



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

A ESTRUTURA CIRCULAR DA COMPREENSÃO NA OBRA *SER E*
***TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER**

MARINGÁ
2014

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

**A ESTRUTURA CIRCULAR DA COMPREENSÃO NA OBRA *SER E
TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

**MARINGÁ
2014**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

F363e	Fernandes, João Evangelista	Tempo de
Martin	A estrutura circular da compreensão na obra Ser e Heidegger / João Evangelista Fernandes. -- Maringá, 2014. 132 f.	
	Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.	
	1. Filosofia - Metafísica - Ontologia - Existência. 2. Círculo hermenêutico - Existência, compreensão, finitude. 3. Círculo hermenêutico - Temporalidade originária. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Círculo hermenêutico. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.	
		CDD 21.ed.111

FOLHA DE APROVAÇÃO

DEDICATÓRIA

*À família,
por me ensinar a sabedoria que livro algum ensina.*

AGRADECIMENTOS

Aos familiares e amigos que acreditaram e acreditam em mim, o que me motivou e motiva na busca de meus objetivos.

Ao Wagner, pela disponibilidade em orientar este trabalho, sendo sempre um companheiro muito atencioso, cujas sugestões foram de grande valia para a realização desta pesquisa.

A todos os professores (as) do Programa de Pós-Graduação, assim como os da graduação que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a concretização deste trabalho.

Ao professor Cristiano Perius, pela leitura e apontamentos no texto inicial, assim como na leitura deste.

Ao professor Max Rogério, pela participação como membro suplente na banca de qualificação.

Ao professor Libanio Cardoso, pela participação como membro suplente da Banca Examinadora.

Ao professor Marco Antonio Valentim, pela leitura e apontamentos no texto inicial, por aceitar ler esta versão e, sobretudo por ser sempre solícito em me atender, auxiliando-me em meu pré-projeto antes mesmo de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM.

À Dolores, pela revisão ortográfica deste texto.

Aos companheiros (as) de turma, com os quais aprendi muito.

Às secretárias da Graduação e do Programa de Pós-graduação, que sempre me auxiliaram nas questões burocráticas.

À Capes, pela concessão da bolsa de estudo.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é abordar a constituição circular da compreensão na obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Esta tarefa abrange mostrar como o círculo hermenêutico diltheyneano, apropriado e reformulado por Heidegger, juntamente com a fenomenologia transcendental de Husserl, aplicados no projeto inicial do jovem Heidegger de uma filosofia como ciência originária, levará a uma leitura aristotélica da fenomenologia transcendental, o que resultará na ontologia fundamental, que é o resultado de uma fusão da fenomenologia, da hermenêutica e da ontologia. O círculo hermenêutico aplicado na questão do ser tem a peculiaridade de, além de método, constituir o ente privilegiado, o ser-aí, que se apresenta como um novo fundamento para a ontologia. Porém, no decorrer da analítica, a temporalidade autêntica, como sentido do ser do ser-aí, apresenta-se como um modo de uma temporalidade originária, na qual se funda. Buscaremos expor a diferença entre a temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade originária (*Temporalität*), mostrando como a temporalidade originária se torna problemática para o círculo hermenêutico e para a analítica existencial em *Ser e Tempo*, por dar a ideia de um fundamento externo ao ser-aí. Tentaremos solucionar este problema por meio de uma interpretação dos parágrafos finais de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, visando justificar a tese de que a temporalidade originária torna-se um problema para a compreensão da circularidade e finitude do ser-aí. De acordo com esta interpretação, a caracterização da temporalidade originária como o *a priori* em sentido fenomenológico permanece obscura, uma vez que seu caráter ontológico não é plenamente esclarecido no âmbito da discussão de *Ser e Tempo*. A questão, no entanto, seria retomada no diálogo de Heidegger com Kant em *Kant e o Problema da Metafísica*, no qual se busca uma fundamentação da ontologia a partir da finitude do ser-aí.

PALAVRAS-CHAVE: existência, compreensão, ser-aí, cuidado, temporalidade, finitude, *a priori*.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss the circular constitution of comprehension in Martin Heidegger's *Being and Time*. This task encompasses to show how Dilthey's hermeneutic circle, as appropriated and reworked by Heidegger, along with the transcendental phenomenology of Husserl, applied in the initial project of the young Heidegger of philosophy as a originary science, will lead to an aristotelian reading of transcendental phenomenology, which will result in the fundamental ontology, which is the result of a merger of phenomenology, hermeneutics and ontology. The hermeneutic circle applied to the question of being has the peculiarity that, in addition to being a method, constitutes privileged being itself, the *Dasein*, which presents itself as a new foundation for the ontology. However, during the existential analysis, authentic temporality as the meaning of being of *Dasein*, is presented as a way of an originary temporality which is the foundation of *Dasein* itself. We seek to expose the difference between authentic temporality (*Zeitlichkeit*) and the originary temporality (*Temporalität*), showing how the originary temporality becomes problematic for the hermeneutic circle and the existential analysis in *Being and Time*, because it indicates an external grounding of the *Dasein*. We will try to solve this problem through an interpretation of the final paragraphs of *The Basic Problems of Phenomenology*, aiming to justify the thesis that the original temporality becomes a problem for the understanding of circularity and finitude of being-there. According to this interpretation, the characterization of originary temporality as a priori in the phenomenological sense remains unclear, since its ontological character is not fully clarified in the context of the discussion of *Being and Time*. The question, however, would be resumed in Heidegger's dialogue with Kant in *Kant and the Problem of Metaphysics*, in which one seeks a foundation of ontology on the finitude of *Dasein*.

KEYWORDS: Existence, Comprehension, *Dasein*, Care, Temporality, Finitude, *A priori*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Exceto nas citações de *Ser e Tempo* e do *Relatório Natorp*, adotamos a sigla e a paginação da *Gesamtausgabe* (Obras completas). Mesmo nas poucas obras que não encontramos a versão alemã, seguimos a sigla das Obras completas indicando a tradução da qual seguimos a paginação. As obras de Heidegger citadas neste trabalho, assim como suas respectivas siglas, são as seguintes:

SZ= *Ser e Tempo*.

NB= *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação à situação hermenêutica*. (Relatório Natorp).

GA.3= *Kant e o problema da metafísica*.

GA.5= *A época das imagens de mundo*.

GA.7= *Ensaio e conferências*.

GA.9= *Sobre a essência do fundamento*.

GA.20= *História do conceito de tempo: prolegômenos*.

GA.24= *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

GA.56/57= *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*.

GA.63= *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

GA.64= *O conceito de tempo*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: O MÉTODO DO CÍRCULO HERMENÊUTICO E A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE.....	12
<i>1 Considerações sobre o círculo hermenêutico antes de Heidegger.....</i>	12
<i>1.1.1 O círculo hermenêutico, segundo Schleiermacher</i>	13
<i>1.1.2 O círculo hermenêutico, segundo Droysen</i>	14
<i>1.1.3 A filosofia da vida e o círculo hermenêutico, segundo Dilthey.....</i>	16
<i>1.2 Da hermenêutica da facticidade à hermenêutica da existência</i>	23
<i>1.2.1 A filosofia como ciência originária: a base para a ontologia fundamental</i>	24
<i>1.2.2 Da filosofia como ciência originária à hermenêutica da facticidade.....</i>	29
<i>1.2.3 Vida, facticidade e existência em Ser e Tempo.....</i>	35
CAPÍTULO II: O CÍRCULO HERMENÊUTICO E A QUESTÃO DO SER	42
<i>2.1 A circularidade da compreensão na recolocação da questão do Ser.....</i>	42
<i>2.2 Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes</i>	47
CAPÍTULO III: O CÍRCULO HERMENÊUTICO EM SER E TEMPO	61
<i>3.1 A circularidade da abertura</i>	61
<i>3.1.1 A abertura.....</i>	62
<i>3.1.2 A disposição</i>	65
<i>3.1.3 A compreensão.....</i>	67
<i>3.2 A circularidade e o cuidado (Sorge).....</i>	74
<i>3.2.1 A angústia</i>	76
<i>3.2.2 O cuidado (Sorge).....</i>	78
CAPÍTULO IV: O PROBLEMA DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA PARA O CÍRCULO HERMENÊUTICO	83
<i>4 A temporalidade ekstática e finita</i>	83
<i>4.1 A circularidade e a temporalidade da compreensão</i>	91
<i>4.1.1 A primazia do futuro originário e o tempo do mundo.....</i>	93
<i>4.1.2 Sobre a diferença entre Temporalität e Zeitlichkeit.....</i>	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
BIBLIOGRAFIA	128

INTRODUÇÃO

“... não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente” (GA.7, p.70).

