, pertence a seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser. Mas com isso não se afirma, de modo algum, que essa interpretação pré-ontológica de seu ser, que lhe é próxima, possa servir de fio condutor adequado [...]. Ao contrário, de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o *Dasein* tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com o qual ele se relaciona e se comporta

²³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 17.

²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 16.

de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do “mundo”.²⁵

Esta tendência do *Dasein*, fundada no seu primado, de se compreender a partir do ente que ele não é, ou seja, de encobrir o próprio ser, evidencia porque a analítica existencial consiste, como dizia Heidegger no §2, numa liberação mostradora do fundamento, isto é, num ato de desencobrir. Também recoloca a questão da circularidade, mencionada por Heidegger no mesmo parágrafo, e não apenas como aquela objeção formal, ali recusada, mas como um problema concreto. Pois elaborar a ontologia fundamental partindo da compreensão cotidiana de ser significa que a analítica, enquanto liberação do fundamento, é um processo no qual o *Dasein* deve liberar-se dos encobrimentos que ele mesmo tende, essencialmente, a colocar. Em outras palavras, a compreensão prévia de ser, “vaga e obscura”, deve iluminar a si mesma.

Além disso, “o *Dasein* não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é, e para se interpretar a partir do que é por este refletido, mas para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apreendida”²⁶. Assim, o mundo, como contexto em que o *Dasein* fático vive, é também o contexto histórico determinado, no interior do qual o *Dasein* sempre já está compreendido, inserido em uma tradição, a qual de imediato e inconscientemente determina a interpretação que o *Dasein* tem de si mesmo e, deste modo, “lhe retira a própria conduta, o questionar e o escolher”. Portanto, juntamente com a analítica do *Dasein*, a elaboração concreta da questão do ser exige uma segunda tarefa, que consiste numa destruição da história da ontologia.

o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o *Dasein* sempre já compreendeu a si mesmo de imediato a partir da tradição. Esta tradição lhe abre e regula as

²⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15. O termo “mundo”, quando utilizado por Heidegger entre aspas, significa, de acordo com o §14, “o ser dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo”. Sem aspas, *mundo* designa o contexto “em que” o *Dasein* fático vive.

²⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 21.

possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado da sua geração, não *segue*, mas precede o *Dasein*, antecipando-lhe os passos.²⁷

O termo *destruição*, enfatiza Heidegger, deve ser aqui entendido em seu aspecto positivo, ou seja, como apropriação daquilo que é historicamente transmitido. Isto, por sua vez, não significa se livrar do passado como um peso, mas sim tornar-se livre para ele, compreendendo-o, diferentemente, como possibilidade aberta. Em suma, apropriar-se do passado é percebê-lo como a própria possibilidade, ainda vigente, a qual, mantendo-se aberta, simultaneamente abre e determina o modo como o *Dasein* vem a si, ou seja, a possibilidade futura. Esta interpretação destrutiva do sentido do passado como algo simplesmente já dado, assim, livra, abre o *Dasein* para novas possibilidades de compreender a si mesmo.

Portanto, assumir a compreensão de si mesmo como tarefa implica uma confrontação com a tradição, a qual alimenta tal compreensão, antes mesmo – e até mesmo impedindo - que esta se torne questão. A rigor, portanto, as duas tarefas são inseparáveis, pois ao interpretar a sua história o *Dasein* interpreta a si mesmo, e ao interpretar a si mesmo, interpreta a sua história. Neste círculo hermenêutico - que ainda teremos a oportunidade de melhor explicitar - o *Dasein* está sempre, de modo mais ou menos consciente, retornando ao seu passado, visto que este lhe abre e determina a sua possibilidade futura. Isto, por outro lado, mostra que o passado do *Dasein* é também determinado pelo seu futuro: como modo de ser do *Dasein*, ao qual pertence essencialmente ser possibilidade aberta, o passado sempre já guarda em si um caráter de porvir, no qual se funda a possibilidade de reinterpretá-lo e redescobri-lo. É, portanto, nesta historicidade fundamental, constitutiva do *Dasein*, que o questionamento historiográfico – e, num sentido mais fundamental, o filosófico –, encontra sua possibilidade. O sentido desta abertura se encontra na temporalidade ou historicidade do *Dasein*, de modo que o passado se torna questão quando o si mesmo se torna questão, isto é, tarefa a ser assumida. Por isso, Heidegger chega a afirmar que o *Dasein* “acontece’ a partir do seu futuro”, afirmação na

²⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 20.

qual já se deixa entrever a primazia atribuída pelo filósofo ao futuro, bem como à possibilidade frente à realidade, inversão que é, como veremos, um traço essencial da ontologia de Heidegger.

Assim, a analítica do *Dasein*, ao mostrar a temporalidade como horizonte constitutivo da compreensão de ser, também mostra porque, no modo como interpreta o tempo, o *Dasein* sempre já interpretou a si mesmo. Ao mostrar o horizonte a partir do qual o *Dasein* pode se compreender como histórico, possibilita o questionamento fundamental da sua historicidade. Este questionamento, por sua vez, que pressupõe perceber a si próprio como esta historicidade, se diferencia da investigação que toma a história como objeto, como um conjunto de fatos isolados e acabados, disponíveis para a contemplação de um sujeito igualmente isolado, de certo modo independente destes fatos. Este ponto de partida tende a esconder o que é legado pela tradição, tomando-o como evidente e dispensando de um retorno à origem. Desenraizado, afirma Heidegger, o *Dasein* procura encobrir o “desarraigamento de sua própria historicidade e falta de solidez”

movendo-se apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade de possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior de culturas mais distantes e estranhas. A consequência é que, com todo seu interesse pelos fatos historiográficos e em toda sua avidez por uma interpretação filologicamente “objetiva” (*sachliche*), o *Dasein* já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.²⁸

Nessa interpretação da própria história como uma multiplicidade de fatos objetivamente investigáveis, predominante na historiografia e outras ciências humanas, aquele que investiga está interpretado como quem dispõe de tais fatos para a contemplação, ou seja, como o sujeito do conhecimento. Esta pressuposição da relação entre sujeito e objeto, que serve de modelo para a teoria do conhecimento e para o comportamento científico em geral,

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 21.

impede de antemão que o *Dasein* se volte para a história de maneira apropriadora, tomando o seu passado como o seu próprio acontecimento.

A relação entre sujeito e objeto, por sua vez, também está fundamentada numa interpretação da relação entre ser e tempo, na medida em que pensa o ser como presença estável para um sujeito estável. Mais precisamente, esta relação de contraposição se funda numa determinada interpretação da temporalidade do ser como presença constante, interpretação da relação entre ser e tempo que, segundo Heidegger, consiste no pressuposto que, inquestionado, permanece determinante da história da ontologia, e que deverá então ser submetido à destruição fenomenológica.

Assim, a dupla tarefa incluída na elaboração concreta da questão do ser encontra sua unidade na destruição do conceito de tempo que desde a antiguidade serviu de critério ontológico. Quanto à primeira tarefa, a analítica existencial, essa destruição buscará descobrir a compreensão de ser tal como concretamente se dá, isto é, como se dá ao *Dasein* existente e singular – “o ente que eu mesmo sou”. Portanto, não resultará em uma resposta, posteriormente colocada à disposição em uma definição ou conceito, mas mostrará, ao contrário, que esta compreensão deverá ser concretamente a cada vez conquistada. Mostrar a temporalidade como horizonte da compreensão do ser significa, portanto, mostrar o fato da compreensão de ser, como o acontecer concreto, singular, do *Dasein* que se compreende sendo. Isto, como veremos, exigirá a formulação de um método próprio, não teórico, adequado à temporalidade do seu tema e dos seus enunciados e conceitos.

Porque o ser só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva do tempo, também a resposta à questão do ser não pode ser dada em uma proposição isolada e cega. A resposta não será concebida nem apreendida se não se fizer mais do que repetir sua formulação sentencial e, sobretudo, se ficar circulando de mão em mão como um resultado solto no ar de que se toma conhecimento como um ponto de vista e uma posição, talvez divergente da maneira tradicional.²⁹

²⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 19.

Apesar de a segunda tarefa estar prevista para ser explicitamente desenvolvida na parte não publicada do tratado, ambas as tarefas, como vimos, se fazem conjuntamente, já que a tendência do *Dasein* de fechamento para o seu próprio ser é também o fechamento para a sua historicidade, e o questionamento acerca da própria essência já é um questionamento da tradição, da sua capacidade e dos seus limites ao dialogar com este questionamento. Deste modo, a parte publicada de *Ser e Tempo* já pressupõe um longo trabalho de destruição da história da filosofia, o qual se pode observar concretamente em vários cursos proferidos durante os anos que antecedem a sua publicação, e nos quais vemos a formulação das questões e do método próprios de Heidegger, em análises que estarão de modo concentrado na questão do ser e, mais precisamente, na questão da relação entre ser e tempo, colocada nessa obra.

I. 2 A experiência fática da vida como temporalidade finita na *Introdução à Fenomenologia da Religião*

Antes mesmo da década de 20, Heidegger já vem desenvolvendo sua concepção de fenomenologia, convicto da necessidade de uma renovação completa da filosofia, para que esta se torne capaz de reconhecer a sua própria essência e, portanto, propor e desenvolver o questionamento que só a ela cabe colocar. Em 1920, Heidegger profere sua primeira preleção em Freiburg, intitulada *Introdução à Fenomenologia da Religião*, na qual, através de uma leitura fenomenológica dos documentos mais antigos do cristianismo, as epístolas paulinas, o filósofo busca “oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica”.³⁰

Heidegger inicia colocando em discussão a possibilidade de uma introdução à filosofia, e demarcando a sua diferença frente às ciências particulares, cujos conceitos estão determinados e ordenados a partir dos contextos de conteúdos temáticos (*Sachzusammenhang*), de onde elas retiram sua precisão e objetividade. Os conceitos filosóficos, ao contrário, seriam

³⁰ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 61.

vagos, flutuantes, indeterminados, o que seria demonstrado pela constante mudança dos pontos de vista filosóficos. Heidegger então adverte:

Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos. A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação. Existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia.³¹

Esta “diferença de princípio” significa, em primeiro lugar, que a compreensão do que seja a filosofia não pode ser conquistada por um processo de generalização do comportamento científico, idéia que está implícita na concepção segundo a qual as ciências surgiram historicamente da filosofia, ou na de que a filosofia é um comportamento racional cuja generalidade abrange qualquer campo temático ou conteúdo. Uma introdução à filosofia, portanto, não pode significar tornar o iniciante familiarizado com um conteúdo objetivo previamente dado, acumulado pelas pesquisas anteriores e colocado à disposição para a continuidade e o avanço da pesquisa. A filosofia não possui tal conteúdo; por isso, sua universalidade não deve ser buscada na generalização do comportamento teórico, mas sim no nível mais fundamental, que é a própria experiência fática da vida.

O próprio termo “vida”, por sua vez, é um caso exemplar dessa oscilação ou polissemia. Mas isso, observa Heidegger em outro texto da década de 20, “não deve servir de pretexto para rejeitá-lo simplesmente”, primeiramente porque “esse termo (*zoé*, *vita*) designa um fenômeno fundamental em torno do qual giram as interpretações grega e cristã da existência humana”³², e, mais ainda, essa polissemia indica algo fundamental sobre esse fenômeno - a vida fática -, que constantemente oscila, se articula e

³¹ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 09.

³² Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 34.

recai em interpretações ou configurações de si própria. A vida se dá no constante movimento de voltar-se sobre si mesma. Mais precisamente, ela é esse movimento, que – de diferentes modos, e “inclusive quando evita o encontro consigo mesma” - sobre si mesmo se volta, e “a investigação filosófica é a apreensão explícita dessa atividade fundamental da vida fática”.³³

A polissemia do termo funda suas raízes no objeto significado mesmo. Para a filosofia, o caráter incerto e equívoco de um significado simplesmente convida a desembaraçar-se do mesmo; porém, se se descobre que essa incerteza se funda necessariamente em seu objeto de estudo não caberia outra solução que converter essa incerteza em um fenômeno expressamente apropriado e totalmente transparente.³⁴

No trecho acima, vemos uma indicação, à primeira vista paradoxal, para a formulação do método adequado a uma investigação que deve primeiramente reconhecer-se essencialmente determinada por uma incerteza. Inicialmente, como vimos, essa indicação marca a distinção entre o questionamento filosófico e o científico ou teórico. De acordo com Benedito Nunes, é nessa tensão que o conceito de vida – que posteriormente adquire importância fundamental na fenomenologia de Husserl - é moldado na “Filosofia da Vida”, corrente filosófica que engloba diferentes autores, cujos inimigos comuns são “o Ser imutável e o entendimento abstrato, dominador, a que se opõem as forças irracionais do sentimento e da paixão”³⁵.

É precisamente a partir dessa tensão, presente ainda no contexto histórico-filosófico em que Heidegger escreve, que devemos compreender o desenvolvimento de seu questionamento da vida fática. Gianni Vattimo ressalta que, diante dessas reivindicações que neste momento Heidegger encontra vivas na Alemanha, a fenomenologia de Husserl representa para ele “a síntese entre as exigências transcendentais do neokantismo e a reivindicação da *Leben* (vida)”, e que “a originalidade da sua [de Heidegger] problematização

³³ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 32.

³⁴ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 35.

³⁵ Nunes, B. *Hermenêutica e Poesia*, p. 43.

talvez consista precisamente, como sugere Gadamer [em seu prefácio à *Origem da Obra de Arte*], no fato de ter sabido pensar toda a temática ‘irracionalista’ que penetra a cultura da época sob o ponto de vista da exigência husserliana de uma filosofia como ciência rigorosa”³⁶.

Esse comentário nos chama a atenção para outro aspecto – enfatizado por Heidegger - da faticidade da vida, e, portanto, do questionamento filosófico que dela brota: a sua relação intrínseca com seu mundo. A referida tensão não é apenas entre correntes filosóficas; os motivos fundamentais, bem como o desenvolvimento do questionamento de Heidegger, mais do que meramente teóricos, estão intimamente relacionados com esse contexto, sobre o qual Jesus Adrian Escudero acrescenta:

Heidegger não é alheio ao *pathos* expressionista que invade o clima cultural alemão de pós-guerra [...], cujas diferentes manifestações tratam de resolver o dilema de como voltar a captar a imediatidade das experiências humanas no seio de uma realidade social fragmentada e sem valores. [...] Desde esta perspectiva, talvez não resulte estranho afirmar que a pergunta que realmente determina o pensamento deste primeiro Heidegger seja a pergunta pelo sentido mesmo da vida humana.³⁷

O comentário acima é feito por Escudero no prólogo à sua tradução do texto de Heidegger intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da Situação Hermenêutica*. Conforme sugere o título, Heidegger, neste texto, antes de desenvolver interpretações sobre Aristóteles, dedica-se, muito mais longamente, a reflexões preliminares sobre a perspectiva e o método a partir dos quais realizará tais interpretações, sustentando a tese de que toda interpretação requer um esclarecimento preliminar da própria situação, esclarecimento que deve acompanhar explicitamente a investigação. Isso inclui apropriar-se do próprio contexto histórico, tarefa que também já está implicada na vida fática como ponto de partida: “a idéia de facticidade implica que só a facticidade *autêntica* – no sentido original do termo: a facticidade

³⁶ Vattimo, G. *Introdução a Heidegger*, p. 21.

³⁷ Adrian Escudero, J. Prólogo às *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 10.

própria, isto é, a facticidade própria de uma época e de uma geração – é o genuíno objeto da investigação”.³⁸

Esclarecer a própria situação inclui esclarecer os motivos e os conceitos em que se coloca a pergunta, ou seja, os modos nos quais a vida está já interpretada no momento em que inicia uma investigação – a qual é também interpretação. A investigação filosófica se faz, portanto, na medida em que se volta interpretativamente sobre os modos nos quais já está interpretada (*Ausgelegtheit*), e que indicam como a facticidade tem a si mesma. Em 1923, na preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, Heidegger aborda a consciência histórica como um ponto de partida privilegiado para essa investigação, afirmando que

o modo como uma época (*Zeit*) (o hoje ocasional [*das jeweilige Heute*]) vê e aborda o passado (o seu ou o de qualquer outro *Dasein*), quer guardando-o quer renunciando-o, é indício (*Anzeichen*) de como um presente se relaciona consigo mesmo, como ele enquanto *Dasein* é/está em seu “aí”. Tal consideração não é mais que uma formulação determinada de um dos caracteres fundamentais da facticidade, de sua temporalidade.³⁹

A característica fundamental da vida fática é o voltar-se sobre si mesma, o que ela executa, explicitamente ou não, nos modos como historicamente ela se expressa e se interpreta. A interrogação filosófica é a realização explícita desta volta sobre si mesma, o que equivale a perguntar de que modo a própria vida – que coloca a pergunta - se expressa e interpreta. Isto é assumir explicitamente a própria situação como pressuposto da pergunta, o que inclui e requer apropriar-se do próprio momento histórico. Nessa investigação, a vida fática, já interpretada, está aberta para si mesma, e desperta para esse fato.

Por conseguinte, a própria história da filosofia está objetivamente presente para a investigação filosófica em um sentido relevante se, [...] longe de desviar a compreensão do presente com o único fim de enriquecer

³⁸ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 48.

³⁹ Heidegger, *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, p. 43.

o conhecimento, a história da filosofia força o presente a voltar-se sobre si mesmo com o propósito de aumentar sua capacidade de interrogabilidade.⁴⁰

Ou seja, na filosofia a vida busca explicitamente a si mesma, colocando-se simultaneamente – isto é, temporalizando-se - como aquela que busca e que é buscada. O método, assim, é a própria temporalidade, o que mostra porque é essencial ao método desta busca ter consciência de si mesma na busca, trazer explicitamente a própria situação, isto é, a compreensão de si mesma como questão e assim se manter: a própria investigação filosófica é um modo exemplar de ter a si mesma; o saber filosófico é um “conhecimento interrogativo”⁴¹, se dá no interrogar. Interrogar filosoficamente é buscar-se e trazer-se na questão.

O modo de sua investigação é a interpretação deste sentido do ser com respeito a suas estruturas categoriais fundamentais: quer dizer, as diferentes maneiras como a vida fática se temporaliza e, temporalizando-se, *fala consigo mesma (kategoréin)*.⁴²

[...] investigação que pode definir-se como *hermenêutica fenomenológica* da facticidade.⁴³

Em *Ser e Tempo*, isso significa não se esquecer de perguntar “Quem pergunta?”, já que a peculiaridade do questionamento explícito “é que o perguntar se torne transparente para si mesmo”. Por isso, é tarefa preliminar da questão do ser tornar transparente em seu ser o *Dasein* perguntante⁴⁴. A dupla tarefa é a exigência de que o questionamento da história da filosofia leve em conta a temporalidade essencial do questionamento. Neste sentido, podemos, concordando com Gianni Vattimo, afirmar que o interesse de

⁴⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 32.

⁴¹ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 45.

⁴² Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 46.

⁴³ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 47.

⁴⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 07.

Heidegger pela existência humana, presente já no início da década de 20, e que suscitou a leitura existencialista – sempre recusada por Heidegger –, de *Ser e Tempo*, não indica o predomínio deste interesse “relativamente à problemática propriamente metafísica; o problema central de Heidegger é o problema do ser”⁴⁵.

Existencialismo significa, por um lado, que este problema se repõe dramaticamente devido à incapacidade da filosofia européia da época (ainda dominada pela concepção clássica do ser entendido como simples-presença) de pensar a historicidade e a vida na sua efetividade (pelo que toda posição que se remeta ao *Leben*, como efetivamente acontece na filosofia do século XX, se reduz a formas de ‘irracionalismo’), e significa, por outro, que a reposição do problema do ser se pode efetuar apenas partindo de uma análise renovada desse fenômeno que, precisamente por não poder pensar-se dentro das categorias metafísicas tradicionais, nos obriga a pô-las em causa: o fenômeno da existência na sua facticidade.⁴⁶

Em conformidade com esse comentário, encontramos, no texto autobiográfico “*Meu Caminho para a Fenomenologia*”, a afirmação de Heidegger, de que a pergunta que o movia desde o início era: “Se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será então o determinante significado fundamental?”⁴⁷, pergunta despertada após o contato com Aristóteles. Tão determinante quanto essa pergunta é a sua estrutura, segundo a qual, diante das múltiplas possibilidades do objeto investigado, o decisivo não é elencá-las ou descrevê-las, mas primeiramente pôr em relevo a situação ou o fenômeno a partir do qual o tema da pergunta se torna acessível enquanto tal, e a partir do qual se articula. É a partir desse modo de colocar a pergunta – ou, conforme o título do texto, deste caminho - que podemos compreender, em Heidegger, a unidade entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica.

De fato, ao tratar da polissemia do termo “vida”, Heidegger faz referência explícita ao problema do ser em Aristóteles (*pollakhôs legómenon*)

⁴⁵ Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 21.

⁴⁶ Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 21.

⁴⁷ Heidegger, *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 495.

⁴⁸. A hermenêutica fenomenológica buscaria reconduzir essas expressões da facticidade à sua “unidade originária”. Que ela seja fenomenológica, diz Heidegger, significa que o seu tema, “a vida fática, em seu modo de ser e falar”, é tomada como um fenômeno, cuja estrutura é a “*intencionalidade plena*”, o puro estar-referido-a, que é a primeira atividade fundamental da vida fática, isto é, do cuidado. ⁴⁹ Sua interpretação – o que, por sua vez, a torna hermenêutica - requer que se ponha a descoberto a influência, em grande parte silenciosa, da “*interpretação greco-cristã da vida*” ⁵⁰, e, mais ainda, as “experiências e motivações filosóficas fundamentais” desta tradição.

Com isso, entretanto, afirma Heidegger, a fenomenologia permanece o que sempre foi: “uma investigação filosófica radical”. Trata-se, podemos dizer, de compreendê-la fenomenologicamente, ou seja, de acordo com as suas “motivações principais”, e não apenas como “uma ciência filosófica prévia, destinada a elaborar conceitos claros”, a partir dos quais então seja possível iniciar uma investigação rigorosa, “como se fosse possível clarificar descritivamente os conceitos filosóficos fundamentais independentemente da orientação de fundo que guia toda investigação; uma orientação que, por sua vez, sempre tem que ser novamente reapropriada em função do objeto da problemática mesma.” ⁵¹

É essa reapropriação que vemos nos cursos dos anos 20, nos quais Heidegger se assume herdeiro de seu contexto histórico (filosofia da vida, fenomenologia), ao tomar a vida como tema da filosofia, mas ao mesmo tempo dele se distanciando, na medida em que considera o comportamento teórico, e mesmo a oposição entre racional e irracional, insuficiente para expressar o acontecer da vida, exigindo, portanto, um novo método da filosofia, capaz de reconduzir essas expressões conflitantes à sua unidade originária na vida fática. Tomar a experiência fática da vida como ponto de partida significa, mais

⁴⁸ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 35.

⁴⁹ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 47.

⁵⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 52.

⁵¹ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica*, p. 48.

que um novo conceito, a busca deste horizonte originário, que possibilite uma renovação do questionamento filosófico.

A experiência fática da vida é mais que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo [...]. Assim, definimos o experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto. Mundo é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver).⁵²

Diferente de um objeto, o que é experimentado nesta experiência, o que é vivido, não é objeto da vivência, não pode ser contemplado, mas apenas vivido. Segundo Thomas Sheehan, a grande diferença entre o puro ego de Husserl e a vida fática seria a intrínseca relação desta com o seu mundo, a qual não tem nenhuma conotação epistemológica, mas é experimentada a partir do que Heidegger chama de *Bekümmern* (aflição, preocupação) e *sich-Bekümmern*, as primeiras formulações para o que, em *Ser e Tempo*, denominará *Besorgen* e *Sorge* (*preocupação, cuidado*), respectivamente, e que consiste na atividade fundamental da vida fática. Nunca experimentamos nosso próprio ser separados de um contexto de significância (*Bedeutsamkeit*), mas sempre a partir das preocupações e aflições do nosso mundo. A vida fática é definida então por Heidegger, juntando os dois termos, como “*Bedeutsamkeitbekümmern*”, o que antecipa a análise que Heidegger fará no §18 de *Ser e Tempo*, indicando também um cruzamento entre a fenomenologia e a hermenêutica.

Tudo que é experimentado na vida fática carrega o modo de ser da *significância*. Com isso, porém, ainda não está decidido nada relativo a teoria do conhecimento, nem no sentido de realismo nem no sentido de idealismo. No modo de ser da significância, que determina o conteúdo do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: -sem teorias!⁵³

⁵² Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 15.

⁵³ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 17.

A unidade da vida com seu mundo, portanto, está no modo de ser de tudo que é experimentado no mundo: a significância, cuja experiência precede e determina qualquer outra. Em outras palavras, e já antecipando *Ser e Tempo*, Heidegger dirá que o decisivo aqui é o modo *como* o mundo é experimentado, e não o *quê* é experimentado no mundo. No §7 de *Ser e Tempo*, Heidegger dirá que o “fenômeno é um modo privilegiado de encontro”. Este encontro privilegiado é o *como*, no qual a vida se torna acessível a si mesma. Antes de encontrar qualquer ente no mundo, o *Dasein* já deve ter-se encontrado, e esse vir a si mesmo do *Dasein* é o seu acontecimento, a sua temporalização. A vida não é compreendida como um conceito, mas faticamente, ou seja, se torna acessível *como* vida, vivendo.

É precisamente esta relação entre fenomenologia, experiência fática da vida e temporalidade que encontramos, em formulação, na já citada preleção de 1920. Heidegger inicialmente explicita o significado de “fenômeno” ressaltando um duplo aspecto do termo experiência, contido na expressão *experiência fática da vida*: 1) o que é experimentado e 2) o experimentar enquanto tal, no sentido de que se experimenta que isto é experimentado. Fenômeno, para Heidegger, a coisa em si mesma, é a unidade deste duplo aspecto; não é somente “o *quê*” é experimentado, mas antes o modo de experimentar no qual isto é experimentado, o modo no qual isto ‘mostra a si mesmo’, o modo de aparecimento. A fenomenologia, assim, deve partir das coisas tais como imediatamente se mostram para uma consideração do modo de experiência no qual elas se dão. Esta correlação entre experimentar e experimentado é ainda analisada em três momentos: “1) quanto ao originário *quê* (*Was*), que no fenômeno é experimentado (Conteúdo, *Gehalt*); 2) quanto ao originário *como* (*Wie*), no qual ele é experimentado (relação, *Bezug*); 3) quanto ao originário *como* (*Wie*), no qual o sentido de relação é executado (*in dem der Bezugssinn vollzogen wird*) (*Vollzug*)”.⁵⁴

Após elencar estas três “direções de sentido”, Heidegger afirma que “fenômeno” é a totalidade de sentido destas três direções, e que a fenomenologia é a explicação desta totalidade de sentido (*Explikation dieser*

⁵⁴ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58.

Sinnanzheit), que “fornece o logos do fenômeno, logos no sentido de *verbum internum* (não no sentido de logicização)”⁵⁵. Entre essas três direções, podemos ver que há uma primazia do *Vollzugssinn*, que é o *como* no qual a própria referência é executada. “Para Heidegger, este é o coração do fenômeno, e deve ser determinado em seu caráter temporal”.⁵⁶ A temporalidade é o “como” fundamental do evento do sentido, e não apenas as relações de referência estabelecidas e constatáveis na experiência de algo determinado. Ou seja, o modo de acesso ao fenômeno, razão pela qual o método da fenomenologia será, em última instância, a temporalidade. A temporalidade é, assim, o tema e o método da fenomenologia.

Vejamos então brevemente a relação entre a experiência fática da vida e a temporalidade, a partir das leituras fenomenológicas das epístolas paulinas, para depois observarmos a elaboração do método adequado a este fenômeno. O ponto principal apontado por Heidegger é que a experiência fática da vida, vivida dos primeiros cristãos, se dá a partir da compreensão da temporalidade finita da existência: “colocamos inicialmente como determinação da religiosidade cristã o seguinte: 1) A religiosidade cristã consiste na experiência fática da vida [...] 2) A experiência fática da vida é histórica [...] a experiência cristã vive o tempo mesmo”.⁵⁷

Heidegger busca na preleção interpretar a situação de Paulo e dos tessalonicenses, para então determinar a situação enquanto tal como temporalidade. O momento central é a passagem da primeira epístola aos tessalonicenses, na qual Paulo, ao ser questionado sobre o quando da *parousia*, isto é, da volta de Cristo, recusa esse modo de colocar a pergunta, enfatizando que o decisivo não é *quando*, mas *como* se vive, ao se deixar determinar totalmente, neste instante, por essa espera. De acordo com a leitura de Heidegger:

Sobre o *tempo* e o *instante* [Heidegger ressalta que estes termos sempre ocorrem juntos]. E como determina ele este quando? Não apresentando ou oferecendo um

⁵⁵ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58. “*sie gibt den “logos” der Phänomene, “logos” im Sinne von “verbum internum”, nicht im Sinne von Logisierung*”

⁵⁶ Sheehan, T. *Heidegger's “Introduction to the Phenomenology of Religion”*, p. 318.

⁵⁷ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 74.

tempo objetivo, mas o *como*, o *como* enquanto está mesmo referido à referência do *como*, pois a referência ou a realização é o decisivo no que diz respeito ao *quando*! Vós não tendes necessidade, pois sabeis que o *quando* está implícito em vossa vida fática, e justamente neste *como* já referido e dito da realização dela.⁵⁸

Essa expectativa cristã, afirmará Heidegger, é diferente de qualquer outra expectativa, porque não encontra seu sentido em um acontecimento futuro, que só então será decisivo, mas, ao contrário, através desta expectativa, “enquanto experiência fundamental, define-se toda experiência fática da vida e todas as *significâncias* presentes devem ser definidas radicalmente a partir dela”.⁵⁹

Essa expectativa dá aos cristãos a sua certeza (à qual Paulo constantemente se refere) quanto ao próprio ser, à sua facticidade, desvelando o “sentido fundamental da existência cristã como preocupação contínua e radical”⁶⁰, como aqueles que vivem na indeterminação da volta de Cristo. “A falta de Cristo é constitutiva do decisivo no e para o cristão”⁶¹, ou seja, ela já é decisiva (“o quando já está implícito em vossa vida”), uma ausência operante. O decisivo, portanto, não é o “quando” - este, apesar de certo, é indeterminado (“virá como um ladrão à noite”) -, mas a transformação que ocorre naquele que vive aberto, à espera desta volta. Em outras palavras, *como* vive aquele que vive a sua abertura radical ao futuro, na antecipação do fim dos tempos.

Segundo Françoise Dastur, é nesta passagem que Heidegger descobre a concepção da temporalidade originária como futuro autêntico, que aparecerá na antecipação da própria morte, descrita em *Ser e Tempo*. O ponto principal nesta resposta de Paulo, comentada por Heidegger, é a nova concepção de escatologia que advém com a experiência cristã,

no sentido em que a relação cristã autêntica à parousia, a segunda vinda em presença de Cristo que manifesta o fim dos tempos, não é a *expectativa* de um

⁵⁸ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 134.

⁵⁹ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 121.

⁶⁰ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 123.

⁶¹ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 123.

acontecimento futuro mas sim o *despertar* relativamente à iminência dessa vinda. Ter uma relação à parousia significa estar presentemente desperto e não em expectativa de um acontecimento ainda não chegado: a questão “*quando?*” se transforma na questão “*como viver?*” – a saber, no modo do estar desperto. O que interessa verdadeiramente a Heidegger na experiência cristã original não é o fato de ela ser fé neste ou naquele conteúdo da revelação e sim o fato de ela ser experiência da vida na sua *facticidade*, isto é, de uma vida que não toma qualquer distância teórica em relação a si mesma mas se compreende permanecendo no seio da sua própria realização. Porque não tenta dar uma representação “objetiva” da existência, por meio de referências cronológicas e conteúdos calculáveis, permanece sujeita à indeterminação do futuro e ao caráter não dominável do tempo; situa-se, assim, menos no *chronos*, o tempo considerado na sua totalidade, do que no *kairos*, o momento oportuno, o momento da decisão. As características cairológicas caracterizam a vida na sua facticidade precisamente porque determinam a relação que ela tem com o tempo e que é uma relação de *realização* [execução, cumprimento] ⁶².