O que faz de Martin Heidegger, um dos filósofos mais expressivos do século XX, é a relevância de sua contribuição para o pensamento filosófico. Sua principal obra, o tratado de ontologia *Ser e Tempo*, apresenta-se no cenário filosófico como uma retomada da questão do ser de modo radical, congregando uma série de conceitos novos, forjados à sua maneira, como um recurso para expressar a re colocação da questão do ser de modo novo. O principal objetivo de Heidegger é resgatar a questão do ser do esquecimento, resultado do que ele denomina de ontologia da *Vorhandenheit*, que se iniciou já com os gregos, os quais formaram um dogma acerca da questão do sentido de ser, partindo da impossibilidade de se definir o ser, considerando-o o conceito mais universal e vazio e, portanto, impossível de ser definido (Cf. SZ, p.2). Daí, Heidegger recolocar a questão do ser não a partir da tentativa de defini-lo e sim de apreendê-lo juntamente com o ente. O ser não é um ente, e, no entanto, se manifesta no ente. Contudo, o ser não é passível de uma apreensão teórica, tampouco de uma apreensão sensível, o que redundaria na ontologia da *Vorhandenheit*.

A tarefa inicial de Heidegger foi a de chegar a uma filosofia como ciência originária, justamente para fazer frente a esta primazia da dimensão teórica, herdada da tradição filosófica, que remonta aos gregos, uma vez que ao tentar definir o ser, de certa forma também priorizaram a dimensão racional. Devemos, segundo Heidegger, apreender o ser em seu sentido, que está em uma dimensão que antecede teoria e prática.

Antes de abordar um tema em *Ser e Tempo*, há que ser levada em conta a trajetória de Heidegger até sua publicação. O que revela que esta obra é fruto de quase uma década de reflexão filosófica pautada em uma questão diretriz, a de como encontrar um caminho que conduz da vida humana à morada do ser (Cf. ESCUDERO, 2000, p.13, nota. 1).

O tema que pretendemos abordar neste trabalho não dispensa um estudo introdutório, no sentido de fundamentar historicamente a questão do círculo hermenêutico, bem como encontrar indícios do que resultou no círculo hermenêutico em *Ser e Tempo*. Assim, iniciamos nossa pesquisa acerca deste tema, fazendo um apanhado de como o círculo hermenêutico foi surgindo na hermenêutica clássica, com Schleiermacher até chegar em Dilthey, quem muito contribuiu para a hermenêutica filosófica moderna e contemporânea. É mediante a filosofia da

vida de Dilthey que Heidegger, por não concordar com a vida enquanto base epistemológica para as ciências humanas, o que, segundo ele, redundava num cartesianismo, elaborou o conceito de vida fática. Na análise da vida fática, com o intuito de estabelecê-la como uma dimensão pré-teórica da vida, Heidegger se valeu do método fenomenológico de Husserl, o qual também sofre uma mudança, de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia hermenêutica. Neste estudo, onde nos fundamentaremos nas obras: *A ideia da filosofia e problema da concepção de mundo; Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação à situação hermenêutica e Ontologia: hermenêutica da facticidade*, buscaremos por elementos que são a base para o que posteriormente será a ontologia fundamental em *Ser e Tempo*. Desta forma, no capítulo I de nosso trabalho apresentaremos uma retomada histórica do círculo hermenêutico e de uma elucidação de conceitos importantes, dos quais alguns permanecerão em *Ser e Tempo*, outros terão o significado modificado.

No capítulo II, abordaremos o círculo hermenêutico na recolocação da questão do ser, o que nos levou a fazer uma comparação entre o círculo metafísico cartesiano e o círculo hermenêutico heideggeriano, mostrando suas semelhanças e diferenças, uma vez que ambos são tentativas de recolocar a questão do ser e, como Heidegger discorda totalmente da primazia da razão como fundamento para o conhecimento e, no caso do círculo metafísico cartesiano, para a questão do ser. O que Heidegger vai denominar de ontologia da subjetividade, a qual a ontologia fundamental irá se opor.

No capítulo III será apresentada basicamente uma exposição do círculo hermenêutico na primeira parte da primeira seção de *Ser e Tempo*, o que, do mesmo modo que esta parte da obra, terá um caráter provisório, no sentido de que é uma preparação para a questão problemática de nosso trabalho que é a de que a temporalidade originária, logo após a exposição da decisão antecipadora, aparece na analítica e compromete o círculo hermenêutico enquanto método e constituição do ser-aí, por meio do qual é possível a recolocação da questão do ser partindo da finitude. A elucidação da não necessidade da primazia do futuro próprio, como ekstase da compreensão, para a temporalização da temporalidade originária, pela sua diferença modal em relação à temporalidade autêntica, pressupondo um fundamento neutro para ela e, por conseguinte para o ser-aí e seu ser, o cuidado autêntico, exigirá uma exposição dessa diferença modal entre temporalidade autêntica e temporalidade originária, assim como o caráter ontológico desta última, do que dependerá permanência do ser-aí como fundamento nulo de si mesmo. O que faremos mediante a leitura dos parágrafos finais de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

CAPÍTULO I

O MÉTODO DO CÍRCULO HERMENÊUTICO E A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE¹

1- Considerações sobre o círculo hermenêutico antes de Heidegger.

A hermenêutica, como arte de interpretação e exegese de textos, existe desde a Antiguidade, porém, até o século XVII, não era sequer nomeada como tal. Nesse processo em que ela se torna uma crítica à exegese e à filologia, Martinho Lutero e seu colaborador, Mathias Flacius Illyricus, têm grande importância, embora sua hermenêutica seja restrita à exegese escriturística. Mas, segundo Grondin, já no século XVII, com Dannhauer, Meyer e Chlandenius, a hermenêutica começa a buscar uma universalidade metodológica de compreensão e interpretação (Cf. GRONDIN, 1999, p.13). No entanto, é no círculo dos românticos que a hermenêutica ganha impulso, mais especificamente com Schleiermacher, a quem é atribuída a sistematização do círculo hermenêutico.² Posteriormente a Schleiermacher, Droysen e Dilthey, destacam-se como pensadores que se utilizaram do método do círculo hermenêutico. Estes teóricos se dedicaram à compreensão e interpretação da história, da teologia e da filosofia através de textos escritos, obras de arte e outras possíveis fontes. O que eles têm em comum é o fato de utilizarem como método o círculo hermenêutico, cujo objetivo é a compreensão do todo pela parte e da parte pelo todo.

¹ Por entender a hermenêutica da facticidade como uma prévia do que será a analítica da existência, posteriormente elaborada em *Ser e Tempo*, considero que o título tal como o escolhido é afim com o conteúdo abordado neste capítulo.

² Costuma-se atribuir a Schleiermacher, com justiça, a sistematização do círculo hermenêutico. Porém, antes dele, Friedrich Ast e Friedrich Schlegel, considerados como pré-românticos, iniciaram, por assim dizer, a hermenêutica romântica. Segundo Grondin, “O empreendimento de Ast é, naturalmente, estruturado universalmente, uma vez que se trata da evidência hermenêutica do único, idêntico espírito em todas as suas manifestações, oriundas da Antiguidade. Nesse contexto se acrescenta nova relevância à doutrina hermenêutica do ‘scopus’, segundo a qual cada passagem deverá ser explicada segundo sua intenção e seu contexto: cada manifestação particular deverá, agora, ser concebida a partir da totalidade do espírito. Com isto, a idéia do ‘Círculo hermenêutico’, como ela será chamada mais tarde, obtém talvez sua primeira e ao mesmo tempo universal característica” (GRONDIN, 1999, p.120). Diante dessa constatação, pode-se atribuir a Schleiermacher a sistematização do círculo hermenêutico, porém, a ideia inicial foi de Ast, que, juntamente com Schlegel, exerceu grande influência sobre o pensamento de Schleiermacher.