Segundo Thomas Sheehan, a novidade desta concepção de escatologia “mudou da expectativa de um evento futuro para a presença diante de Deus, que Heidegger denomina um *Vollzugzusammenhang mit Gott*, um contexto de execução em que se vive na incerteza perante o Deus invisível. O peso é transferido para o “como” da existência. [...] para Heidegger, a iminência da *parousia* serve apenas para caracterizar o “como” da vida fática: sua essencial incerteza”. ⁶³

Também na opinião desse autor, nessa análise já se encontra, em seus traços essenciais, a estrutura da temporalidade que Heidegger apresentará em *Ser e Tempo*, a saber, “de que a presente situação é aberta por dois momentos co-originais da transcendência de si mesmo: vindo a si mesmo compreensivamente ao assumir o que faticamente e essencialmente já se é, a saber, a sua finitude. Mais sucintamente: o *presente* é aberto *tornando-se* o que *já se é*. ⁶⁴ O significado essencial desta concepção da temporalidade seria “trazer à presença uma ausência (*absence*) operante: *presence-by-absence*,

⁶² Dastur, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 32.

⁶³ Sheehan, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 322.

⁶⁴ Sheehan, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 323.

pres-ab-sence".⁶⁵ De fato, em *Ser e Tempo* Heidegger afirma que as *ecstases* são modos de retração (*Entrückung*) da temporalidade (p. 365), a qual, por sua vez, constitui o sentido da existência (que também significa, literalmente, ser-fora), ou do *aí* (*Da*) e da situação como abertura. É este também o sentido do cuidado (*Sorge*), modo de ser do ente para o qual o seu ser está sempre em jogo – ameaçado pela morte-, abrindo um vazio no qual algo pode ser significativo.

Por isso, a fenomenologia deverá abordar o espaço temporal, a indeterminação na qual o homem está projetado, e onde as coisas se apresentam significantes. Em conexão com essas análises, Heidegger concebe o método fenomenológico como este procedimento que, antecipando, mantém aberto o horizonte interpretativo. “Na metodologia chamamos de “indício formal” o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos”.⁶⁶ Através deste procedimento, que também estará presente na fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo* (cf. acima, a análise do §2), mantém-se livre da objetificação.

O indicio formal deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! [...] A referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção num contexto temático (*Sachzusammenhang*), mas, em contrapartida, o indicio formal é uma *defesa* (*Abwehr*), um *asseguramento* (*Sicherung*) prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos.⁶⁷

A formalização *não* está vinculada a um determinado quê da objetualidade a ser determinada. A determinação se *desvia* do conteúdo quididativo da objetualidade, ela

⁶⁵ Sheehan, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"*, p. 323.

⁶⁶ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 52.

⁶⁷ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 59.

considera a objetualidade pelo aspecto que (dass) é dado.⁶⁸

O indício formal impede o desvio decadente para um conteúdo, conduzindo sempre ao sentido de execução (*Vollzugssinn*), ou seja, para o como (*wie*) em que o fenômeno é originariamente dado, experimentado na vida fática. Este, como vimos, é, em última instância, o encontrar-se no espaço aberto, em cujo vazio algo pode ser significativo. Esse encontro, imediato e indeterminado, é o fato da compreensão de ser, é o enigma a priori contido em qualquer comportamento, e a fenomenologia é o método para mostrar o ser, cuja ausência é, enigmaticamente, o seu modo de manifestação.

o peculiar da compreensão fenomenológica é que pode entender o não compreensível, justamente ao *deixar* isso radicalmente *sem tocar*, em sua incompreensibilidade. Isso só é compreensível quando se tiver entendido que a filosofia não tem nada a ver com a consideração cientificamente objetiva e subjetiva.⁶⁹

Com este mesmo sentido Heidegger apresenta, provisoriamente, o método fenomenológico, no §7 de *Ser e Tempo*. Trata-se de uma exigência do próprio tema da fenomenologia, o ser, que é “justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento.”⁷⁰ A fenomenologia, que primordialmente significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra”⁷¹, deverá mostrar seu “objeto” tal como a partir de si mesmo se mostra, isto é, velando-se no ente. Sobre isso afirma Ernildo Stein:

O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido

⁶⁸ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 57.

⁶⁹ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 116.

⁷⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 35.

⁷¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 34.

fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta. O método deve adequar-se, portanto, ao modo de manifestação do ser.⁷²

É por isso que o método fenomenológico [...] justamente consiste em mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela.⁷³

Esse ocultar-se do ser no mostrar-se do ente, por sua vez, e a tendência para o encobrimento, característica do *Dasein*, são o mesmo, e pode se dar de diferentes modos e níveis, podendo o ser “se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e do seu sentido se ausentam”⁷⁴. Ademais, “o próprio encobrimento dispõe, por sua vez, de dupla possibilidade. Há encobrimento casual e necessário, isto é, que se funda e baseia no próprio modo de ser do descoberto”⁷⁵. Ou seja, o que a fenomenologia visa pôr a descoberto, o ser, tem, de modo necessário, a tendência para encobrir-se no ente. Assim, o *Dasein*, enquanto ente que compreende ser, mantém com este, simultaneamente, uma relação de velamento e desvelamento, de modo que a demonstração fenomenológica do sentido do ser consistirá em explicitar o sentido daquilo que se manifesta ao *Dasein* como aquilo que nele se encobre. É por isso que o trabalho fenomenológico consiste, como vimos na citação acima, em “mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela”. Enquanto tal, a analítica existencial mostrará, na cotidianidade, o *Dasein* e o ser em seus modos de encobrimento. Isso significa tornar explícita ao *Dasein* a sua essencial relação ambivalente com o ser, de simultâneo velamento e desvelamento, que se dá na medida em que ele é, simultaneamente, ente e transcendência.

O termo “Dasein”, afirmava Heidegger no §4 de *Ser e Tempo*, foi escolhido para designar este ente enquanto “pura expressão de ser”, visto que “a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a

⁷² Stein, E. *Compreensão e Finitude*, p. 169.

⁷³ Stein, E. *Compreensão e Finitude*, p. 179.

⁷⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 35.

⁷⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 36.

indicação de um conteúdo quidditivo”⁷⁶. Nisto consiste a transcendência do *Dasein*; em outras palavras, se ele é o ente que se determina pela compreensão de ser, e se a universalidade do ser transcende todo ente, conforme o §1, então o *Dasein* é o ente que, neste sentido, transcende todo o ente.

O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do *Dasein* é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical.⁷⁷

O extremo oposto desta *individuação*, isto é, o encobrimento mais profundo, se dá quando o *Dasein* se interpreta como um ente que ocorre entre outros e, deste modo, não a partir da sua transcendência, mas a partir do ente que ele mesmo não é. É nessa essência ambivalente do *Dasein* que se funda a circularidade da investigação: ele deve mostrar a si mesmo aquilo que ele de si encobre, isto é, a sua transcendência. Esta é o acesso do *Dasein* ao *transcendens*, à diferença de todo o ente. Por isso, interpretar a transcendência do *Dasein*, isto é, explicitar o sentido deste ente, é explicitar a diferença entre ser e ente. A questão do ser se origina desta diferença - que se revela primeiramente como um enigma - e para ela se dirige (numa “curiosa prospecção ou retrospectiva”). Ou seja, a filosofia parte do *Dasein* e a ele retorna, como nos mostra a seguinte “definição” de filosofia apresentada por Heidegger:

A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a (*entspringt*) e para onde ele *retorna* (*zurückschlägt*).⁷⁸

⁷⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 12.

⁷⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

⁷⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

Esta afirmação, na qual se evidencia o caráter circular do questionamento filosófico, reitera o que havia sido dito anteriormente, a saber, a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, é o ponto de partida e a orientação da questão do sentido do ser. Este pressuposto do questionamento, vale lembrar, não é o estabelecimento de um fundamento para um processo dedutivo, mas um horizonte inicial a ser explicitado. É neste sentido, de explicitação, que devemos entender o supracitado “retorno” do questionamento “ao lugar de onde ele brota”, ao qual também já nos referimos como um retroceder ao fundamento, pondo-o a descoberto.

CAPÍTULO II - Analítica Existencial e Ontologia Fundamental - Fenomenologia e Hermenêutica

II.1 Fenomenologia como repetição da possibilidade - Compreensão como abertura da possibilidade

O movimento circular de retorno ou retrocesso, como veremos, é a própria estrutura da compreensão. Que a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, seja sempre um fato (*Faktum*), significa que o *Dasein* está sempre numa articulação desta pré-compreensão. O *Dasein* é sempre articulação ou elaboração da sua compreensão de ser. Entretanto, este processo de elaboração, embora sempre determinante, ocorre cotidianamente de maneira implícita, isto é, pré-ontologicamente. A investigação ontológica é a interpretação que visa elaborar essa compreensão preliminar de ser, pré-ontológica, ao nível de uma compreensão explícita.

A seguir, acompanharemos esse movimento de explicitação, em *Ser e Tempo*, que se inicia com a compreensão em seu modo de ser cotidiano e leva à explicitação da estrutura de círculo ontológico da compreensão e da interpretação, nos §§31 e 32. Com a exposição desta estrutura, encontramos a base do método e da estrutura do tratado *Ser e Tempo*, demonstrando, de acordo com a afirmação acima, a hermenêutica do *Dasein* como “elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”, e *repetindo* a questão sobre novas bases.

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. [...] o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio. A questão

fenomenológica vale, sobretudo, para o ser dos entes que vêm ao encontro nessa ocupação.⁷⁹

Como dizíamos anteriormente, o método fenomenológico parte das coisas como imediatamente se dão para então considerá-las em seu modo de acesso. Seguindo este método, Heidegger toma o ente tal como é compreendido de início e na maioria das vezes, para então descobrir o fenômeno que está em sua base: o ser. No § 31 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirmará que toda descoberta feita no mundo pressupõe a abertura prévia de sua possibilidade. Neste sentido, a fenomenologia é sempre a repetição da possibilidade daquilo que é encontrado no mundo. Günter Figal observa que essa concepção, na qual se percebe a especificidade da fenomenologia de Heidegger, é determinada pela leitura que o filósofo faz de Kierkegaard, principalmente em *O Conceito de Angústia*. Nesta obra, Kierkegaard lança a idéia de que o real sempre pressupõe o possível, e que esta possibilidade sempre pode ser repetida. A liberdade, por sua vez, seria a capacidade de experimentar a possibilidade como tal, a “possibilidade para a possibilidade”, experimentada na angústia.

De acordo com Figal, o real é interpretado inicialmente por Heidegger como “as perspectivas e os atrelamentos lingüísticos”, os quais “são reais em sua obviedade, em sua auto-evidência (*Selbsverständlichkeit*). Portanto, não como algo que se encontra presente, mas como algo em que nos achamos aprisionados”.⁸⁰ Neste sentido, é também importante aqui a idéia kierkegaardiana de liberdade como repetição da possibilidade. Do comentário de Figal é importante ainda ressaltar, primeiramente, que, ao partir do ente tal como imediatamente se mostra, Heidegger não concebe tal evidência como o simples encontrar-se presente do ente, mas como “perspectivas ou atrelamentos lingüísticos”. Isso significa, primeiramente, que a compreensão do ente está sempre já determinada pela perspectiva e pela linguagem no interior das quais acontece esse encontro. O procedimento fenomenológico, assim, deve, como já vimos, destruir a perspectiva e a linguagem que

⁷⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 67.

⁸⁰ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 37.

sustentam essa obviedade, para que esta apareça enquanto tal. Nisto consiste o caráter hermenêutico da fenomenologia de Heidegger, ou seja, o modo “literal” no qual Heidegger compreende o método fenomenológico, a partir desta relação entre fenômeno e logos, a qual já estava presente na preleção de 1920, quando Heidegger afirmava que a fenomenologia dá o logos do fenômeno, no sentido de *logos internum*, e não da lógica.

Não devemos pensar, entretanto, que com isso se busca um acesso ao ente que prescindia da linguagem, ou mesmo uma linguagem depurada das ambivalências contidas no seu uso cotidiano, pois o método fenomenológico está, assim, em íntima conexão com um trabalho contínuo sobre a linguagem.

A idéia de uma linguagem desprovida de perspectivas é ilusória e tampouco é levada em conta por Heidegger. Tudo depende, muito mais, de esclarecer o caráter perspectivístico e atrelador da linguagem mesma e encontrar aí um acesso para o que permanece esquecido no interior dos atrelamentos e perspectivas lingüísticos. O que permanece esquecido para Heidegger, como já se sabe, é o ser, uma vez que não se pergunta mais por ele no interior dos atrelamentos e perspectivas lingüísticos. A investigação da linguagem compertence de maneira tão estreita à questão do ser que já nos mantemos com essa investigação no âmbito dessa questão.⁸¹

Ainda segundo Figal, o que está em jogo primeiramente para Heidegger não é apenas expor a estrutura da lida, mas a anterioridade desta em relação aos enunciados sobre ela. Ou seja, para que possa se pronunciar sobre algo, é necessário que este algo já tenha sido encontrado no mundo, isto é, esteja aberto para o comportamento, do qual fazer enunciados é um modo. Isso, por sua vez, significa que ao fazer uma asserção sobre um ente que vem ao encontro, o enunciado também pode encobri-lo, na medida em que restringe a sua possibilidade. A possibilidade do encobrimento está em poder assumir uma interpretação abdicando de outras, ou seja, em ressaltar apenas um aspecto. É disso que surge a relação específica da fenomenologia com a linguagem, presente na descrição, acima, dos indícios formais, na qual Heidegger afirma

⁸¹ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 38.

que a fenomenologia é capaz de “reter o incompreendido em sua indeterminação”, ou ainda em expressões como “determinar o interpretado de maneira liberadora”.

Algo precisa ser experimentado em função de uma possibilidade, para que possa haver em geral uma interpretação desta possibilidade. E essa interpretação pode ser uma vez mais de modo tal que ela seja incompatível com um comportamento mais amplo em relação ao que vem ao encontro. Nesse caso, ela encobre o que vem ao encontro.⁸²

Em segundo lugar, ao entender que o determinante do ente que se encontra de imediato no mundo não é algo presente neste ente, mas uma perspectiva, Heidegger está, segundo Figal, divergindo de toda a ontologia clássica, a qual concebe aquilo que o ente é “em si mesmo” a partir dessa presença. Toda a novidade desta ontologia estaria implícita, portanto, no momento em que Heidegger opta por tomar como ponto de partida, ao invés do ser da tradição, o ser-aí, e, mais precisamente, no modo da compreensão cotidiana de ser. Nas palavras de Figal, no momento em que Heidegger muda o ponto de partida da ontologia da mesmidade (*Selbigkeit*) do ente para a sua auto-evidência (*Selbstverständlichkeit*).

Se as coisas de uso se mostram essencialmente como aquilo que não se acha presente nelas, então se altera, por fim, a relação entre o que se encontra presente e o que não se encontra presente. O que não se encontra presente agora não é mais a determinação excluída do ente que se encontra presente, mas o que ele essencialmente é. Se se diz isso, então duas coisas estão sendo ditas no fundo. Em primeiro lugar, o que não se encontra presente é mesmo a atividade para a qual algo é passível de ser utilizado. Por outro lado, essa atividade mesma não é apenas possível no uso dessa *única* coisa, de modo que o que ela essencialmente é só é em conexão com um outro. Pensando a partir do “como” hermenêutico, portanto, o que não se encontra presente como um não é apenas múltiplo em relação a ele, mas pertence, além disso, ao que é.⁸³

⁸² Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 65.

⁸³ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 64.