1.1.1- O círculo hermenêutico, segundo Schleiermacher

A hermenêutica de Schleiermacher é feita a partir de um “contexto vital”, ou seja, para compreender um determinado texto faz-se necessário inserir-se no contexto em que viveu o seu autor. Após ter uma ideia geral de como, quando e onde viveu o autor do texto, passa-se a analisar as particularidades de tal contexto. Schleiermacher acredita ser a linguagem fundamental nesse processo, uma vez que, segundo ele, o conhecimento só é possível através da linguagem, e esta, por sua vez, só é possível através do conhecimento (Cf. SCHLEIERMACHER, 1999, p.11). Em seu método hermenêutico, ele utiliza a “*compreensão divinatória*” e a “*compreensão comparativa*”.

A compreensão divinatória é aquela que busca adivinhar o que o autor quis dizer. Está mais voltada para o indivíduo, portanto é subjetiva. É parte desta indução particular em busca da compreensão do todo, no caso o contexto em que viveu o autor. Já a compreensão comparativa é aquela que parte do contexto (todo) para o indivíduo (parte). Tendo como “objeto” de comparação as intuições obtidas pela compreensão divinatória, comparando-as a fim de chegar o mais próximo possível da verdade.

A compreensão divinatória e a comparativa são interdependentes e inseparáveis. Para se compreender uma “adivinhação” faz-se necessária a comparação e para comparar é preciso já ter “adivinhado” algo, ou o que Schleiermacher diz ser uma pré-compreensão imediata do que será compreendido. Nisto se baseia a estrutura circular da compreensão em Schleiermacher (Cf. SCHLEIERMACHER, 1999, p. 19).

A gramática, até então tida como fundamental para a compreensão e interpretação de textos, passa a ser um instrumento para se compreender o autor. Schleiermacher dá prioridade ao aspecto psicológico do texto, no qual, segundo ele, o autor se expressa e por isto, há algo além das palavras que deverá ser “adivinhado” pelo intérprete. Nesse caso, a importância de cada palavra está mais no seu lado psicológico, ou seja, no que elas podem revelar a respeito de quem a escreveu. Para obter a verdade expressa em um texto é preciso dar o valor devido a cada palavra, penetrando em sua alma, tendo-a como mais expressiva do que as regras gramaticais (Cf. GRONDIN, 1999, pp. 131-132).

A hermenêutica de Schleiermacher passa a ser uma interpretação gramatical e psicológica. Ou seja, no intuito de compreender o autor do texto, o intérprete busca compreender primeiro a linguagem em que se expressou bem como o contexto em que viveu, visto que é através destes que o autor expressou seu pensamento. A gramática apresenta-se como um meio para esse diálogo com o texto, permitindo “ler entre as linhas” o que o autor

quis dizer (Cf. GRONDIN, 1999, p.133). Compreendendo o pensamento do autor por meio da interpretação gramatical, conseqüentemente se compreenderá o autor, assim se atinge o objetivo da hermenêutica: compreender o autor (Cf. BLEICHER, 1980, p.29).

Sendo assim, o círculo hermenêutico em Schleiermacher é essa relação do gramatical com o psicológico, um pressupondo e o outro esclarecendo. O particular é subjetivo e o todo objetivo. O todo é o contexto em que viveu o autor e o particular é o autor e o texto escrito por ele, através do qual se expressa. O contexto em que o autor viveu é utilizado para que ele e seu texto sejam compreendidos. O contexto, por sua vez, precisa de um indivíduo que o descreva, e, a partir desta descrição, tal indivíduo (autor) é compreendido e é o último ao qual deve aproximar-se a interpretação (Cf. GRONDIN, 1999, pp.133-134).

1.1.2- O círculo hermenêutico, segundo Droysen

Enquanto Schleiermacher utiliza o método do círculo hermenêutico no Romantismo ³, Droysen o aplica ao estudo da história concreta, sem, contudo sucumbir ao positivismo extremo, submetendo a história aos métodos matemáticos das ciências naturais (Cf. GRONDIN, 1999, p.140). Embora, segundo Grondin, “Droysen praticamente nunca fala em hermenêutica. Até o ‘hapax legómenon’ do adjetivo grego hermeneutike, a palavra hermenêutica não aparece uma única vez em toda a ‘História’.” (GRONDIN, 1999, p. 139). Entretanto, pode-se perceber uma circularidade em seu estudo da história, o qual é fortemente influenciado por Hegel e os positivistas. Por isso, Droysen diz que a história é universal (totalidade) e particular (acontecimentos individuais) e é caracterizada pela dualidade: *natureza e mente*. A natureza se refere à totalidade, pois não tem existência individual, já a mente se refere à individualidade e à subjetividade. Segundo essa concepção de Droysen, os fenômenos derivados da mente são mais compreensíveis do que os derivados da natureza, isto pelo fato de os fenômenos da mente terem algo em comum com o intérprete (Cf. BLEICHER, 1980, p. 32). Neste ponto, ele assemelha-se à compreensão divinatória de Schleiermacher.

³ Romantismo porque o contexto em que a hermenêutica Schleiermacher se encontra, do início do século XIX, é marcado por esta busca pelo perfeito, característica do romantismo que também pode ser denominado de transcendental porque, embora este período esteja marcado por um abismo do racionalismo das décadas anteriores, a irreconhecibilidade do mundo das coisas, bem como a distinção entre fenômeno e coisa em si, fazem parte de uma das secretas raízes do romantismo e da prosperidade que desde então se beneficiou a hermenêutica. “se o acesso ao mundo, e em nosso caso ao texto, ocorre sempre através de uma interpretação ou de um parecer subjetivo, então a reflexão filosófica que pretende ser originária, deve iniciar por este sujeito” (GRONDIN, 1999, p.119).

Assim como Kant serviu-se de duas formas básicas de apreensão do objeto: *espaço e tempo*; Droysen também se serviu de duas formas básicas de concepção do espírito: *natureza e história*. A natureza ligada ao espaço e a tudo que apreendemos pelos sentidos; a história ligada ao tempo e a tudo que é mutável e subjetivo. Sendo assim, para se compreender a história, antes de se prender pelo que se é dado pelos sentidos, há que se ir além do concreto, é necessária uma dedução do que deveria ser e como deveria ser (Cf. GRONDIN, 1999, p. 141).

A tarefa da ciência histórica é a de, a partir das fontes e materiais que nos foram legados pela tradição, tentar reconstruir o passado. Investigando-o de maneira crítica, penetrando-o mais a fundo, fazendo com que ele retorne ao presente da maneira mais viva e original possível. Embora seja impossível, através desse método, entender o passado em si mesmo, pois ele já não existe. Resta, então, a reconstrução do espírito do passado e, a partir deste, reconstruir novas fontes (Cf. GRONDIN, 1999, pp. 142-143). Dentro da circularidade entre particular e universal, dada na ciência histórica, o que une os fatos individuais, segundo Droysen, é a moral, esta permite a transmissão e a continuidade progressiva da história. Sendo a moral um conjunto de costumes transmitidos pela tradição, esta por sua vez é um elemento que compõe a história e facilita a sua compreensão. Ou seja, a história fornece elementos para sua própria compreensão, elementos estes utilizados pela humanidade, por isso, “a história nada mais é do que o sempre crescente conscientizar-se e ser consciente da humanidade a respeito de si mesma.” (GRONDIN, 1999, p.145).