Com a análise do ente intramundano como utensílio, assim, está preparado o caminho para a destruição da ontologia da presença. Acompanharemos em *Ser e Tempo* este caminho, que leva da análise do ente imediatamente encontrado para a possibilidade que lhe fundamenta, mostrando então que, “logo que a experiência da possibilidade adquire essa dominância e que se experimenta a necessidade de falar de uma maneira diversa da de Aristóteles [...], dá-se, segundo a coisa mesma, o passo do “ser” para o “ser-aí””.⁸⁴

Na cotidianidade, o *Dasein* está “de início e na maioria das vezes” disperso em alguma ocupação, e os demais entes vêm ao seu encontro na medida em que desempenham algum papel nesta ocupação. Antes de qualquer atitude teórica em relação ao mundo, o *Dasein* “conhece” o mundo e o ente que neste vem ao encontro. Este “conhecer”, próprio da ocupação, consiste em saber lidar com o que encontra no mundo; é a própria lida. Por isso, Heidegger designa o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*. Os entes primeiramente vêm ao encontro do *Dasein* no mundo como instrumentos, ou seja, na medida em que têm a ver com o ocupar-se no mundo cotidiano. Antes de qualquer “conhecimento meramente perceptivo”, o ente “está descoberto a partir do “para quê” de sua utilidade; está posto já em um significado (*in eine Deutung gestellt*): está de-signado (*es ist be-deutet*). [...] O que conhecemos quando conhecemos bem e o que aprendemos são estes “para quê””.⁸⁵ Na lida cotidiana, o ente sempre já é tido *como* algo; o significado prévio do ente é *como* ele é tomado na lida, e qualquer comportamento para com o ente é possibilitado por esse ter prévio. “Todo ter diante de si e perceber coisas se mantém neste conhecimento delas, que se faz a partir do ‘para quê’. Todo ter diante de si e perceber algo é em si mesmo um “ter” algo *como* algo. Nosso ser orientado às coisas e aos homens se move nesta estrutura de algo como algo, ou, dito brevemente, tem a estrutura ‘como’”.⁸⁶

⁸⁴ Figal, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 65.

⁸⁵ Heidegger, *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 120.

⁸⁶ Heidegger, *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 120.

Um instrumento se determina 'como' instrumento a partir daquilo *para* quê ele serve. Se ele é *para algo*, isso significa que a descoberta de um instrumento nunca pode ser um fato isolado, mas é *juntamente* a descoberta daquilo *para quê* o ente em questão serve. Esta serventia se cumpre necessariamente em articulação com outros instrumentos, com suas respectivas serventias. O lápis, por exemplo, cumpre sua função de instrumento 'para escrever' em articulação com o papel, e assim por diante. Portanto, cada instrumento é descoberto numa totalidade instrumental, necessariamente em articulação com outros instrumentos.

“Rigorosamente, *um* instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em essência, todo instrumento é “algo para...” [...] Na estrutura ser para (*Um-zu*), acha-se uma referência de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, papel, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como uma soma de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto [...], como um instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos instrumentos “singulares”. *Antes* destes sempre já está descoberta uma totalidade instrumental.”⁸⁷

Que os instrumentos venham ao encontro sempre em conjunto, não se trata apenas de um fato ôntico que sempre pode ser observado durante a ocorrência destes entes, mas de uma condição ontológica de sua possibilidade. O ser destes entes se constitui a partir de uma relação recíproca de pertencimento; se descobre na medida em que os instrumentos se articulam entre si. Essa articulação dos diversos instrumentos, por sua vez, se faz possível porque eles já foram previamente descobertos em uma totalidade: em conjunto, eles *servem para algo* e se articulam, em sua totalidade, em vista deste algo. Dito de outro modo, assim como o instrumento sempre faz referência a algo para quê ele serve, e a partir desta serventia se articula com outros instrumentos, os vários instrumentos, com seus vários modos de *servir*

⁸⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 68.

para, só podem ser descobertos conjuntamente porque esta totalidade instrumental já foi previamente descoberta *como* aquilo *em quê* ou *para quê* os instrumentos, como um todo, servem. No exemplo acima, os vários instrumentos 'singulares' (instrumento para escrever, para sentar, para possibilitar a iluminação, etc.) se articulam *no* quarto, o qual, por sua vez, *serve para* a habitação.

A possibilidade do uso do instrumento, isto é, do acesso primário ao ente intramundano, se dá a partir da apropriação prévia de uma totalidade instrumental, anterior a cada instrumento e dele determinante, e a partir da qual se dá, isto é, se descobre este *algo* para quê ele serve. Tal referência não resulta do uso do ente *para* isto ou aquilo, mas antes possibilita este uso; possibilita que o ente seja descoberto *como* instrumento. A ocupação não consiste apenas em dar uma utilidade ao ente, como se este pudesse ser independentemente dela encontrado, mas nela se realiza a descoberta prévia do ser do ente. Ela descobre previamente o *em quê* da ocupação, e, a partir desta perspectiva, o *Dasein* deixa e faz o ente ser para isto *em quê* se ocupa. É a partir de uma totalidade prévia e de uma determinada perspectiva, assim, que se determina o ser apropriado do ente para um determinado uso. O lápis, por exemplo, é apropriado para escrever, não em virtude de propriedades que ele possui, mas na medida em que, a partir de uma totalidade, ele é apropriado, por aquele que se ocupa, como instrumento para escrever. Na medida em que *tem a ver com* a ocupação de escrever, o lápis é descoberto *como* lápis, isto é, *como algo para* escrever.

Portanto, o ser do instrumento pressupõe sempre um horizonte, previamente aberto, a partir do qual ele se constitui em seu ser. Descobrir o fundamento do modo de ser do ente que primeiramente vem ao encontro no mundo requer, por isso, uma determinação da constituição ontológica desse horizonte. Isto, por sua vez, não pode ser feito meramente descrevendo a multiplicidade dos entes que neste horizonte podem ser descobertos ou das propriedades constatadas em tais entes, porque tal descoberta e constatação, como dissemos, pressupõem o horizonte. Heidegger trata dessa questão no §18 de *Ser e Tempo*:

Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. [...] Aquilo junto-ao-que ele possui a conjuntura é o para-quê da serventia, o em-quê da possibilidade de emprego. Com o para-quê da serventia pode se dar, novamente, uma conjuntura própria; por exemplo, junto *com* esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de martelar, com esse martelar, ele tem a sua conjuntura junto à fixação, com essa, junto à proteção contra as intempéries; essa “é” em-virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de seu ser. [...] a totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é “anterior” a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os aparelhos e apetrechos. A própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para-quê onde já não há mais *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro do mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo [...] Esse para quê primordial não é um ser para isso, mas um ser em virtude de. “Em virtude de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein*, uma vez que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.⁸⁸

Todas as conjunturas encontram no *Dasein* o seu fim último. Este fim, ontologicamente, é o primeiro, pois é a partir dele que todos os demais se constituem. Todos os fins convergem para o *Dasein*, que é “em virtude de si mesmo”. Cada modo de *ser para* se constitui a partir de um modo de o *Dasein* ser para si mesmo. A compreensão se detém em um afazer e, a partir dele, descobre o ente como instrumento *a ser* utilizado neste *afazer*. A descoberta do ente é simultaneamente um retorno desde o contexto do qual ele ontologicamente se originou. Para descobrir o ente referido a algo (o lápis para escrever) a compreensão já deve ter ido além, até a descoberta de uma possibilidade sua (de escrever), e retornado ao ente, desde esta possibilidade. Na lida com o ente, a compreensão é esse continuo ir além e retornar. Aqui finalmente encontramos, na compreensão cotidiana, a estrutura de retorno ou retrocesso que afirmávamos, no início deste capítulo, ser constitutiva da compreensão em geral.

⁸⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 84.

Assim, nesta apreensão aparentemente simples (*scheinbar schlichten Erfassen*) das coisas mais imediatas do mundo circundante, ao apreender e compreender (*Erfassen und Verstehen*), sempre estou *mais além* (*immer schon weiter*) daquilo que em um sentido extremo está justamente dado, sempre estou já mais além na compreensão daquilo para o que (*Wozu*) e como o quê (*als was*) se toma cada vez o dado e o que sai ao encontro. E só a partir deste “como o quê” e deste “para o que” é utilizável o respectivo ente, só a partir deste “para o que”, no qual eu sempre já estou, retorno ao que sai ao encontro. [...] Porque meu ser é sempre de tal modo que eu sou antecipado com respeito a mim mesmo, para captar algo que sai ao encontro tenho que retornar deste ser antecipado até o que sai ao encontro. [...] Este ser antecipado a si como retornar (*Sich-vorwegsein als Zurückkommen*) é, por assim dizer, um movimento peculiar que a própria existência faz continuamente.⁸⁹

A descoberta do ser do ente que não tem o modo de ser do *Dasein* se funda na constituição ontológica deste ente, que é a compreensão da sua própria possibilidade de ser, ou seja, que tem a peculiaridade de ser em virtude-de-si-mesmo. Tal peculiaridade consiste em ter sempre já se compreendido a partir de um projeto de uma possibilidade sua de ser, o que também significa, sua compreensão de ser consiste em ter sempre já retornado de uma possibilidade antecipada. Como esse compreender-se do *Dasein* em sua possibilidade de ser é a projeção do horizonte a partir do qual o ente diferente do *Dasein* é descoberto, esta descoberta se funda na estrutura circular da compreensão. O retornar do *Dasein* desde uma possibilidade sua antecipada é, simultaneamente, a abertura de *como* o ente *pode ser* encontrado.

[...] este *retornar* é justamente aquilo *que abre* o que sai ao encontro, mais precisamente o que sai ao encontro *como* porta, *como* giz. Ou seja, o retornar desde o “de onde”, em que eu já estou, tem justamente a peculiar função de abertura. Este é o primeiro nível da interpretação desta conduta própria do ‘como’ (*Interpretation dieses als-mäßigen Verhaltens*).⁹⁰

⁸⁹ Heidegger, *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 123.

⁹⁰ Heidegger, *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, p. 123.

II. 2 Compreensão como modo de ser do *Dasein*: o Círculo do Compreender e o Círculo Hermenêutico – Ontologia como Fenomenologia Hermenêutica

O §31 de *Ser e Tempo* apresenta a compreensão como um existencial, isto é, como um modo de ser fundamental do *Dasein*. Inicialmente, Heidegger elucida esse existencial a partir do uso cotidiano do termo “compreender”, presente, por exemplo, na expressão “*sich auf etwas verstehen*”, que também pode ser traduzida como “entender de algo”, indicando um saber prático. Trata-se mais de uma habilidade, e, neste sentido, de um poder, do que de um conhecimento: “entender de uma coisa” significa estar apto para ela, poder arranjar-se com ela. Esta compreensão existencial é o modo de ser básico, em virtude do qual o *Dasein* pode se comportar no mundo, em relação a si próprio, aos outros e aos demais entes. Um saber, de acordo com Heidegger, mais fundamental que o epistemológico, pois consiste simplesmente em saber ser no mundo. Esse saber, caracterizado no §4 como pré-ontológico, é o pressuposto ontológico de qualquer comportamento. Como existencial, portanto, *compreender* significa poder ou aptidão e, mais precisamente, significa que aquilo que o *Dasein* desde sempre já sabe ou pode, é ser, e esse saber ou poder ser é aquilo mesmo que o *Dasein* é: “no compreender reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser”⁹¹.

Sendo o próprio modo de ser do *Dasein*, esse poder-ser não é uma possibilidade abstrata, que pode ou não vir a lhe pertencer, mas a própria possibilidade na qual o *Dasein* concretamente se encontra, ou seja, é a abertura do seu ser-no-mundo. Como um projeto faticamente situado, “o *Dasein* é no modo em que a cada vez ele compreendeu ou não, ser de tal modo ou não, e, como tal compreender, “sabe” o que lhe diz respeito, isto é, ao seu poder-ser”.⁹² Como modo de ser, esta habilidade de se situar no mundo permanece sempre atemática para si mesma, e, neste modo inexpresso, permanece determinante, abrindo e delimitando as possibilidades concretas de descoberta dos demais entes. O compreender é a abertura do poder-ser-no-mundo; nesta abertura, o *Dasein* é aberto à sua possibilidade e, ao mesmo

⁹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143.

⁹² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 144.

tempo, deixa o ente que vem ao encontro no mundo “livre para suas possibilidades”.⁹³

O *Dasein* é, portanto, o ente para o qual o próprio ser está sempre em jogo, o que significa, por outro lado, que este ente sempre já traz (ou melhor, é) um saber acerca deste ser, que se articula nos modos fundamentais de ser no mundo (isto é, unitariamente, com relação a si mesmo, aos outros e aos demais entes). Assim, o esclarecimento deste saber implícito deverá ser simultaneamente o esclarecimento de todos os seus momentos estruturais. “O ente existente só “se” vê na medida em que se torna cooriginariamente transparente em seu ser junto ao mundo, no ser-com os outros, como momentos constitutivos de sua existência.”⁹⁴

Essa capacidade de articular o ser no mundo, por outro lado, significa que “a compreensão de ser pertencente ao *Dasein* concerne, pois, de modo igualmente originário, à compreensão de algo como “mundo” e à compreensão do ser do ente que é acessível no interior do mundo”⁹⁵, e, portanto, que a explicitação do ser do *Dasein* é, cooriginariamente, a explicitação do ser do mundo e do ente que nele vem ao encontro; enfim, demonstra o privilégio ôntico-ontológico do *Dasein*, pressuposto no §4, em razão do qual a ontologia fundamental encontra neste ente o seu ponto de partida.

A abertura do “aí” no compreender é ela mesma um modo do poder-ser do *Dasein*. No ser-projetado de seu ser no em-virtude-de-quê, unido com o ser-projetado na significância (mundo), reside a abertura de ser em geral. No projetar em possibilidades já está antecipada a compreensão-de-ser. O ser é compreendido no projeto, não ontologicamente concebido. Ente do modo-de-ser do projeto essencial do ser-no-mundo tem a compreensão-de-ser como *constitutivum* do seu ser. O que antes foi dogmaticamente afirmado é agora posto à mostra a partir da constituição do ser em que o *Dasein* como compreender é seu “aí”. Uma elucidação satisfatória do sentido existencial dessa compreensão-de-ser, em correspondência com os limites de toda a presente

⁹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 144.

⁹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 146.

⁹⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 14.

investigação, só poderá ser alcançada sobre o fundamento da interpretação temporal do ser.⁹⁶

Na passagem acima, Heidegger justifica a estrutura circular do tratado a partir da demonstração da circularidade intrínseca ao *Dasein*. A circularidade, como vimos, já havia sido levantada, na introdução do tratado, como objeção à própria colocação da questão do ser, visto que esta questão se impunha sob o argumento de que toda e qualquer investigação sobre entes exige, para seu esclarecimento, o questionamento do sentido do ser em geral, mas, por outro lado, esse questionamento exige o esclarecimento prévio do ser de um ente, o *Dasein*. No §2, Heidegger dizia que estas objeções puramente formais não deviam parar o movimento concreto da analítica; no estágio agora alcançado, esclarece o que foi antes pressuposto de forma provisória e “dogmática”.

A circularidade da compreensão de ser mostra que o *Dasein*, tão logo exista, se compreende sendo, e essa compreensão é implícita compreensão do ser em geral, e que a objeção formal de circularidade, por sua vez, parte da tematização do “ser” e do “ente que compreende ser” como dois fatos que podem se dar separadamente, separação que é, portanto, derivada da compreensão existencial, que sempre já traz o ser como pressuposto.

No final da passagem, entretanto, vemos que o esclarecimento dessa compreensão anteriormente pressuposta não é definitivo. Da mesma forma que as afirmações feitas “dogmaticamente” na introdução da obra são agora revistas à luz da explicitação alcançada, isto é, da demonstração dessa compreensão como existencial, também “uma elucidação do sentido existencial dessa compreensão-de-ser só poderá ser alcançada sobre o fundamento da interpretação temporal do ser”. Ou seja, permanece seu caráter provisório, que significa: por realizar-se, parcialmente esclarecida. A interpretação realizada não explicitou de modo definitivo os seus pressupostos; ela não resolve a questão, mas antes a acirra:

O ser do *Dasein* não se torna mais enigmático com a explicação da constituição existencial do ser do “aí”, no

⁹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 147.

sentido do projeto lançado? De fato. Primeiramente, devemos pôr em relevo o total caráter enigmático desse ser, mesmo que seja só para poder malograr autenticamente em sua “solução” e então poder restabelecer a pergunta ⁹⁷.

A circularidade, a rigor, consiste em que a compreensão não possui um parâmetro externo e independente, no qual possa fundamentar seu próprio esclarecimento, mas deve fazê-lo por si mesma, a partir de si mesma. Isso significa, por outro lado, que essa investigação também não tem um ponto fixo de chegada. Seu caráter provisório nunca se resolve completamente, razão pela qual o movimento da questão exige sempre uma repetição do caminho já percorrido, que o revê a partir dos resultados através dele conquistados. É por essa razão que Heidegger afirma constantemente, até a última linha escrita de *Ser e Tempo*, a incompletude – ou melhor, a finitude – de cada avanço alcançado, remetendo-o para o conceito de ser em geral, que ainda está por ser obtido. Essa circularidade, recorrente em toda a obra, deve-se primeiramente ao caráter circular, aqui exposto, do acontecimento da relação entre homem e ser, na qual nem o homem, nem o ser, nem mesmo a relação, podem ser entendidos isoladamente.

A partir dessa estrutura circular da compreensão de ser, que constitui o modo de ser do *Dasein* (portanto, um círculo hermenêutico ontológico), podemos, portanto, desdobrar a circularidade em *Ser e Tempo* sob mais dois aspectos: a estrutura do tratado e o método da investigação. Da mesma forma que no “fato” *Dasein* já se antecipou uma compreensão de ser em geral, o método para a análise da compreensão se desenvolve através da explicitação desta compreensão antecipada, explicitação que em *Ser e Tempo* se denomina *interpretação (Auslegung)*. Desta perspectiva, se esclarece a apresentação provisória do método, feita por Heidegger no §7:

Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *lógos* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do *hermeneuein*, pelo qual se *anunciam* à compreensão-de-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser

⁹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 148.

próprio e as estruturas fundamentais do seu próprio ser.⁹⁸

O método da investigação, assim, resulta da própria investigação já em curso, ou seja, do emprego do método. Isso porque o método para a análise da compreensão de ser é a própria compreensão de ser, repetida de modo explícito. E a explicitação do compreender, em *Ser e Tempo*, é denominada *interpretação*, existencial no qual reside, portanto, a possibilidade de que a pré-compreensão de ser alcance esclarecimento. Seguindo concretamente esse movimento, ou seja, de acordo com a coisa mesma, o existencial *interpretação* emerge no §32 justamente em seguimento à análise do compreender, feita no §31. “O projetar do compreender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação (Auslegung)* o desenvolvimento do compreender. Na interpretação, o compreender, compreendendo, apropria-se do seu compreendido.”⁹⁹

Que a interpretação seja a explicitação do compreender não significa que ela seja uma atividade teórica, e também não significa, a princípio, que ela já seja a interpretação filosófica, a qual Heidegger designará com o termo *Interpretation*. Antes, porém, da elucidação do seu papel metódico, a análise da interpretação procura evidenciá-la como um existencial, ou seja, intrínseca ao ser no mundo. Aborda-a, assim, no modo de ser cotidiano, no interior da ocupação, enfatizando primeiramente que interpretar não consiste em uma segunda atividade, à qual o compreendido é submetido após o ato de compreensão, mas sim no próprio modo como a compreensão se desenvolve e elabora. “Na interpretação, o compreender não se torna algo diverso, mas sim ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no compreender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do compreendido, mas sim em elaborar as possibilidades projetadas no compreender”.¹⁰⁰

⁹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 37.

⁹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 148.

¹⁰⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 148.

Conforme acrescenta John Caputo, compreender e interpretar “diferem não em gênero, mas em grau de completude”¹⁰¹; a diferença é a “do menos para o mais específico e determinado, do preliminar ao mais completamente desenvolvido”¹⁰². Conforme foi dito anteriormente, o *Dasein* sempre sabe se comportar no mundo. Na ocupação, o *Dasein* sempre já sabe que conjuntura o ente intramundano que vem ao encontro pode ter. “À pergunta do ver-ao-redor sobre o que é este utilizável determinado, o ver-ao-redor interpretativamente responde: isto é para...”.¹⁰³ Esta compreensão, entretanto, pode ser mais ou menos aprimorada; alguém não familiarizado com um determinado contexto pode não saber “para quê” serve especificamente um determinado instrumento, não saber “como” empregá-lo, mesmo que o compreenda, de modo mais *vago, como* instrumento. Podemos dizer que, neste caso, portanto, a própria coisa requer um desenvolvimento dessa compreensão, o qual se dá pela interpretação. A compreensão libera o ente para possibilidades, as quais são apropriadas ou recusadas na interpretação.

Este ponto pode ser esclarecido recorrendo ao significado de compreender como poder-ser, habilidade, capacidade. Ou seja, a interpretação é feita de acordo com a capacidade do intérprete, a qual consiste na sua habilidade de se comportar no mundo. Esta habilidade é, em certo sentido, o conjunto dos pressupostos que o intérprete traz consigo, a partir dos quais ele pode se comportar de modo mais ou menos adequado, ou seja, lidar de modo apropriado ou não com o ente que encontra no mundo, realizando melhores ou piores interpretações. Esse conjunto de pressupostos, que o intérprete traz implicitamente consigo e que é, segundo Heidegger, constitutivo da compreensão, é denominado *ter-prévio*.

Além deste conjunto de pressupostos, cada interpretação é sempre feita a partir de uma perspectiva, que, segundo Heidegger, “recorta” no *ter-prévio* aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação.”¹⁰⁴ Assim, a interpretação se funda no já contido no *ter-prévio*, que é visado de certo modo

¹⁰¹ Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

¹⁰² Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

¹⁰³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149.

¹⁰⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

no ver-prévio, e, em terceiro e último lugar, que é pré-concebido em um conceito-prévio.

A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser. Como sempre, a interpretação sempre já se decidiu definitiva ou provisoriamente por uma determinada conceituação.¹⁰⁵

Ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio constituem a estrutura do compreender, e a interpretação de *algo como algo* está essencialmente fundada nesta estrutura. “Como apropriação-de-compreensão, a interpretação se move em um ser que compreende relativamente a uma já compreendida totalidade conjuntural”.¹⁰⁶ O compreender é determinado por esse *sempre já*, por este estar previamente aberto, e a interpretação é a articulação que expõe *algo como algo* no interior deste aberto e a partir dele. Trata-se da estrutura “pré” do compreender e da estrutura “como” da interpretação: “O “como” constitui a estrutura do ser-expresso de um compreendido, ele constitui a interpretação”¹⁰⁷.

Toda interpretação, portanto, opera numa estrutura circular, na medida em que “toda interpretação que deva contribuir para a compreensão já deve ter compreendido aquilo por interpretar”,¹⁰⁸ de modo que “a interpretação nunca é uma apreensão sem-supostos”.¹⁰⁹ Heidegger observa que esta circularidade, como método de investigação, sempre foi reconhecida na filologia e na historiografia, “setores derivados da hermenêutica” cujo objeto de estudo consistia principalmente em textos. Gadamer retoma essa descrição no comentário abaixo:

Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o

¹⁰⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

¹⁰⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

¹⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149.

¹⁰⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 152.

¹⁰⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto.¹¹⁰

Vemos que Gadamer, na descrição acima, já utiliza a terminologia desenvolvida por Heidegger na analítica existencial. O ponto decisivo desenvolvido na analítica consistiu em mostrar que essa estrutura, presente na leitura de textos, é o próprio modo de ser do *Dasein*, ou seja, mais do que metodológica, esta circularidade é ontológica e existencial, e é a partir dela que Heidegger compreende “sentido”, em *Ser e Tempo*:

Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se sustenta. Chamamos de sentido o que é articulável no abrir compreensivo. [...] *Sentido é aquilo-em-vista-de-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio, a partir de que algo pode ser compreendido como algo*¹¹¹.

Sentido, portanto, pertence à estrutura do *Dasein*. Como é a partir de uma perspectiva estruturada no compreender interpretativo, constitutivo do ser do *Dasein*, que algo pode ser compreendido expressamente como algo, esse círculo é o que possibilita a descoberta de qualquer ente. E, se *sentido* é aquilo a partir de que algo pode ser compreendido como algo, entendemos porque a questão do ser do ente em geral pergunta por “aquilo que determina o ente como ente, o *em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido* [grifo nosso]”¹¹². Portanto, “o círculo do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial do *Dasein*, enquanto um compreender que interpreta”¹¹³. A exposição deste círculo, assim, esclarece o privilégio do *Dasein*, de ter a propriedade (*Eignung*) de “convir” a todo e qualquer ente, bem como a necessidade, antes afirmada, de se buscar a possibilidade de qualquer ontologia, inclusive a ontologia

¹¹⁰ Gadamer, H-G. *Verdade e Método II*, p. 75.

¹¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 151.

¹¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 06.

¹¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

fundamental, numa analítica do *Dasein*. Neste ponto, portanto, podemos identificar a tese, “instituidora do caráter hermenêutico da ontologia de *Ser e Tempo*”, segundo a qual “o pressuposto para toda e qualquer relação para com os entes é a ocorrência da compreensão de ser”.¹¹⁴

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra em que designa o ofício de interpretar. Desvendando-se o sentido de ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter de *Dasein*. A hermenêutica do *Dasein* torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.¹¹⁵

Essa concepção ontológica do sentido, portanto, coloca na hermenêutica a possibilidade da ontologia fundamental, marcando a chamada “Virada Hermenêutica”, ocorrida no século XX. No século XIX, observa Grondin, a “hermenêutica se restringia à tarefa de fornecer às ciências declaradamente interpretativas algumas indicações metodológicas, a fim de prevenir, do melhor modo possível, a arbitrariedade no campo da interpretação.”¹¹⁶ Para Heidegger, essas ciências não teriam visto o fenômeno hermenêutico em sua toda a sua profundidade; por isso, o reconhecimento da sua circularidade metodológica lhes conferia automaticamente condição de ciências inferiores ou menos rigorosas que as ciências da natureza, justamente por operarem nesse círculo e serem, assim, desprovidas da suposta neutralidade apresentada por esta.

Contrariando essa idéia, Heidegger afirma em *Ser e Tempo*: “*mas ver nesse círculo um vitiosum, ficar em busca de como evitá-lo ou “senti-lo” como imperfeição inevitável, significa um mal entendido de princípio acerca do que é compreender [grifo do autor]*”¹¹⁷. Numa referência crítica a Dilthey, Heidegger afirma que não se trata de buscar, nos demais âmbitos de investigação, um acesso tão neutro e objetivo quanto se supõe ser o conhecimento das ciências

¹¹⁴ Reis, R. *A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger*, p. 138.

¹¹⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 37.

¹¹⁶ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 23.

¹¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

naturais. Primeiramente, porque, sendo este círculo o modo de ser do *Dasein*, qualquer comportamento deste ente tem esta estrutura, e mesmo “a natureza só pode ser descoberta sobre o fundamento da abertura de uma sua *possibilidade*.¹¹⁸ Abertura da possibilidade, podemos agora afirmar, é justamente a abertura dos pressupostos que permitem um determinado acesso ao ente. Por isso, prossegue Heidegger, “O preenchimento das condições fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconhecem as suas essenciais condições-de-execução. O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo do modo correto.”¹¹⁹

Nele se abriga uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas elas mesmas.¹²⁰

Portanto, o decisivo não é desfazer-se dos pressupostos, o que é impossível, mas assumi-los e elaborá-los corretamente, o que significa, “a partir das coisas elas mesmas”. Eles trazem “uma possibilidade positiva de conhecimento”, na medida em que somente a partir deles é possível qualquer descoberta e qualquer relação com o ente. Gadamer ressalta que “o ponto culminante da reflexão hermenêutica de Heidegger não se encontra na demonstração de que há um círculo, mas antes no fato de esse círculo possuir um sentido ontológico positivo.”¹²¹ Portanto, o círculo não é simplesmente inevitável, “um defeito a ser tolerado”, mas a assunção e explicitação dos pressupostos é um momento fundamental da busca, pois eles são constitutivos do ser do ente que vem ao encontro.

Esse aspecto positivo reside ainda no fato de que ele exige do intérprete uma atitude de apropriação. A circularidade não significa que estejamos

¹¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 145.

¹¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

¹²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

¹²¹ Gadamer, H-G. *Verdade e Método II*, p. 74.

condenados a confirmar nas coisas o que já pensávamos; a atividade interpretativa não consiste em submetê-las arbitrariamente às pré-concepções do intérprete, mas, ao contrário, o reconhecimento do círculo impõe, como “primeira, única e última tarefa”, não se deixar guiar pelo domínio de preconceitos despercebidos, mas se assegurar dos próprios pressupostos em face “das coisas elas mesmas”. A clareza quanto à própria situação é, aliás, como ressalta Jean Grondin¹²², a condição para que o interpretado se mostre em sua possível diferença, alteridade e singularidade, e não – como pretendem algumas críticas do círculo hermenêutico, segundo este autor – a sua mera redução à perspectiva prévia do intérprete.

Por isso, dirá Heidegger já no início dos anos 20 e também em *Ser e Tempo*, a tarefa preparatória de qualquer investigação consiste em uma “hermenêutica da situação”, que “deve fazer transparente a própria situação e tê-la presente, a título de situação hermenêutica, desde o princípio da interpretação.”¹²³

Todas as interpretações [...] que sustentam que não introduzem nada nos textos se vêm obrigadas a admitir que elas também projetam um sentido, ainda que com a diferença de que carecem de orientação e de que operam com meios conceituais cuja procedência é dúbia e incontrolável.¹²⁴

Aliás, tomar consciência desta estrutura interpretativa é primeiramente reconhecer que a relação com as coisas nunca é uma assimilação absoluta, plena, mas, como vimos dizendo, uma articulação. Conforme observa Ernildo Stein, “não termos o acesso pleno ao objeto a não ser via significado, quer dizer que conhecemos *algo como algo*. Não conhecemos uma cadeira em sua plenitude como objeto na nossa frente, enquanto ela está aí, mas enquanto um objeto no qual podemos sentar, a cadeira enquanto cadeira.”¹²⁵ O mesmo é

¹²² Cf. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 165.

¹²³ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 31.

¹²⁴ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 31.

¹²⁵ Stein, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*, p. 21.

dito por Heidegger, no §33, sobre a estrutura “como”: “Conforme essa estrutura, algo somente é compreendido em relação a algo, em conjunção com ele, e de tal maneira que esse confrontar *compreensivo*, que articula interpretando, ao mesmo tempo em que reúne, separa o reunido.”¹²⁶ Ou seja, a interpretação articula, significa: reúne ou aproxima mantendo, ao mesmo tempo, uma diferença. Isso está implícito em um dos termos utilizados por Heidegger para a interpretação, *Auseinanderlegen*, que literalmente significa pôr-separado.

Assim, ter em mente a própria situação hermenêutica significa também saber que as interpretações são expressões de possibilidades fáticas, o que inclui a possibilidade de não ser, ou de ser de outro modo. Nisto se baseia também o caráter provisório da investigação, para a qual, como mencionávamos acima, a revisão constante do caminho é parte essencial do método. A situação do *Dasein* é sempre uma possibilidade, um modo de ser possível (um modo de ser-possível, um modo-de-ser possível).

Por isso, ao determinar a compreensão de ser, constitutiva do *Dasein*, como possibilidade, e anterior a todo “ver”, Heidegger afirmava estar justamente retirando do puro intuir (*Anschauung*) o seu primado na história da ontologia, que corresponde, segundo o filósofo, ao primado do simplesmente dado (*Vorhandenen*), que determina até mesmo a “visão da essência” (*Wesensschau*) da fenomenologia husserliana. Conforme comenta Otto Pöggeler,

Husserl sujeitou com todo o rigor o filosofar fenomenológico ao uso do olhar – para, por conseqüência, não ter de reconhecer quaisquer princípios tradicionais, quaisquer pressupostos; pelo contrário, somente para afirmar aquilo que se pode demonstrar à visão. Mas saber se a equiparação de pensar e uso do olhar, de pensamento e ver conceitual, e com isso de essência e *eidōs* (*aspecto*), não é somente um pressuposto que se formou na história do pensamento, se o “fenomenólogo” não se tornou possível somente com fundamento nessa história, é uma questão

¹²⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 159.

que foi primeiramente colocada à resolução por Heidegger e sua fenomenologia “hermenêutica”.¹²⁷

Uma indicação desta mudança se encontra quando Heidegger anuncia, no §7, a pretensão de demonstrar que o “sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*”.¹²⁸ No centro da qualificação, feita por Heidegger, da fenomenologia como hermenêutica, está a mudança de um método fundado na descrição, relacionado à contemplação, para um método fundado na interpretação, para a qual o seu “objeto” nunca está puramente presente.