No método hermenêutico de Droysen, aplicado ao estudo da história, há uma relação de circularidade entre o historiador e os fatos legados pela história, sendo que estes, unificados aos originais, representam a totalidade na qual o historiador (intérprete) e o que deu origem à expressão dos fatos (autor) são unidos pelo que têm em comum. Em outras palavras, o intérprete identifica-se com o autor e busca algo em que o autor se identifica com ele para melhor entendê-lo e assim a partir deste, que representa o particular, compreender o contexto histórico em que viveu que representa o todo. Partindo da experiência interna do autor, o intérprete reconstrói a história buscando aproximar-se da história original. Isso é assegurado por uma totalidade absoluta, da qual intérprete e autor participam (Cf. BLEICHER, 1980, p.32). Há aqui uma influência visível de Hegel, porém associada ao positivismo, o que será considerado por Dilthey como uma inconsistência no que tange ao fundamento epistemológico das ciências históricas, uma vez que, nessa junção entre idealismo e positivismo histórico, não fica bem definido qual o problema de cada um, dificultando, portanto, sua solução.

1.1.3- A filosofia da vida e o círculo hermenêutico, segundo Dilthey

Dilthey, com seu projeto de uma “*Crítica da razão histórica*”, pretende fazer o que, segundo ele, Kant não fez na *Crítica da razão pura*, que é dar uma base epistemológica aos estudos humanísticos. Para a compreensão do homem é preciso elaborar categorias derivadas da vida e não categorias abstratas, intemporais, estáticas e, portanto, exteriores à vida, como pretendia Kant (Cf. PALMER, 1969, pp.107-9). Por isso, através da crítica da razão histórica, Dilthey pretende superar a diferença entre a abordagem das ciências naturais e das ciências humanas, defendendo que estas últimas podem ser tratadas de modo objetivo como aquelas; e mais, as ciências humanas são anteriores, e, portanto, condição de possibilidade para as ciências naturais. Pois a vida e sua experiência dão origem às categorias da vida, que são compreendidas de maneira imediata e interna, através das revivências de estados psíquicos individuais, nas quais se fundamentam as ciências humanas, enquanto que as ciências naturais são fruto de especulações teóricas e externas à vida psíquica.

Vida, experiência de vida e ciências humanas encontram-se, assim, em uma conexão interna estável e em uma relação de reciprocidade. Não é o procedimento conceitual que forma a base das ciências humanas, mas a percepção de um estado psíquico em sua totalidade e o reencontro desse estado psíquico na revivência. Vida apreende vida, e a força com a qual as duas capacidades elementares das ciências humanas são realizadas é a condição prévia para a completude em cada parte dessa ciência (DILTHEY, 2010, pp.95-6).

Esta pretensão de objetividade das ciências humanas, a partir da objetivação de estados psíquicos, desde o início apresenta-se como problemática, pelo fato de Dilthey estabelecer a vida como fundamento destas ciências, uma vez que a vida é pré-reflexiva, está no âmbito anterior à reflexão. Ora, como abordar cientificamente algo anterior à reflexão racional, uma vez que é a partir da razão que a ciência é sistematizada? A tentativa de dar um fundamento às ciências humanas, partindo de reflexões histórico-filosóficas, leva a um impasse, pelo ao seu cartesianismo latente, o que é inconciliável com a filosofia da vida como ponto de partida. É o que diz Gadamer:

Dilthey exige que sua filosofia se estenda a todos os domínios em que ‘a consciência, por meio de uma atitude reflexiva e dubitativa, encontre-se liberta do domínio de dogmas autoritários e aspire a um saber verdadeiro’. Essa afirmação, nos parece claro, reflete perfeitamente o espírito da ciência e da filosofia modernas em geral. A ressonância cartesiana de tal afirmação não pode, igualmente, ser ignorada. (...) (GADAMER, 1998, p.34).

Não obstante, esta objeção apontada por Gadamer, a reflexão de Dilthey muito contribuiu para a hermenêutica, justamente por apresentar avanços tanto em relação à hermenêutica clássica quanto frente ao historicismo. Embora a hermenêutica não fosse seu

objeto de estudo, pois, assim como Droysen, Dilthey não tem por preocupação fundamental o estudo da hermenêutica, esta é utilizada como método, aparecendo apenas em sua obra tardia. Foi mais especificamente em um de seus últimos manuscritos intitulado “*A edificação do universo histórico nas ciências do espírito*”,⁴ que lhe foi conferida a fama de pensador hermeneuta.

Nesses últimos manuscritos aparecem com frequência os conceitos vivência (*Erlebnis*) e compreensão (*Verstehen*). O conceito de vivência apresenta-se como conceito-chave e como fundamento para o estudo da vida psíquica, que inevitavelmente tem que se dar através de uma hermenêutica da vida (Cf. GRONDIN, 1999, p.151). Em relação ao historicismo, Dilthey aponta uma falha no fato de que Ranke e Droysen não confrontaram os pressupostos epistemológicos do idealismo alemão com os pressupostos epistemológicos da escola histórica; pelo contrário, confundiram uns com os outros de forma que se tornaram inconsistentes. Diante disso, Dilthey propõe a descoberta de um novo fundamento a partir da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica. Trata-se de uma “crítica da razão histórica”, que, segundo Dilthey, somente é possível a partir de uma filosofia da vida, que unificaria a herança idealista da escola histórica à experiência histórica (Cf. GADAMER, 1998, p. 28).

A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), na qual a vida é compreendida de maneira imediata, opõe-se a todo sistema filosófico especulativo. Numa tal filosofia, as categorias devem ter seu fundamento na vida, esta é objetivada a partir de tais categorias. Por isso, Dilthey recorre fundamentalmente à tríade experiência, expressão e compreensão,⁵ que, segundo ele, “formam o primeiro traço fundamental na estrutura das ciências humanas” (DILTHEY, 2010, p. 97). Esta fórmula, adotada por Dilthey no intuito de enfatizar a vida em oposição à especulação conceitual, é direta e permanentemente ligada à vida e, portanto está no campo pré-reflexivo. Esta seria não só a maior contribuição de Dilthey ao campo da hermenêutica, como também uma preparação do terreno para a fenomenologia de Husserl. Para a hermenêutica, a mudança trazida a partir da filosofia da vida está no fato de

⁴ No original em alemão “*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*”, traduzido por Marco Casanova como “*A construção do mundo histórico nas ciências humanas*”. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

⁵ Em alemão, respectivamente: *Erlebnis, Ausdruck e Verstehen*, porém, pelo fato de o termo *Erlebnis* ser utilizado por Dilthey em um sentido “mais específico e limitado, forjado a partir do verbo *erleben* (experimentar, especialmente em circunstâncias individuais). (...) Assim o verbo ‘experimentar’ é em alemão aparentado com o verbo ‘viver’, uma forma enfática que sugere a imediatez da própria vida quando nos defrontamos com ela” (PALMER, 1969, p113). Essa aproximação que há entre experimentar e viver, condensada por Dilthey no termo *Erlebnis*, faz com que alguns o traduzam por “experiência” enquanto outros o traduzem por “vivência”. Doravante, quando nos referirmos ao termo *Erlebnis*, utilizaremos a tradução “vivência”, por considerarmos o termo mais fiel à intenção do autor.

transformá-la em uma interpretação da vida, partindo das vivências e revivências individuais, para a compreensão das expressões da vida objetivada em um determinado contexto histórico; já para a fenomenologia a contribuição está no fato de que a vida é um fenômeno histórico e se objetifica na relação com o mundo exterior que também é um fenômeno histórico. O mundo e o indivíduo são unidos a partir das vivências, anteriores à reflexão. Eis a contribuição de Dilthey para a fenomenologia: a descoberta da consciência pré-reflexiva do mundo como algo dado imediatamente, vivenciado como algo anterior à dicotomia sujeito-objeto.