A fenomenologia não deverá partir da “contemplação”, se essa contemplação for pensada como contemplação de “objetos”, mas da “compreensão”. A descrição não deverá ser entendida como descrição do gênero objetivo, de um ente com caráter de coisa, mas deverá ser conduzida pelo compreender.¹²⁹

A mesma mudança se encontra implícita quando Heidegger, logo em seguida, define o tema da fenomenologia como aquilo que “permanece *oculto* no que se mostra de início e na maioria das vezes”, mas que lhe pertence essencialmente, “ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento”.¹³⁰ Ao invés daquilo que imediatamente aparece, o ente, a fenomenologia hermenêutica toma como questão aquilo que nele se oculta, o ser. É precisamente através deste caminho que, no início dos anos 20, a fenomenologia de Heidegger desembocava na hermenêutica, para a qual já não se tratava mais de descrever “um aspecto”, mas de buscar o que “reside em seu fundo”.

Se agora destacarmos que ao caráter do ser, que é objeto da filosofia, pertence *ser ao modo de encobrir-se* e o ocultar-se – e isso não acidentalmente, mas segundo seu caráter de ser, teremos então uma noção propriamente rigorosa da categoria de fenômeno. A

¹²⁷ Pöggeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 76.

¹²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 37.

¹²⁹ Pöggeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 71.

¹³⁰ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.35.

tarefa de levá-lo ao fenômeno se faz aqui radicalmente fenomenológica.

É este o caminho que a *hermenêutica da facticidade* pretende seguir. Ela denomina-se a si mesma interpretação; ou seja, não é pura cópia no primeiro aspecto. Todo interpretar é interpretar em vista de algo. O ter-prévio, a ser interpretado, deve ser buscado no contexto do objeto. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo. O progresso da hermenêutica deve ser visualizado somente a partir de seu objeto.¹³¹

E o que reside no fundo, como vimos, é a compreensão do ser, a possibilidade, anterior a toda realidade presente. A fenomenologia hermenêutica começa pela hermenêutica da fenomenologia, e inicia esclarecendo “que o que ela tem de essencial não consiste em ser uma “corrente” filosófica *real*. Acima da realidade está a *possibilidade*. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade.”¹³²

Repetir o “real” em sua possibilidade é, como vimos no início deste capítulo, a própria definição do fazer fenomenológico para Heidegger. Apreender a fenomenologia em sua possibilidade é, portanto, algo que a investigação deve fazer constantemente. E isso porque os seus enunciados e conceitos, “pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõem-se à possibilidade de degeneração. São difundidos em uma compreensão vazia, perdem sua estabilidade sobre o solo e se transformam em teses flutuando no ar.”¹³³ Por isso, ela deve ser tornar constantemente “crítica em relação a si mesma, em um sentido positivo”.¹³⁴

Tal crítica é feita no §33 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger mostra que o enunciado é um modo derivado da interpretação. Segundo Heidegger, a enunciação é uma “*mostração determinante que comunica*”¹³⁵. O enunciado não pode abrir o ente primariamente, mas, para realizar sua função apofântica,

¹³¹ Heidegger. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*, p. 84.

¹³² Heidegger. *Sein und Zeit*, p.35.

¹³³ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.36.

¹³⁴ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.36.

¹³⁵ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.156.

isto é, mostrar o ente, ele se comporta sempre já a partir do ente previamente descoberto. O ente se torna disponível para o mero olhar contemplativo e enunciativo através de uma modificação na estrutura “como” da interpretação, modificação que consiste primeiramente em destacar, das suas referências à vida mundana, o ente previamente descoberto como instrumento. Somente assim ele pode ser determinado e visado como um objeto subsistente portador de propriedades subsistentes (massa, extensão, etc.). Em um caso mais extremo, a própria linguagem pode ser tomada como um objeto subsistente.

Assim, afirma Heidegger, mais originariamente do que o “como apofântico do enunciado, atua o “como hermenêutico”, esta estrutura pré-predicativa, intrínseca à própria conduta, que realiza uma pré-compreensão interpretante e descobre previamente o ente, o qual poderá então se tornar disponível para a enunciação predicativa. O sentido positivo desta crítica consiste em mostrar que o enunciado por si só não realiza a abertura, mas indica uma direção para a sua apropriação, que requer uma repetição da possibilidade a partir da qual ele pode ser originário, e não apenas a reprodução de uma compreensão abstrata.

É nesse sentido que dizíamos, no início deste capítulo, juntamente com Figal, que o trabalho fenomenológico consiste em destruir as perspectivas e atrelamentos lingüísticos que são reais em sua obviedade. Por isso Heidegger afirma que “o *lógos* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do *hermeneuein*”. Ou seja, não está relacionado à lógica tradicional, mas remete para a estrutura pré-predicativa da interpretação. Como observa Jean Grondin, é elucidativo que Heidegger empregue o conceito de “como hermenêutico” para esta interpretação pré-predicativa. “Isto está em consonância com o esforço fundamental da hermenêutica pela obtenção daquilo que se encontra antes, ou melhor: na locução, ou por detrás da locução, em suma, pela alma que se exprime na palavra.”¹³⁶

A metáfora aqui utilizada não é casual, mas faz referência a um conceito central da hermenêutica, desenvolvido por Agostinho. No prefácio ao seu livro

¹³⁶ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 162.

Introdução à Hermenêutica Filosófica, Grondin relata que, durante as pesquisas que realizava para a composição da obra, perguntou a Gadamer em que consistia o aspecto universal da hermenêutica, e obteve do filósofo a seguinte resposta:

No *verbum interius* [...]. A universalidade está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo o que está na alma [...]. Isso provém de Agostinho [...]. Esta experiência é universal: o 'actus signatus' nunca coincide com o 'actus exercitus'.¹³⁷

Actus signatus é elocução predicativa, o discurso realmente externado, e o *actus exercitus*, a palavra interior, na qual o sentido do que se pretende expressar é executado até o fim, mas cuja expressão na linguagem predicativa é sempre frustrada. Segundo Grondin, a leitura do *actus exercitus* está na origem do *Vollzugsinn* (*sentido de execução*), presente, como vimos, na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião*, de Heidegger. Não por acaso, Sheehan afirmava que este é o “coração” do fenômeno: segundo Grondin, ela é oriunda dessa doutrina de Agostinho, também denominada de *verbum cordis*, que “alerta-nos a não tomar este sinal linguístico como algo definitivo”¹³⁸, teoria com base na qual também Heidegger afirmava que a fenomenologia “fornece o logos do fenômeno, logos no sentido de *verbum internum* (não no sentido de logicização)”¹³⁹.

Segundo Grondin, a pretensão de universalidade da hermenêutica só pode ser concebida a partir desta doutrina “oriunda de um Agostinho lido por Heidegger, de que a fala pronunciada sempre fica aquém da palavra interior a ser expressa e de que só se pode entender o que foi falado, quando se recupera a linguagem anterior, a espreitar atrás dela”¹⁴⁰. O autor observa que, à primeira vista, essa concepção parece paradoxalmente remontar a um dualismo metafísico, mas, na verdade, essa é a única concepção que está em condições de abalar a metafísica, pois esta se nutre da lógica clássica, “para a

¹³⁷ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 20.

¹³⁸ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 78.

¹³⁹ Heidegger, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 58.

¹⁴⁰ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p.21.

qual tudo está na expressão proposicional. O que é expresso é autossuficiente e deve ser avaliado em sua logicidade interna.”¹⁴¹ A hermenêutica, diferentemente, não faz referência a uma realidade extra-mundana, mas sim ao ser-no-mundo, que, como tal, é em vista de suas possibilidades e assim se interpreta e expressa. Entretanto, ela também não é auto-referente nem autossuficiente, mas provisória, justamente porque o ser-no-mundo não vem a si como uma presença plena, mas referido ao seu ser possível, o que também significa, ao seu poder não ser e poder ser outro.

Isso, por sua vez, marca uma diferença radical, tanto em relação à tradição metafísica quanto à tradição teológica, e pelo mesmo motivo: o questionamento filosófico parte da faticidade da existência e nela se mantém. Isso, em certo sentido, torna a filosofia “fundamentalmente atéia”¹⁴², dirá Heidegger, pois a finitude do homem, nesse caso, não remete para um fora - seja ele pensado como Deus ou outro ente supremo, fundamento dos demais-, mas para suas próprias possibilidades. A finitude é constitutiva do existir, o que significa que ela possui um sentido positivo. Como já vimos, ela fundamenta o caráter provisório do *Dasein*, lançado na tarefa de continuamente se interpretar. Mas, mais que isso, ela lança o *Dasein* na tarefa de interpretar o seu ser possível enquanto tal, modo de ser que, enquanto provisório, implica sempre a transcendência e a finitude de si mesmo. “A possibilidade como existencial é a mais originária e última determinação ontológica positiva do *Dasein*”.¹⁴³ Nessa afirmação, Otto Pöggeler aponta justamente a pretensão de Heidegger de dar um sentido positivo ao caráter transcendental do *Dasein*. E é justamente essa transcendência que transforma também o sentido de ser, para esse ente, em questão. Segundo Pöggeler, “dado que Husserl não torna de novo em questão o sentido de ser, mas o aceita tradicionalmente como subsistente (*Vorhanden*), ele só poderá caracterizar negativamente o modo de ser do eu transcendental”.¹⁴⁴ Somente ao compreender esta transcendência como um modo de ser é que o sentido de ser se recoloca como problema,

¹⁴¹ Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p.21.

¹⁴² Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenêutica*, p. 45.

¹⁴³ Heidegger. *Sein und Zeit*, p.144.

¹⁴⁴ Pöggeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 78.

razão pela qual Husserl, por sua vez, recebeu essa tentativa de Heidegger como “existencialismo” ou “antropologismo”¹⁴⁵.

Essa acusação nos lembra o relato de Vattimo, que remetia à “incapacidade da filosofia europeia da época (ainda dominada pela concepção clássica do ser entendido como simples-presença) de pensar a historicidade e a vida na sua efetividade”, razão pela qual “a reposição do problema do ser se pode efetuar apenas partindo de uma análise renovada desse fenômeno que, precisamente por não poder pensar-se dentro das categorias metafísicas tradicionais, nos obriga a pô-las em causa: o fenômeno da existência na sua facticidade”.¹⁴⁶ Ao reduzir ser à simples-presença, o pensamento tradicional não consegue pensar esse modo de ser que não coincide plenamente consigo mesmo, mas que é no modo de uma tensão, uma diferença. Trata-se daquele modo de ser que não é puramente presente, mas que, em seu próprio aparecer, se oculta, razão pela qual Heidegger afirmava, no §2, que ele constitui para si mesmo “a priori um enigma”.

Para pensar esse modo de ser que nunca coincide plenamente consigo mesmo, Heidegger, a partir da apropriação do método da teologia cristã¹⁴⁷, desenvolve a concepção – sempre retomada, até 1930 - segundo a qual os conceitos e enunciados filosóficos devem ser entendidos como *indícios* ou *indicações formais* (*Formale Anzeige*), o que significa que eles não devem ser tomados em seu conteúdo, mas que sempre remetem para uma diferença, uma transformação (*Umwandlung*) na situação do intérprete, transformação que o conceito por si só não realiza, apenas indica. Na medida em que o *Dasein* possui uma tendência a permanecer nessa compreensão mediana, em que o que é dito dispensa uma apropriação originária, o método dos indícios formais tem também a função de advertir o intérprete para permanecer na direção contrária, isto é, na direção da abertura, que antecede o enunciado e, em certo sentido, a própria interpretação. Trata-se, assim, de repetir

¹⁴⁵ Pöggeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 80.

¹⁴⁶ Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 21.

¹⁴⁷ Cf. Dahlstrom, D. O. *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*, p. 776.

explicitamente o caminho que sempre já foi percorrido implicitamente pela existência: a interpretação da abertura.

O que a interpretação cotidiana normalmente explicita é aquilo em que se ocupa, e não a si mesma *como* compreender que abre e interpreta. Cotidianamente, o *Dasein* se compreende sempre a partir de uma ocupação, e os demais entes na medida em que participam desta ocupação. Neste movimento, o *Dasein* tem a tendência de se interpretar não a partir de si mesmo, mas a partir dos entes com os quais se ocupa no mundo. E na medida em que o *Dasein* sempre já se compreendeu em uma ou outra ocupação, ele sempre já se distanciou de si mesmo, esquecendo que ele é originariamente a possibilidade, o horizonte, a abertura na qual o ente vem ao encontro, e se interpretou como um ente entre outros dentro deste horizonte. Como afirmava Heidegger no §5, no primado do *Dasein* de poder convir a todo e qualquer ente reside também a possibilidade de se interpretar a partir do ente que ele mesmo não é. Trata-se da possibilidade, fundada no círculo hermenêutico, à qual Heidegger se referia no mesmo parágrafo como o “reflexo (*Rückstrahl*) ontológico da compreensão de mundo sobre a interpretação do *Dasein*”¹⁴⁸, também denominada *impropriedade*.

Tanto a impropriedade quanto a propriedade - este é o modo no qual o *Dasein* se compreende a partir de si mesmo -, são possibilidades da estrutura circular do *Dasein*. A impropriedade é uma possibilidade do círculo que predomina na interpretação cotidiana do *Dasein*, e que pode determinar também a interpretação ontológica, isto é, teórica e conceitual, a qual acha-se exposta à possibilidade de entrar no círculo inadequadamente ou impropriamente, ou seja, compreendendo-o a partir do ente que não tem o modo de ser do *Dasein*.

“O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico. Deve-se, no entanto, observar que, se do ponto de vista ontológico, o “círculo” pertence a um modo de ser do

¹⁴⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 16.

que é simplesmente dado, deve-se evitar caracterizar ontologicamente o *Dasein* mediante esse fenômeno.”¹⁴⁹

O círculo ontológico, que determina o ser-no-mundo e que, pode-se dizer, fundamenta a relação circular entre a compreensão e a interpretação, pode ser descrito como projeto lançado. Isso significa que o *Dasein* está constantemente se projetando para as suas possibilidades de ser no mundo, possibilidades nas quais, por sua vez, ele se encontra sempre já lançado. O *Dasein* compreende circularmente porque o poder-ser que constitui o compreender é sempre poder-ser fático; o projeto é sempre para possibilidades nas quais o *Dasein* já está, e, neste sentido, é um processo de recuperação ou repetição¹⁵⁰ destas possibilidades. O método fenomenológico, como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra”, consiste neste mesmo processo circular de recuperação ou repetição, e busca recuperar o *Dasein* da dispersão na qual este ente sempre já está lançado, esquecido de si mesmo e se interpretando a partir do ente junto ao qual imediatamente se encontra. Nisto consiste a tendência de encobrir o próprio ser, a tendência do *Dasein* de se fechar para a sua própria abertura. “O modo de ser do *Dasein* exige, portanto, de uma interpretação ontológica, [...] que essa interpretação conquiste o ser desse ente contra a sua tendência própria de encobrimento”.¹⁵¹

Por isso, afirmava Heidegger no § 4, “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser”.¹⁵² Esta radicalização, como vimos, parte de uma transformação da situação fática. Esclarecer esta questão requer, portanto, um novo passo em nossa análise, que consiste em apontar, na estrutura circular do *Dasein*, o fenômeno a partir do qual se produz essa transformação, ou seja, em virtude do qual essa compreensão torna-se, para si mesma, um problema explícito.

¹⁴⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153.

¹⁵⁰ Cf. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p.60.

¹⁵¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 311.

¹⁵² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15.

Assim, precisamos apontar, na estrutura hermenêutica do *Dasein*, esta tendência essencial, em seguimento à qual a compreensão exige de si mesma a radicalização numa ontologia fundamental. Conforme vimos na introdução de *Ser e Tempo*, a questão do sentido do ser se põe com o problema da transcendência. Portanto, para mostrar como esta compreensão se torna um problema para si mesma, precisamos explicitar concretamente a sua transcendência, da qual encontramos, já no §31, um indício:

“Sobre o fundamento do modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o *Dasein* é sempre mais do que é fatualmente, mesmo que se quisesse e pudesse registrá-lo enquanto subsistente na sua constância de ser”.¹⁵³

O *Dasein* é ‘sempre mais’ do que as características que nele podem ser registradas. Assim como não se pode apreender ontologicamente o horizonte a partir das características dos entes que nele podem ser encontrados, também não se pode apreender o *Dasein* na totalidade do seu ser como possibilidade mediante o registro das propriedades (*Eigenschaften*) apresentadas por ele. Esse “sempre mais” tampouco pode ser apreendido elaborando uma lista das múltiplas possibilidades fáticas nas quais o *Dasein* poderia estar, além da situação fatural (isto é, atual ou meramente presente). Ele se refere à transcendência do *Dasein*: a partir do seu modo de ser como possibilidade, o *Dasein* sempre já ultrapassou, isto é, transcendeu qualquer “qüidade” (§4), e é sempre mais do que a sua mera ocorrência entre outros entes no mundo; ele é o horizonte, sempre já aberto em direção à possibilidade, no qual o ente pode vir ao encontro. Explicitar o *Dasein* como ser possível é, assim, explicitar a transcendência do *Dasein*.

¹⁵³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 145.

CAPÍTULO III - Circularidade e Nulidade - Nulidade e Ser

III. 1 Possibilidade, Circularidade e Nulidade

No §45, retomando os resultados da análise até então realizada, Heidegger questiona se a situação hermenêutica – ter, ver, e conceito-prévios - conquistada é suficiente para a apropriação da indicação formal *existência* – isto é, o ente que tem em jogo o seu próprio ser, e o qual eu mesmo sou. A resposta é negativa, pois, como dizíamos anteriormente, a apropriação requer que o ter-prévio traga o ente em sua totalidade, e que o ver-prévio o vise em sua originariedade. A analítica, entretanto, abordou o *Dasein* somente em sua não totalidade, isto é, disperso na cotidianidade, e não originariedade, isto é, no modo em que o *Dasein* não se compreende a partir de si mesmo, mas a partir do ente com o qual se comporta. Os pressupostos assumidos foram insuficientes para uma interpretação aprofundada, e por isso devem ser renovados em vista do fenômeno interpretado. A investigação exige, portanto, aquela transformação da situação hermenêutica que mostre a abertura do *Dasein* em sua totalidade, isto é, do início ao fim, e originariedade, isto é, radicalmente.

A primeira tarefa, assim, é apreender o ser do *Dasein* como possibilidade, redescobrimo ou recuperando, contra a tendência de dispersão que caracteriza a compreensão cotidiana, o ser deste ente no todo. É com esta questão, a da totalidade do *Dasein*, que se inicia a segunda seção de *Ser e Tempo*. O autor observa que, à primeira vista, a determinação do *Dasein* como possibilidade parece contradizer a apreensão deste ente como um todo:

“Se a existência determina o ser do *Dasein* e o poder-ser também constitui a sua essência, então o *Dasein*, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa. O ente, cuja essência é constituída pela existência, resiste, de modo essencial, à sua possível apreensão como ente total”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 233.

De acordo com essa observação, falar em uma totalidade do *Dasein* seria paradoxal, já que, como afirmava Heidegger já no §9, “a ‘essência’ deste ente reside em seu *a-ser*”¹⁵⁵. Tal determinação - assim como *poder-ser*, *abertura* -, parece implicar essencialmente a não totalidade, isto é, o caráter de inconcluso. Enquanto existe, o *Dasein* está sempre por ser, e quando chega ao seu fim, ao invés de se completar, o *Dasein* já não existe mais. A investigação sobre a possível totalidade do *Dasein*, assim, se fará conjuntamente com a do fim que lhe corresponde, a morte, buscando caracterizar esta última como uma possibilidade existencial.

A morte é a “possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir”.¹⁵⁶ A peculiaridade desta possibilidade consiste em que, diferentemente de qualquer outra, ela “não propicia ao *Dasein* nada para ser realizado e nada que, em si mesmo, possa *ser real*”.¹⁵⁷ Sendo ela a possibilidade pura e simples da impossibilidade da existência, realizá-la seria dar fim à existência, e então nada mais seria possível ao *Dasein*. Ela é, assim, a única possibilidade que pertence ao *Dasein* sempre, pois ele não pode realizá-la, e também não pode, enquanto *Dasein*, não estar nesta possibilidade. Assumir este fato significa reconhecer que todas as demais possibilidades, nas quais o *Dasein* possa vir a se projetar, são já sempre precedidas pela possibilidade de não ser. Mais ainda, reconhecer que é isto que faz delas possibilidades, pois antecipar a própria morte “abre à existência, como sua possibilidade mais extrema, a renúncia de si mesma, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançado.”¹⁵⁸

Como afirma Vattimo, “a morte possibilita as possibilidades, fá-las aparecer verdadeiramente como tais, [na medida em que] as insere no contexto sempre aberto do próprio projeto da existência”¹⁵⁹. Portanto, todas as demais possibilidades do *Dasein* são determinadas pela sua possibilidade mais extrema. É porque esta possibilidade está sempre aberta, isto é, se mantém como possibilidade, que qualquer outra possibilidade na qual o *Dasein* venha a

¹⁵⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42.

¹⁵⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 262.

¹⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 262.

¹⁵⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 264.

¹⁵⁹ Vattimo. *Introdução a Heidegger*, p. 52 e ss.

se encontrar estará sempre aberta. Se considerarmos que, de acordo com a afirmação de Heidegger em *Os conceitos Fundamentais da Metafísica*¹⁶⁰, a origem de algo, no sentido essencial - e não fatural-, é “o fundamento de sua possibilidade”, então podemos afirmar que a possibilidade da morte é, neste sentido específico, a origem de toda possibilidade.

O *Dasein* como poder-ser, como abertura, se funda no ser-para-a-morte, que é, portanto, a possibilidade originária, a origem da possibilidade: a última possibilidade do *Dasein* é a sua primeira possibilidade. Tão logo o homem tenha nascido, já é velho o suficiente para morrer, diz o provérbio alemão citado por Heidegger. Neste sentido, a possibilidade da morte é constitutiva do ser do *Dasein*. Poder-ser, isto é, ser a sua própria possibilidade, é ser-para-a-morte. E é por isso que, ao antecipar a possibilidade da própria morte, o *Dasein* se reconhece, na totalidade de seu ser, como poder-ser, como possibilidade.

Porque o antecipar da possibilidade insuperável abre ao mesmo tempo todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial *todo o Dasein*, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*.¹⁶¹

Mostrando a morte como essencialmente constitutiva do ser do *Dasein*, Heidegger responde a objeção, antes formulada, sobre a impossibilidade de o *Dasein*, enquanto poder-ser, ser todo. A objeção assume o “fim” e a “origem” como fatos que estariam um em cada ponto da linha da existência, contrapostos, e a totalidade da existência, isto é, o *Dasein* como um todo, seria a totalidade deste “entre”. Trata-se de uma objeção formulada a partir de um modo de ser que não é o do *Dasein*, pois, se “a origem de algo é a proveniência de sua essência”, como afirma Heidegger em *A Origem da Obra*

¹⁶⁰Cf. Heidegger, *Os conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 383: “A consideração da origem não é nenhuma fundamentação no sentido de uma demonstração fática, mas uma pergunta sobre a origem da essência, um deixar emergir a partir do fundamento, um aprofundamento no sentido da mostraçao do fundamento de possibilidade da estrutura na totalidade. [...] Com isto, lançamos a pergunta para o interior da dimensão de sua possibilitaçao interna, de sua origem essencial”.

¹⁶¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 264.

de Arte¹⁶², e se, como vimos acima, a possibilidade da morte é a origem do *Dasein* como *ser-possível*, então, para este ente, seu fim é a sua origem. Entendidos existencialmente, fim e origem coincidem. É assim que a análise da morte marca a passagem, na analítica existencial, para a compreensão própria da existência: ao assumir o seu fim como a sua possibilidade mais própria, o *Dasein* compreende a si mesmo como um todo. E, cabe observar, o ser em círculo do *Dasein* alcança sua explicitação mais radical nesta possibilidade, na qual o *Dasein* é todo porque seu fim e seu princípio coincidem.

A negatividade no ser-para-a-morte deve ser ressaltada sob dois aspectos: a possibilidade da impossibilidade da existência, e a impossibilidade do *Dasein* de se retirar desta relação com tal possibilidade: ela é insuperável. O *Dasein* é possível porque é determinado pela possibilidade da morte. Isso significa que, como ser possível, isto é, como ser sempre aberto, o *Dasein* também tem, de antemão, a limitação de sua possibilidade, pela possibilidade insuperável. De maneira menos explícita, isto já está dito quando se afirma que o *Dasein* é a sua possibilidade. Esta não é algo de que ele possa dispor, mas é o seu próprio modo de ser, o que significa também uma impossibilidade, o limite da sua possibilidade, já que não está ao arbítrio *Dasein* poder-ser, mas ele é, conforme o §31, o que é podido (*Gekonnte*)¹⁶³ nesta possibilidade.

Isso mostra, em primeiro lugar, que o si-mesmo do *Dasein*, o seu acontecimento, “se dá” num elemento de certa forma alheio, do qual é impossível apropriar-se totalmente: ser não está ao arbítrio do *Dasein*, mas do próprio Ser, que se dá a compreender. O ser-possível do *Dasein*, confrontado pela possibilidade do próprio Ser, é também um não-poder. O *Dasein* não pode se livrar da relação com o Ser. Por ser essa compreensão, o *Dasein* é ao mesmo tempo a abertura e o fechamento ao ser. O ser pode o *Dasein* (que pode ser). Tal possibilidade delimitadora recolhe em si todas as possibilidades – por ela possibilitadas – na qual o ser do *Dasein* constantemente se dispersa. Diante da sua singularidade, toda e qualquer outra se anula, impossibilitando

¹⁶²Cf. Heidegger, A Origem da Obra de Arte, p. 7: “Origem significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência. A origem de algo é a proveniência de sua essência”.

¹⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143.

uma compreensão homogênea e mediana das possibilidades do *Dasein*. Esta possibilidade abre o *aí* do *Dasein* como a primeira possibilidade, a partir da qual qualquer outra se coloca. Ela é o puro ter lugar das possibilidades; o *aí* é o encontro entre ser e homem. É a primeira relação: *Dasein*, *Da-sein*, o ser se dá lugar, o lugar se verbaliza ou essencializa. A verdadeira relação circular do homem e do ser é essa pressuposição necessária da relação, relação do ser, que é testemunhada pelo homem no *aí*: a individualização mais radical (§7).

III. 2 Facticidade, Circularidade e Nulidade - Nulidade e questão do ser

Além da coincidência entre fim e princípio do ser-possível do *Dasein*, há outro movimento circular a ser aqui observado. Pois o *Dasein* se compreende como um todo quando compreende adequadamente seu fim. Entretanto, somente a partir de uma compreensão de si mesmo como um todo, é possível ao *Dasein* compreender o seu fim propriamente. Do mesmo modo que afirmávamos sobre a questão do ser, no início deste trabalho, o *Dasein* só pode buscar a totalidade de seu ser numa questão, se, de alguma forma, já a tiver compreendido. Assim, é preciso demonstrar que o *Dasein*, na sua compreensão cotidiana, testemunha a sua possível totalidade, pois esta *totalidade* do *Dasein*, que veio sendo pressuposta e exigida no decorrer da analítica, ainda não foi demonstrada em sua necessidade e origem existencial. A questão que Heidegger se coloca é: o ser para a morte é, de fato, uma possibilidade do *Dasein*, ou uma invenção arbitrária, a partir da qual este foi interpretado, visando solucionar, de modo abstrato, uma aporia metódica?

Essa questão nos recorda o risco de um possível círculo vicioso na investigação, e a resposta a ela requer, segundo Heidegger, que seja apontado o fenômeno concreto da existência, em resposta ao qual o *Dasein* ultrapassa a sua dispersão cotidiana e se projeta em sua totalidade e propriedade. Apresentar esse fenômeno significa responder à questão que colocamos inicialmente, a saber, sobre a possibilidade de a compreensão cotidiana ultrapassar a si mesma e se compreender explicitamente, cumprindo a exigência fenomenológica de fazer com que este ente se mostre em si mesmo

a partir de si mesmo, liberando-se de encobrimentos, como, por exemplo, a imposição de uma idéia abstrata.

O fenômeno apresentado por Heidegger é a consciência, cuja análise evidencia o estar em dívida originário do *Dasein*, como ente que existe situado faticamente. Enquanto tal, este ente se compreende a partir do mundo no qual sempre já está situado, assumindo, assim, a possibilidade na qual está lançado como o fundamento de seus projetos. Como Heidegger afirmava já no §29 de *Ser e Tempo*:

Esse “que é” constitui um caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de *estar-lançado* em seu *aí* (*Da*), no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre o seu aí.¹⁶⁴

A facticidade ou a condição de lançado, portanto, implica essencialmente a negatividade do “de onde” e do “para onde” do *Dasein*. Deste modo, o *Dasein* é sempre determinado pelo *não*, implicado no fato de *não* ter escolhido ser o ente que é, e este ‘nã’ permanece, desde sempre, determinante de sua existência. A dívida originária consiste em que a existência do *Dasein* não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assumir ser-fundamento, diz Heidegger, é assumir não ter fundamento.

Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançado, o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca pode existir *antes e diante* de seu fundamento mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*. Ser-fundamento diz, portanto, *nunca* poder apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio *Dasein* é um nada (*Nichtigkeit*) de si mesmo.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 135.

¹⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 285.

O movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento -, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (*Nichtigkeit*), o qual é, por sua vez, uma resposta ao apelo da consciência, que tem no ser-para-a-morte, que é ser para o nada da existência, o seu ponto culminante.

Como devemos, então, determinar o *que se fala* nessa fala? *Que* apelo a consciência faz para o interpelado? Em sentido rigoroso, nada. O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar.¹⁶⁶

O que o apelo da consciência exprime é o nada, e assumir ser para a morte é reconhecer esse nada, que é, portanto, o *de onde* e o *para onde* do *Dasein*. Se seguirmos a interpretação de Zeljko Loparic – que, como veremos, é autorizada por textos posteriores de Heidegger -, podemos dizer que este apelo da consciência é o apelo do próprio ser:

É extremamente importante notar que, em Heidegger, a possibilidade da morte, a possibilidade da impossibilidade, não deve ser interpretada no sentido antropológico, como uma característica a mais do ser humano, mas como a *negativação* do ser pelo nada, como a intimidade entre o ser e o nada. O conceito de ser-para-a-morte apenas explicita esse fenômeno no exemplo do existir humano.¹⁶⁷

Sobre esta intimidade entre ser e nada, encontramos, na conferência *Que é Metafísica?*, a seguinte afirmação: “Ser e nada copertencem, [...] porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do nada”.¹⁶⁸ No posfácio a esta conferência, Heidegger afirma que “[...] a exploração antropológica do homem nunca terá possibilidades de acompanhar o curso do pensamento desta preleção; pois esta pensa a partir da atenção à voz do ser, ela assume a

¹⁶⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 273.

¹⁶⁷ Loparic, Zeljko. *Ética e Finitude*, p. 23, nota.

¹⁶⁸ Heidegger, *Que é Metafísica?*, p. 241.

disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.”¹⁶⁹ “Somente o homem, chamado pela voz do ser, experimenta a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”.¹⁷⁰ A mesma afirmação podemos encontrar no §29 de *Ser e Tempo*:

E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do *Dasein* pode irromper na nudez de que é e [comporta um] ter de ser (*Daß es ist und zu sein hat*). O puro “que é” mostra-se, enquanto o de onde e o para onde permanecem obscuros¹⁷¹.

Esse *de onde* e *para onde*, cuja obscuridade ou encobrimento mostram o puro “que é”, são o mesmo nada. A existência fática é o “estar suspenso dentro do nada”.