Ao fundamentar sua crítica da razão histórica na filosofia da vida, Dilthey posiciona-se contra a metafísica do sistema Kantiano, fundado em categorias abstratas; também se opõe ao idealismo hegeliano, para o qual há um espírito absoluto, cuja manifestação se dá como história universal e teleológica. Agora a vida, contrária à metafísica, é a base tanto da filosofia quanto da história. A vida é histórica, no entanto, a história é apenas uma objetivação da vida vivida. Não há mais um espírito absoluto e sim espírito individual, que vive e se manifesta numa relação com o mundo. Nesta relação, a história é constituída de acordo com o mundo e seu contexto, que por sua vez são históricos. Isso faz com que espírito e história não sejam mais absolutos e metafísicos. A história parte da vivência de cada indivíduo particular, cujas objetivações através de tais vivências, se dão de acordo com seu contexto histórico, bem como com seu mundo, ou seja, há uma influência do indivíduo sobre o mundo e sobre seu contexto, e deste sobre o indivíduo. Daí surge a história a partir da vida vivida; essa história é relativa à vida particular de indivíduos de um dado contexto histórico. Por isso, o interesse de Dilthey em elaborar uma crítica da razão histórica fundada na filosofia da vida: sendo a vida histórica, é nela que a ciência histórica tem seu fundamento.

(...). No entanto, seria equivocado se quiséssemos restringir a história à ação conjunta de homens com fins comuns. O homem individual particular em sua existência baseada em si mesma é um ser histórico. (...) (DILTHEY, 2010, p.95).

Neste texto, é afirmada a prioridade da vida concreta, vivida e, portanto, faz-se necessário levar em conta o indivíduo particular, no qual a vida é de forma imediata, só depois podendo ser objetivada e compartilhada com os demais, que por sua vez também são históricos e têm também suas vivências objetivadas e compartilhadas. Segundo Dilthey, há um nexos estrutural entre os indivíduos, o que não significa que tenham vidas comuns, mas que, o que têm em comum é a vida histórica. Em outras palavras, a vivência, a expressão e a compreensão da vida possibilitam a compreensão mútua dos indivíduos. Entretanto, isso não significa que a história se faça a partir dessa ação comum; ela se faz a partir da vivência

objetivada de cada indivíduo, uma vez que a vida individual é histórica e a história se objetifica nas produções individuais de cada um, podendo ser, portanto, compreendida por outros indivíduos pelo fato de estarem também dentro dessa estrutura vital. Nas palavras de Benedito Nunes:

(...) embora transindividuais, os fenômenos da realidade histórica, de que as ciências do espírito formariam os conteúdos parciais, têm origem, segundo Dilthey, na estrutura psíquica do indivíduo, e seu conhecimento é uma *compreensão* da experiência em que os produzem. (...). O conhecimento de qualquer parcela do mundo histórico é também histórico e reabre o processo de autognose – o conhecimento do homem por si mesmo, compreendendo-se nas suas produções exteriores, que são, ao mesmo tempo, formas expressivas. Ao exteriorizar-se, a vida se objetifica e se expressa. Sua própria estrutura é hermenêutica. Em última análise, a possibilidade das ciências do espírito deriva do caráter hermenêutico da experiência humana, que se estrutura historicamente (NUNES, 2012, p.24).

As vivências, que são objetificações da vida, são meios para se compreender a vida do indivíduo. “Na compreensão de um produto histórico enquanto a expressão para algo interior não está contida ainda uma identidade lógica, mas, sim, a própria relação de uma mesmidade de indivíduos” (DILTHEY, 2010, p.258). O conhecimento do indivíduo e de seu contexto histórico por meio de suas produções é uma compreensão da vida pela própria vida. Esta é, segundo Dilthey, individual enquanto vivida e revivida pelo indivíduo; total enquanto manifesta pelas objetificações, que, remetem à experiência (vivência) de um indivíduo. No entanto, a partir de uma relação com seu contexto histórico que recebe sua influência e o influencia ao mesmo tempo. Isso sempre priorizando o indivíduo. Essa preocupação em enfatizar e partir da vivência e revivência do indivíduo se deve a que “na história não se trata já de nexos que são vividos, como tais, pelo indivíduo ou que como tais podem ser revividos por outros. A argumentação de Dilthey só vale de imediato para o viver e reviver do indivíduo” (GADAMER, 1999, p.341). Ora, mas como falar em história e sociedade se a vida é vivida e manifesta no e pelo indivíduo? E os outros? A isto Dilthey responde que há uma conexão estrutural, própria da vida, que faz com que todas as realizações e efeitos particulares centrem-se em si mesmos, sem, contudo, ficarem totalmente fechados em si mesmos, de modo que as realizações particulares

(...) estão estruturalmente ligadas com uma totalidade na qual, a partir da significância das partes individuais, emerge o sentido da conexão do mundo histórico-social: e isso de tal modo que todo juízo de valor e todo estabelecimento de fins que se lance para o futuro precisam estar fundados exclusivamente nessa conexão estrutural (...) (DILTHEY, 2010, pp.98-9).

A compreensão de si mesmo é a base para a compreensão dos outros através de suas produções e manifestações vitais, mas o intuito dessa compreensão dos outros, é o de compreender o saber histórico, que deve ser fundamentado na vida. Por isso, Dilthey fala

dessa conexão estrutural, que unifica as realizações particulares em uma totalidade formada já pela significância das realizações do indivíduo. “Cada indivíduo é ao mesmo tempo um ponto de cruzamento de conexões que atravessam os indivíduos, que subsistem nele, mas que se estendem para além de suas vidas (...). Assim, eles são sujeitos de um tipo ideal” (DILTHEY, 2010, p.94). Essa idealidade, bem como seu *significado*, segundo Dilthey, deve ser entendida como expressão da vida. “A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica” (GADAMER, 1999, pp.345-6). O significado de determinado contexto histórico se fundamenta na vida vivida pelo indivíduo, que é o ponto no qual se dá a conexão estrutural, em que a vida é compreendida. Essa concepção do indivíduo, como histórico acima de tudo, cuja vida influencia e recebe influência de seu mundo e contexto históricos, faz com que a consciência não mais seja concebida no sentido representacional; a consciência, assim como o mundo, é histórica, é uma consciência da história de vida do indivíduo e da comunidade em que vive. Daí, Dilthey dizer que a história tem a função de atuar “como consciência das comunidades em relação à sua história de vida e como memória dessas comunidades quanto ao seu percurso vital para a vida comunitária da humanidade” (DILTHEY, 2010, p.265).

A vida e suas manifestações particulares são a base para uma crítica da razão histórica. É nas vivências e revivências psíquicas do indivíduo que se encontra a possibilidade de fundamentação das ciências do espírito. A história, o significado, o mundo e a consciência são categorias da vida, que é histórica. A história é história da vida do indivíduo. Somente por meio dessa se pode fazer uma crítica da razão histórica sem cair nos extremos da metafísica e do empirismo. A vivência é primeiramente vivência da vida psíquica (interna) a qual, de certa forma, se dá numa relação com o mundo externo, embora seja imediatamente interna, posteriormente manifestando-se através do que Dilthey denomina de objetivação da vida. Entretanto, por mais que a vida seja vivida e expressa de maneira unicamente individual, justamente por causa da vida e de sua conexão estrutural, a filosofia diltheyana não incorre em solipsismo, pois através da mencionada conexão estrutural ou nexos vivencial, as experiências vividas pelos indivíduos podem ser compreendidas por outros indivíduos da comunidade.

(...) eu vivencio meus próprios estados, eu estou entrelaçado com as ações recíprocas da sociedade como um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações. Esses sistemas provieram da mesma natureza humana que vivencio em mim que compreendo nos outros. A língua em que penso emergiu no tempo, meus conceitos cresceram nessa língua. Eu sou um ser histórico até as profundezas não mais sondáveis de mim mesmo. Assim, surge agora o primeiro momento significativo

para a resolução do problema do conhecimento da história: a primeira condição para a possibilidade da vivência histórica reside no fato de eu mesmo ser um ser histórico, no fato daquele que investiga a história ser o mesmo que faz a história. (...) (DILTHEY, 2010, pp. 285-6).