A partir destas referências, podemos esclarecer porque a questão do sentido do ser, em *Ser e Tempo*, se realiza no movimento do círculo hermenêutico, e, mais precisamente, tem a explicitação radical deste círculo, isto é, interpretação do ser do *Dasein*, como um momento principal. A liberação demonstrativa dos fundamentos, de que falava Heidegger no início, é o projetar-se do *Dasein*, ultrapassando a compreensão cotidiana para a nulidade que é o seu ‘*de onde*’ e ‘*para onde*’, nulidade que fundamenta, que possibilita esta compreensão enquanto nela se oculta. E, como afirmávamos inicialmente, justamente mostrar aquilo que o *Dasein* de início e na maioria das vezes encobre é mostrar o seu ser como a transcendência, da qual o questionamento parte, e à qual retorna, radicalizando-a.¹⁷²

A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do *Dasein* é a explicitação (ou recuperação, repetição, redescoberta) desta nulidade. Esta é a relação entre nulidade e circularidade em *Ser e Tempo*; em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua

¹⁶⁹ Heidegger, *Que é Metafísica?*, p. 247.

¹⁷⁰ Heidegger, *Que é Metafísica?*, p. 247.

¹⁷¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134.

¹⁷² Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15 e p. 38.

manifestação no nada. É a esta manifestação, que em seu próprio ato se vela, que *Ser e Tempo* se refere, já no início, quando afirma a necessidade de recolocar (isto é, repetir) a questão sobre aquilo que, encoberto, mantinha o filosofar antigo inquietante. Usando ainda outra formulação, é neste enigma *a priori* que a questão tem, simultaneamente, origem e fim, como nos mostram também os seguintes trechos de *Que é Metafísica?*:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do *Dasein* pode advir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na admiração do nada – surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar [...] ¹⁷³

E mais adiante:

O estar suspenso do *Dasein* dentro do nada é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.

Metafísica é o perguntar *além* do ente para *recuperá-lo*, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão [grifo nosso]. ¹⁷⁴

A relação entre ser e nada, nulidade e ser, nos mostra que a circularidade manifesta a finitude do *Dasein*, e esta, ao invés de ser um obstáculo para a compreensão de ser, constitui o seu sentido. Ao compreender a sua finitude, como ente suspenso no nada - este é o absolutamente outro do ente -, o *Dasein* já transcendeu todo ente: a finitude é a transcendência, já que a transcendência, dissemos inicialmente, é o acesso ao “*transcendens* pura e simplesmente”, cuja obscuridade, afirmava Heidegger no §1 de *Ser e Tempo*, convoca ao esclarecimento de seu sentido. Duas afirmações de Ernildo Stein sintetizam essa ideia: “Ser como recusa, retração, ausência, subtração, ocultamento, velamento e tantos outros vocábulos que apontam para essa dimensão centram-se na afirmação do ser enquanto nada” ¹⁷⁵. “A positividade

¹⁷³ Heidegger. *Que é Metafísica?*, p. 242.

¹⁷⁴ Heidegger. *Que é Metafísica?*, p. 242.

¹⁷⁵ Stein, *Compreensão e Finitude*, p. 122.

do nada e da finitude reside precisamente no fato de o ser somente assim poder ser experimentado em sua manifestação”¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Stein, *Compreensão e Finitude*, p. 123.

IV. Considerações Finais

No início, mostramos que a questão do ser tem origem na circularidade da compreensão: ser já foi sempre compreendido, embora de modo obscuro. Esta obscuridade leva ao questionamento e, justamente por isso, serve de horizonte inicial para a investigação. A constituição circular da compreensão é posteriormente explicitada, no Capítulo II, e então confirmamos que todo e qualquer acesso ao ente pressupõe uma compreensão prévia de ser. Neste mesmo capítulo, a partir das análises dos §§31 e 32, que demonstram que “sentido é um existencial do *Dasein*”, comprovamos a tese, antes “afirmada dogmaticamente” (§4), de que a compreensão de ser, constitutiva do ser do *Dasein*, inclui, por antecipação (ou seja, justamente em virtude da sua circularidade), a compreensão de mundo e do ente que nele pode ser encontrado, isto é, confirmamos o privilégio do *Dasein*, e conseqüentemente a necessidade de uma analítica existencial, como condição de possibilidade de qualquer ontologia. E, finalmente, ao mostrar que a circularidade constitutiva do *Dasein*, como existência fática, equivale à nulidade de fundamento, podemos concluir que o horizonte a partir do qual todo ente se constitui em seu ser é sem fundamento, é um fundamento nulo. Ou seja, essa nulidade de fundamento é determinante do ente na totalidade. É o que buscamos confirmar nas referências à conferência *Que é Metafísica?*. Portanto, o pensamento que visa ao ente na totalidade, isto é, o questionamento ontológico, deve deixar-se determinar por esta nulidade, isto é, pelo nada. Conforme afirma *Loparic*:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolveu uma fenomenologia do existir humano, cujo ponto central é justamente mostrar que esse modo de existir, designado como *Dasein*, carece de fundamento. Visto que o *Dasein* é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação (*Aufgehen*) do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou causa determinante. O ponto essencial dessa fenomenologia não é a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas a desconstrução do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna do *Dasein*. Com *Ser e Tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não

ser [...] passa a determinar o horizonte do pensamento do ser.¹⁷⁷

Por isso, o pensamento que pergunta pelo sentido do ente na totalidade não pode ser uma fundamentação dedutiva, mas um desencobrir revelador do fundamento – daquilo que, embora oculto, permanece determinante (§7) e, quanto mais oculto permanece, mais se abre em si mesmo (§29). Uma fundamentação dedutiva jamais poderia demonstrar a nulidade de fundamento, isto é, deixar-se determinar pelo nada, assumi-lo como horizonte de demonstração. O “porquê” do questionamento ontológico deve se assumir “fundado na admiração do nada”. Por isso a ontologia de *Ser e Tempo* é hermenêutica, isto é, circular. Esse círculo permanece determinante e pode ser visualizado, em *Ser e Tempo*, sob três aspectos: no *Dasein*, no método da ontologia, e na estrutura do próprio texto do tratado¹⁷⁸.

O § 63 de *Ser e Tempo* nos mostra a unidade entre esses aspectos. Nele Heidegger faz uma retomada do caminho até então percorrido e expõe retrospectivamente o aspecto metódico da analítica existencial, elucidando a situação hermenêutica conquistada. Segundo Heidegger, a analítica até então realizada é a demonstração concreta da tese posta inicialmente: “o ente que nós mesmos somos cada vez é ontologicamente o mais afastado”¹⁷⁹. Essa tese foi afirmada no início da analítica, no momento em que se colocava o problema concreto de como realizar uma analítica do *Dasein* sem impor a este ente as categorias tradicionalmente utilizadas na definição de homem, mas sim deixando que este ente se mostre a partir de si mesmo. A fim de cumprir essa exigência fenomenológica de abordar o ente tematizado em seu próprio modo de acesso, Heidegger decide partir da sua análise no modo da cotidianidade mediana, modo no qual esse ente se encontra “de início e na maioria das vezes”. Ocorre que, neste modo indiferente de ser, o *Dasein* não se compreende a partir de si mesmo, mas, no ser ocupado junto ao ente intramundano, este ente orienta a sua interpretação. Por isso, essa

¹⁷⁷ Loparic, Zeljco. *Ética e Finitude*, p. 20.

¹⁷⁸ Cf. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p. 69.

¹⁷⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 311.

compreensão também não pode servir de ponto de partida e orientação para o questionamento do sentido de ser, já que, nesse modo, “ser” é para esse ente uma obviedade, “algo-que-se-entende-por-si-mesmo” (*Selbstverständlich*). Assim, a analítica existencial deverá partir de uma ruptura.

O pôr-em-liberdade o ser originário do *Dasein* deve ao contrário ser *arrancado* desse ente, em *contraposição* à tendência-interpretativa decadente ôntico-ontológica. [...] O *modo-de-ser* do *Dasein* exige, por conseguinte, que uma interpretação ontológica se proponha como fim alcançar a originariedade da manifestação fenomênica e, assim, *conquiste o ser deste ente contrariamente à sua própria tendência-encobridora*.¹⁸⁰

Isso significa, afirma Heidegger, que ela necessita ser posta em marcha por um ato de *violência*. Entretanto, questiona em seguida o filósofo, “o “violento” dar-se prévio de possibilidades da existência pode ser metodicamente exigido, mas pode ele subtrair-se ao arbítrio?”¹⁸¹ Ou seja, é necessário um projeto prévio, que lance o *Dasein* para além da compreensão cotidiana de ser, para, a partir desse projeto, interpretá-lo. Como se justifica esse projeto?

Quando dizemos que o *Dasein* “decai” e por isso a propriedade do poder-ser deve ser arrebatada à força, isso é dito de que ponto de vista? Embora sob uma luz crepuscular, tudo já não está iluminado pela luz de uma idéia “pressuposta” de existência? Mas de onde tira seu direito? Havia uma desorientação no projeto inicial?¹⁸²

Retomando o §31, Heidegger afirma “a indicação formal da idéia de existência era orientada pela compreensão-de-ser que reside no *Dasein* ele mesmo.”¹⁸³ Ou seja, a orientação para o esclarecimento da existência foi retirada da compreensão que o *Dasein* sempre já tem de si mesmo. Como

¹⁸⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 311.

¹⁸¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 313.

¹⁸² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 313.

¹⁸³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 313.

vimos no §31, o *Dasein*, enquanto ente para o qual o seu próprio ser está sempre em jogo no mundo, sempre já compreendeu a si mesmo e ao mundo. Portanto, sempre já se compreendeu como ser-no-mundo, ainda que sem transparência ontológica. Essa falta de transparência significa uma certa indiferença, uma indistinção na qual o *Dasein*, ocupado com os entes no mundo, toma estes entes conforme o seu papel na ocupação, e, na medida em que o *Dasein* também desempenha um papel nas ocupações e se compreende a partir dele, acaba por se confundir com os demais entes. O que determina esse entendimento, segundo Heidegger, é que ele só experimenta “o ente “fatural” para poder assim se afastar de uma compreensão-de-ser. Não entende que o ente só pode ser experimentado “de fato” se o ser já foi compreendido, mesmo que não conceituado.”¹⁸⁴ Por isso, considera necessariamente “violento” “o que vai além de seu entendimento e o procedimento para ir além.”¹⁸⁵

Ou seja, desconhece a circularidade hermenêutica e ontológica que, conforme afirmávamos ao analisar o §31, funda o caráter circular da própria investigação sobre o *Dasein*. Retomando essa tese, a fim de elucidar a situação hermenêutica adquirida, Heidegger reafirma que supor previamente a idéia de existência não é pôr “uma proposição a partir da qual deduzimos, segundo as regras formais da conseqüência, outras proposições sobre o ser do *Dasein*”,¹⁸⁶ mas, ao contrário, deixa que o “por-interpretar tome a palavra precisamente a fim de decidir, a partir de si mesmo, se ele proporciona, como esse ente, a constituição-de-ser na direção da qual ele foi aberto, no projeto, de modo formalmente indicativo.”¹⁸⁷ Vemos aqui a função concreta da indicação formal colocada no §9: “o ser desse ente é cada vez meu [...] O ser ele mesmo é o que está em jogo para esse ente.”¹⁸⁸ A investigação depende da resposta desse ente, de como ele se articula na possibilidade aberta no projeto inicial, e do quanto este projeto se mostra a ele adequado.

¹⁸⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 315.

¹⁸⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 315.

¹⁸⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 314.

¹⁸⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 315.

¹⁸⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42.

As possibilidades do método que opera no círculo hermenêutico só podem ser comprovadas se este círculo for, desde o início, assumido. No início da analítica existencial há a pressuposição ou antecipação de um horizonte, a saber, a compreensão vaga e obscura de ser, que deverá ser explicitada no decorrer da investigação. Neste momento inicial, essa circularidade aparece como um problema - que vai além do aspecto puramente formal, e que formulamos em três questões principais.¹⁸⁹ Somente nos §§31 e 32 essa pressuposição é demonstrada como determinante de toda compreensão de ser: o compreender está sempre além, antecipando a si mesmo. Isso nos mostra um indício da diferença, a transcendência que sempre já se instaurou com a compreensão de ser. Por isso, neste círculo “reside a possibilidade positiva do conhecimento mais originário”.

Esta antecipação feita em *Ser e Tempo* só se mostra em conformidade com “a coisa nela mesma” quando mostra que tem nesta a sua origem, ou seja, a busca só alcança sua justificação última quando atinge seu fim: o que movia o *Dasein* desde o princípio, convocando-o ao seu ser mais próprio e na totalidade, era a própria finitude ou nulidade de seu ser, que se comprova como o horizonte de toda compreensão de ser e conseqüentemente do questionamento que visa a esta na sua totalidade. O método da busca consiste em deixar-se determinar por aquilo que é buscado, numa relação que denominamos acima, num sentido também circular, de repercussão do questionado sobre o questionar. O fim da busca é a recolocação explícita da sua situação inicial: seu fim e origem coincidem na nulidade.

Assim, também a resposta às questões formuladas inicialmente é a repetição destas, isto é, a sua recolocação explícita: afirmar que a compreensão de ser é fática (um *Faktum*), circular, finita ou transcendente, significa o mesmo. Seguindo um percurso autenticamente hermenêutico, não se trata de definir esses termos a partir de um primeiro que serve de base, mas de um movimento no qual o sentido de todos esses termos – assim como

¹⁸⁹ Cf. p. 02: Como é possível alcançar uma compreensão explícita de ser, tomando (isto é, pressupondo) como ponto de partida da investigação uma compreensão obscura? Ou seja, como pode uma compreensão obscura iluminar a si mesma? E, afinal, se esta compreensão pressuposta é o modo de ser de um ente determinado, como ela pode alcançar o sentido de ser em geral?

outros termos que registramos no itinerário filosófico de Heidegger: ontologia, hermenêutica, fenomenologia, homem, ser – se modifica (transcende) na medida em que estes são analisados, o que, por sua vez, sugere um sentido peculiar – hermenêutico - ao termo análise, empregado em *Ser e Tempo*.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte. UFMG, 2006.

_____. **La Potencia del Pensamiento – Ensaio e Conferencias**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2008.

_____. **Signatura Rerum: Sobre el Método**. Trad.: Flavia Costa e Mercedes Ruvituzo. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009.

CAPUTO, J. **Radical hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project**. Indiana: Indiana University Press, 1987.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DUARTE, André de Macedo. **Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. A Origem da Obra de Arte. In: **Caminhos de Floresta (Holzwege)**. Lisboa: Fundação. Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2010. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la Situación Hermenéutica**. Tradução, prólogo e notas de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2011.

_____. **Lógica: La pregunta por la verdad.** Trad. de Joaquín Alberto Ciria Coscolluela, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. Trad. Ernildo Stein. In: **Coleção Os Pensadores**, Nova Cultural, São Paulo, 1973.

_____. **Ontologia: Hermenêutica da Facticidade.** Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2012.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. **Ser e Tempo.** Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2006. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

_____. **Ser e Tempo.** Petrópolis, Campinas: Vozes, Unicamp, 2012. Tradução de Fausto Castilho.

_____. **Ser y Tiempo.** Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997. Tradução de Jorge Eduardo Rivera.

_____. Que é Metafísica?. Trad. Ernildo Stein. In: **Coleção Os Pensadores**, Nova Cultural, São Paulo, 1973.

HOY, David Couzens. Heidegger e a Virada Hermenêutica. In: **Poliedro Heidegger.** GUINGNON, C. (org.). Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

LOPARIC, Zeljco. **Ética e Finitude.** 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

_____. MÁSMELA, Carlos. **Martin Heidegger: El tiempo del Ser.** Editorial Trotta, Madrid, 2000.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2008.

PÖGGELER, Otto. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

REIS, Robson Ramos dos. **A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger**. In: **Filosofia Hermenêutica**. REIS, Robson Ramos e ROCHA, Ronai Pires (Orgs.). Santa Maria: EDUFMS, 2000.

_____. **Heidegger: origem e finitude do tempo**. In: **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, v. 1, n. 1 (2004), pp. 99-127.

_____. **Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral**. In: **Natureza Humana** 2(2): 273-300, 2000.

_____. **Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger**. In: **Veritas**, vol. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, Dez./2001

SHEEHAN, Thomas. **Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920-21**. *The Personalist* 60, nº3 (July 1979), pp. 312- 324.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude**. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. **Seis Estudos Sobre Ser e Tempo**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1987.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. **La Revolución Filosófica de Martin Heidegger**. Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Trotta, Madrid, 2001.