A argumentação de Dilthey, recorrendo à vida individual e suas categorias, se sustentam até determinado ponto. Vivência, compreensão e expressão como bases para a filosofia da vida, que é uma hermenêutica da vida, exercem bem o papel de possibilitar uma epistemologia das ciências do espírito apenas no que tange ao indivíduo e às suas manifestações individuais. Até aqui, parece certo o que o próprio Dilthey disse acima, “surge agora o primeiro momento significativo para a resolução do problema do conhecimento da história...”. O indivíduo é histórico, a história se manifesta em suas vivências objetivadas, as quais podem ser compreendidas por outros indivíduos da mesma comunidade, porém apenas vivenciadas por ele. O que possibilita a compreensão das vivências de outros indivíduos é o nexó estrutural, característico da natureza humana. Porém, Gadamer apresenta uma objeção em relação à concreção da tarefa de fundamentação epistemológica das ciências do espírito.

O passo decisivo que Dilthey terá de dar na sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito será de empreender, a partir da construção do nexó na experiência vital do indivíduo, a transição ao *nexó histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum*. Mesmo com toda a crítica à especulação, é necessário, nesse ponto, pôr sujeitos reais no lugar de ‘sujeitos lógicos’. Dilthey vê claramente essa aporia (GADAMER, 1999, p. 343).

De acordo com esse texto, parece claro o impasse surgido no projeto de Dilthey. Por mais que ele tentasse solucionar o problema do historicismo e do idealismo partindo de uma filosofia da vida, o idealismo persegue seu projeto como uma sombra. A ponto de Dilthey recorrer a conceitos hegelianos. Nas palavras de Gadamer:

(...), na medida em que é compreendida na perspectiva das idéias que a formam, a vida é submetida a um esquema de interpretação teleológica e é pensada como *espírito*. Concorda com isso o fato de que, em seus últimos anos, Dilthey se apóia cada vez mais em Hegel e começa a falar de *espírito* onde antes dizia ‘vida’ (GADAMER, 1999, p. 348).

Salvo essas objeções apontadas por Gadamer, com certeza não as únicas que possam surgir em um projeto de tamanha envergadura como o de Dilthey, não podemos negar sua contribuição para a filosofia posterior a ele, sobretudo, como já apontamos, para a fenomenologia e a hermenêutica. Para o propósito do nosso trabalho, o que importa é extrair da filosofia da vida o círculo hermenêutico, uma vez que a hermenêutica apresenta-se na obra tardia de Dilthey como uma maneira de compreender a vida, que por sua vez é hermenêutica.

O indivíduo e suas vivências objetivadas constituem o ponto de partida para a crítica da razão histórica, possível apenas, segundo Dilthey, a partir da filosofia da vida. Isto se funda

em que a vida é vivenciada, como se viu, de maneira primeiramente interna (imediate) e depois externa através das manifestações do indivíduo, as quais intervêm no seu contexto histórico que, por sua vez, de alguma forma condiciona o indivíduo. Pode-se dizer que o indivíduo representa o particular, enquanto que o contexto histórico, em que vive e sobre o qual exerce influência, representa o todo. Neste caso, o círculo hermenêutico se dá entre a vida vivida e suas objetivações. A vida, que é hermenêutica, mantém esse nexos estrutural que “está determinado por uma certa relação entre o todo e as partes. Cada parte expressa algo do todo da vida, e tem, portanto, uma significação para o todo, do mesmo modo que seu próprio significado está determinado a partir deste todo” (GADAMER, 1999, p. 342).

Devido a isso, Dilthey é considerado o pai da hermenêutica filosófica moderna. Sua maior contribuição está no fato de ter feito da vida o ponto de partida para a reflexão histórica, o que o levou à hermenêutica da vida, vida que é ela mesma, por sua vez, hermenêutica. A vida compreende a vida manifestada na história. Esta é primeiramente individual, sendo posteriormente manifestada através das vivências individuais objetivadas, passando a compor o todo. A história é, portanto, essa relação entre o particular e o todo, cujo ponto de entrecruzamento é o indivíduo e suas vivências objetivadas. O círculo hermenêutico, além de método, passa a ser constitutivo da vida. Com a tentativa de solucionar o problema do idealismo e do positivismo aplicados ao historicismo, Dilthey fez com que o círculo hermenêutico se desse na história concreta, ou seja, na vida. A interpretação desta se dá numa circularidade entre as vivências individuais e o todo, representado pelo contexto histórico em que se dão aquelas vivências.

1.2- Da hermenêutica da facticidade à hermenêutica da existência

O círculo hermenêutico heideggeriano é ao mesmo tempo método de investigação e “objeto” investigado. Isto porque seu pensamento surge no diálogo com os filósofos da vida, mais especificamente com Dilthey, deste a maior influência está no fato de que a vida é hermenêutica, se interpreta a si mesma, surge, por conseguinte, os primeiros traços de uma radicalização da filosofia. Contudo, Heidegger percebe os limites da filosofia da vida, que, com sua pretensão de superar o racionalismo e empirismo exacerbado, acaba por sucumbir ao cartesianismo, pelo idealismo latente em sua filosofia da vida, centrada no indivíduo. Esta característica da filosofia da vida remete ao conceito de homem racional, bem como as demais categorias herdadas da tradição, o que, segundo Heidegger, impedem a radicalização

necessária, possível apenas pela facticidade (Cf. GA.63, p. 26) ⁶, esta é condição de possibilidade para a subjetividade. Por isso, quando se diz que o intento de Heidegger é uma radicalização da filosofia da vida, há que se ter em mente que surgem os primeiros indícios de algo novo, que pretende uma mudança no modo de abordagem do pensamento, capaz de transformar a reflexão filosófica, fazendo com que esta deixe de ser mera especulação para ser um modo de ser do homem, que por sinal, não mais se distingue por ser racional e sim por *existir*.

Além do diálogo com a filosofia da vida, Heidegger recebe influência decisiva de Husserl que, através de sua fenomenologia, mais especificamente mediante a intuição categorial,⁷ vai abrir caminho para a utilização da fenomenologia, juntamente com a

⁶ Para as citações das obras de Heidegger, exceto de *Ser e Tempo*, adotaremos a sigla e a paginação da *Gesamtausgabe*, ainda que utilizemos traduções. No caso desta obra, cujo título original é *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. GA.63. Utilizaremos como base a tradução para o português de Renato Kirchner – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

⁷ A fenomenologia husserliana pretendia superar o problema do conhecimento indo às coisas mesmas, as quais são percebidas não como eram até então, mas sim se nos apresentam como fenômenos visados de maneira imediata, ao que Husserl denomina intuição. Ora, a intuição é um modo de percepção do objeto. Sendo relacionada ao objeto, inevitavelmente é sensível, neste caso como fazer para não cair no empirismo? E caso não priorize a dimensão sensível, como fazer para não retornar ao entendimento como fundamento do conhecimento e conseqüentemente ao neokantismo? Husserl vê a necessidade de um alargamento da intuição. Esta é sensível e categorial, ambas radicadas no fenômeno (objeto) intuído. Daí Husserl dizer que em todo enunciado está expressa a nossa percepção. No entanto, há algo no enunciado que é intuído, dá significado ao enunciado, e, contudo, transcende a ‘matéria’ percebida. O que faz necessária uma elucidação desse algo a mais (Cf. HUSSERL, 2009, § 40, p.693). Neste alargamento da intuição, Husserl vai manter o fenômeno como dado intuído e, portanto fundado na coisa mesma. O problema que irá enfrentar é de como este “algo” que dá significado ao enunciado, é intuído, juntamente com o objeto, sem ser sensível. Pois, segundo ele, “(...) O ser não é nada *dentro* do objeto, nenhuma parte dele mesmo, nenhum momento inerente a ele, nenhuma qualidade nem intensidade; mas tampouco nenhuma figura, nenhuma forma interna em geral, nenhuma nota constitutiva, como quer que seja concebida. Mas o ser tampouco é nada *fora* de um objeto; assim como não é uma nota real interna, tampouco é uma nota real externa, nem, por conseguinte, uma ‘nota’ em sentido *real* e em geral. (...)” (HUSSERL, 2009, § 43, p.699). O ser, como algo que transcende o objeto, sem por isso dar-se sem o objeto e, muito menos ser externo ou interno ao objeto, não é também um juízo sobre o objeto. Husserl diz que embora o ser não seja o objeto, está relacionado a este, uma vez que “(...) o conceito de ser somente pode surgir quando *nos é posto diante dos olhos, real ou imaginativamente, algum ser*. Se o ser vale para nós como o ser *predicativo*, há de nos ser dada alguma *situação objetiva*, e, naturalmente, por meio de um *ato que nos a dê* – ato que é *análogo à intuição sensível em sentido vulgar*” (HUSSERL, 2009, § 44, p.702). Com isso Husserl estabelece uma equiparação entre a intuição sensível e a categorial, esta não é algo pensado sobre o objeto, mas sim intuído percebido. Desta forma, o ser se nos dá através da intuição categorial, que não é pensada e sim percebida da mesma forma que a intuição sensível. Em relação a esse ponto da reflexão husserliana, João Paisana dirá que “a intuição categorial não visaria um objeto sensível simplesmente dado, mas sim um ‘estado de coisas’ articulado” (PAISANA, 1992, p.100). O que fará com que toda intuição categorial se funde sobre a intuição sensível. Neste caso o ser é “caracterizado como um *excedente de significação*, face aos dados sensíveis, excedente que poderá, no entanto ser *dado* se nos situarmos não ao nível dos simples dados sensíveis, mas ao nível de um *estado de coisas já articulado*” (PAISANA, 1992, p.102). O ser como dado nessa articulação entre intuição sensível e intuição categorial, em oposição ao ser como algo pensado, será a contribuição de Husserl para que Heidegger passe da fenomenologia transcendental para a fenomenologia hermenêutica. Jean-Luc Marion dirá que tal articulação entre intuição sensível e intuição categorial irá nortear a elaboração da questão do ser mediante a analítica do ser-aí, em *Ser e Tempo*, embora Heidegger não reconheça isso explicitamente nesta obra (Cf. MARION, Jean-Luc, 2004, pp.12-13).

hermenêutica, como método de investigação na questão do sentido do ser. Assim, a ontologia fundamental, proposta por Heidegger, será uma fenomenologia hermenêutica da existência.

Antes de nos debruçarmos sobre o círculo hermenêutico em *Ser e Tempo*, consideramos pertinente uma rápida abordagem de como Heidegger, já à luz da fenomenologia, vai iniciar um diálogo com a fenomenologia transcendental e o neokantismo, visando chegar a uma ciência originária, a qual é melhor expressa no curso de 1919 “*A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo*”. Neste curso já estão lançadas as bases para a passagem da hermenêutica da vida de Dilthey, para a hermenêutica da facticidade, comunicada nas preleções do semestre de verão em Freiburg em 1923 “*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*”. Esta, precedida por uma tensão entre os conceitos de ontologia e hermenêutica, expostas no texto “*Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação à situação hermenêutica*” também conhecido como *Relatório Natorp*, fruto dos cursos do semestre de inverno em Freiburg em 1921/1922.

Estes textos são fundamentais para a compreensão de como Heidegger chega à fenomenologia hermenêutica da existência apresentada em *Ser e Tempo*, que a esta altura de sua trajetória apresenta-se de forma mais elaborada e com significados diferentes, os quais podem passar despercebidos sem uma leitura detalhada visando à evolução de seu pensamento. Primeiramente, há que compreender como Heidegger vai propor uma filosofia como ciência originária, fruto de sua oposição à fenomenologia transcendental de Husserl, bem como o neo-kantismo das escolas de Marburg e Baden. Feito isto, estão lançadas as bases para a passagem da fenomenologia transcendental para a fenomenologia hermenêutica, o que, por sua vez, implica em uma ontologia. Daí o interesse de nosso autor, pelo estudo de Aristóteles, o que foi de capital importância na evolução de seu pensamento, culminando na analítica existencial apresentada em *Ser e Tempo*.

1.2.1- *A filosofia como ciência originária: a base para a ontologia fundamental*

No período que segue a publicação de sua tese doutoral, Heidegger se ocupará com a problemática da origem pré-teórica da ciência. Esta busca o levará a uma postura crítica em relação à Husserl e sua fenomenologia transcendental. A intencionalidade passa a ser aplicada na historicidade concreta da vida fática, em detrimento da lógica (Cf. ESCUDERO, 2000, pp.123-124). O curso de 1919 “*A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo*” onde a intuição hermenêutica passa a ser o que torna possível a filosofia como uma ciência originária pré-teórica, leva à passagem da fenomenologia transcendental à fenomenologia

hermenêutica, o que implica em uma ontologia uma vez que Heidegger aplica a fenomenologia à questão do ser, transformando-a em ontologia fenomenológica. Esta mudança operada por Heidegger na fenomenologia é considerada por Theodore Kisiel como o ponto inicial do pensamento de Heidegger, que após um diálogo com Husserl e os filósofos da vida o levará à leitura de Aristóteles, esta, por sua vez, considerada o início de uma trajetória que culminará em *Ser e Tempo* (Cf. KISIEL, 1995, p.250) ⁸.

O período em questão, de 1919 a 1923 é como acima exposto, o início de um projeto que a princípio seria o de uma ciência originária cujo desdobramento leva à ontologia fundamental. Não é nosso objetivo aqui entrar em detalhes sobre esse período que, embora muito explorado pela literatura secundária, é muito rico e cheio de temas a serem abordados. O que pretendemos é uma breve exposição de como Heidegger vai conceber a filosofia como ciência originária, não especulativa, cujo objetivo é pôr a descoberto as vivências sem modificações abstratas (Cf. ESCUDERO, 2000, p.129). E, mediante isto, encontrar elementos que fazem com que a ciência originária possa ser considerada um início do que resultaria na analítica existencial em *Ser e Tempo*.

A filosofia da vida de Dilthey, como vimos anteriormente, foi criticada por Heidegger pelo fato de ser tributária da filosofia moderna, o que a faz ser teórica, embora seu esforço em enfatizar a vida como origem do conhecimento. Deste modo, a filosofia da vida juntamente com a fenomenologia de Husserl serão alvos de crítica de Heidegger neste período.

No que se refere à filosofia da vida de Dilthey, Heidegger diz que há que se ir além, rompendo com tudo que pressupõe um exame de caráter teórico ou regulamentação prática, buscando um acesso à vida de maneira prévia e exemplar. “Somente assim se constroem o tipo de vida e de mundo da vida próprios da ciência.” (GA.56/57, p.5) ⁹. Ou seja, o âmbito em que se deve buscar a fundamentação para a ciência originária deve estar entre o pessoal e o impessoal, de modo que não seja teórico nem prático; e mais, entre vida e mundo deve haver uma conexão a ponto de serem tidos como únicos. Surge aqui o conceito de mundo

⁸ Aqui Kisiel dá a entender que existe o início do pensamento de Heidegger em 1919 e o início do que culminaria em *Ser e Tempo*, que seria logo após este curso, com a leitura de Aristóteles. No entanto, Fehér, denomina esse período de 1919, de o pós-guerra e o considera o início do movimento em direção a *Ser e Tempo*, o qual surge do confronto com as posições filosóficas, tais como a filosofia científica, a filosofia da vida, o historicismo e fenomenologia. A solução para os problemas criticados nessas posições está na fenomenologia hermenêutica, que Fehér denomina de o projeto da ontologia fundamental (Cf. FEHÉR, 1994, p.80). Neste caso, seguindo a interpretação de Fehér, convém mantermo-nos no nosso propósito de identificar elementos da filosofia como ciência originária como afins com a ontologia fundamental.

⁹ Esta obra, *A ideia da Filosofia e o problema da concepção de mundo*, traduzida para o espanhol por Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editora Herder, 2005, contém na margem a paginação do original, a qual utilizamos aqui e cujo título é *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA.56/57.

circundante em oposição ao mundo objetivo. Este é primeiramente descrito de maneira teórica, aquele é primeiramente compreendido em sua significância.

Em relação à fenomenologia transcendental de Husserl, Heidegger diz que o “dado” já traz em si uma ilusão fenomenológica, pois é carregado de teoria e o erro de Husserl foi buscar uma descrição do dado assumindo um ponto de vista, o do ego transcendental, o que resulta contrário ao propósito da fenomenologia fazendo-a retornar à teoria do conhecimento, pelo fato de a esfera da vivência ser descrita como o dado, ou seja, como algo externo. Nas palavras de Heidegger:

Existe realmente esta dualidade e separação entre objeto e conhecimento, entre o dado (o que se pode dar) e a descrição? Não sucumbimos aqui a uma ilusão da linguagem, em concreto, da linguagem teórica? (GA.56/57, pp.111-112).

Resta agora saber como a fenomenologia pode ter acesso “às coisas mesmas”, sem dar primazia à atitude teórica. Aqui é que está a mudança trazida por Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl. A intencionalidade deixa o campo da lógica, passando a integrar o campo histórico, a vida fática. Esta, pela sua imersão no mundo circundante, que primeiramente é compreendido, vivenciado, deve ser apreendida de maneira originária, ou seja, livre de qualquer pressuposto teórico. A solução proposta para o problema da intuição sensível e intuição categorial está na intuição hermenêutica. Antes de elucidar o que é a intuição hermenêutica, faz-se necessária uma exposição de um termo chave, a saber, o de *vivência*, que em Heidegger recebe outro significado diferente de Dilthey. Para este, as vivências são objetivadas nas produções de um indivíduo e reconhecidas pelos demais, que fazem parte deste nexos vivencial. Já para Heidegger, a vivência deve ser captada em sua essência, anterior a esta objetivação, que a caracteriza como teórica.

(...) A vivência não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo a a-proprio, e ela se apropria de si mesma segundo sua essência. No momento em que compreendo a vivência desta maneira, deixo de compreendê-la como um processo, uma coisa ou um objeto para passar a compreendê-la como algo completamente novo, como uma apropriação. (...) Apropriação não significa que eu me aproprie da vivência desde fora ou desde qualquer outro lugar; “fora” e “dentro” têm aqui tão pouco sentido como “físico” e “psíquico” (GA.56/57, p.75).

Com o termo “a-propriação”, Heidegger quer romper com essa separação entre o sujeito e objeto, na qual o sujeito é o que intenciona, conhece ou analisa a vivência de modo objetivo, e a vivência como um processo aí, disponível e passível de ser conhecida, pressupondo uma intencionalidade separada da historicidade e facticidade. A a-propriação tem a função de mostrar a possibilidade de se compreender a vivência de modo originário, anterior a toda objetivação. A vivência, segundo Heidegger, se apropria de si mesma, o que a

faz ser indissociável do “eu” histórico, fático. Em outras palavras, a vivência não é conhecida, não faz parte de um processo e sim a-propria-se de si mesma e é a-propriadada em sua essência ao mesmo tempo. Mas como se dá isso e como é possível uma ciência das vivências, uma vez que não são objetiváveis? O que torna possível essa a-propriação das vivências em sua originariedade? A solução para essas questões está na intuição hermenêutica, na qual se suprime a diferença entre intuição sensível e intuição categorial.

A intuição hermenêutica é o que torna possível uma a-propriação das vivências em sua originariedade sem que estas sejam objetivadas, ou seja, ela é o que torna possível uma ciência originária por dar testemunho da doação da coisa mesma, é uma repetição não reflexiva da vida fática na qual se recolhe o momento da doação da “coisa mesma” o que torna possível à filosofia ser denominada de científica (Cf. ESCUDERO, 2001, p.193; ESCUDERO, 2000, p.143). A intuição hermenêutica tem o mérito de a-propriadar-se do que é significativo de modo pré-teórico, daí ser ela simultânea à vivência, vive na própria vida (Cf. FEHÉR, 1994, p.82). Antes de ser um método externo aplicado à vivência, a intuição hermenêutica constitui a vivência de modo a tornar compreensível sua essência originária. Se a intuição hermenêutica fosse um método externo aplicado à vivência, seria teórica e não originária. Com a intuição hermenêutica, Heidegger supera o problema da intencionalidade transcendente e o problema do método dialético. Neste caso,

[a] vivência que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a *intuição hermenêutica*, a formação originariamente fenomenológica que volta até atrás mediante retroconceitos e que se antecipa com ajuda de preconceitos e da que fica excluída toda posição teórico-objetivante e transcendente. A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida. (GA.56/57, p.117).

Com esta definição da intuição hermenêutica, como algo constitutivo da vivência, que torna possível sua a-propriação não objetiva, Heidegger opera uma mudança na fenomenologia, que deixa de ser transcendental para ser hermenêutica, o que torna possível a filosofia como ciência originária, como ciência pré-teórica das vivências.

A filosofia como ciência originária deve ser compreendida como a origem do teórico, porém, não no sentido de pressupô-lo, uma vez que se “encontra antes ou mais além da esfera na qual em geral tem sentido falar de pressuposições” (GA.56/57, p.97). A filosofia enquanto ciência originária é uma forma primordial de saber que consiste em repensar a essência de si mesma (Cf. ESCUDERO, 2000, pp.128-129). O seu método é, neste caso, científico e originário, ou seja, não é dialético ou teórico, mas faz parte de sua constituição. A filosofia como ciência originária tem em sua essência o seu próprio método, que é hermenêutico, compreende-se a si mesma, a partir de si mesma (Cf. GA.56/57, p.15). A

ciência originária constitui-se de uma circularidade que não é nenhuma pressuposição teórica, na qual se pressupõe o mundo circundante do ponto de vista epistemológico e sem um exame prévio (Cf. GA.56/57, p.93). A vivência, segundo Heidegger, não faz pressuposições nem se identifica como pressuposição. Entretanto, não está isenta de pressuposições (Cf. GA.56/57, p.94). Ora, neste caso, como se dá esta auto-suficiência da ciência originária? A vivência e sua auto-compreensão, que é hermenêutica e não teórica é que torna possível superar o problema do círculo, fazendo com que a ciência originária como origem, se dê a partir de si mesma, enquanto que o “conhecimento não pode surgir de si mesmo” (GA.56/57, p.96).

A despeito da já mencionada observação de Theodore Kisiel (Cf. KISIEL, 1995, p.250), de que o esboço da ontologia fundamental começa com a leitura de Aristóteles, pouco depois de “*A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo*”, podemos perceber elementos nesta obra que são afins e até similares aos da analítica existencial, embora ainda em fase de elaboração. Um deles, e por sinal o que mais nos interessa aqui é o de que a filosofia como ciência originária tem seu método enquanto constituição própria, ou seja, na sua auto-suficiência pela vivência do mundo circundante que se compreende de modo pré-teórico. A evolução dessa ideia, pode ser comparada ao círculo hermenêutico como método e constitutivo do ser-aí, que se compreende de modo pré-teórico, ou seja, existencial.

Com isto, o nosso propósito inicial de ver elementos da ontologia fundamental, já esboçados nesse período, atinge seu objetivo. Entretanto, aqui não se fala ainda em ontologia fundamental, embora o fim deste curso remeta à ontologia, preparando o terreno para os cursos posteriores, onde a leitura de Aristóteles vai levantar questões e conceitos que serão refinados na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Neste caso, a fusão entre hermenêutica e ontologia, inicia-se já em 1919, com a transformação da fenomenologia em hermenêutica, visando à filosofia como ciência originária, a qual posteriormente, após algumas mudanças, será denominada de ontologia fundamental (Cf. FEHÉR, 1994, p.74).

A abordagem da filosofia de modo pré-teórico e originário pode ser considerada uma constante no pensamento de Heidegger. Os conceitos de vivência e mundo circundante aqui lançados serão reelaborados, mas a ideia de uma filosofia como ciência pré-teórica, radicada na vivência primária do mundo circundante (*Umwelterlebnis*) permanece até *Ser e Tempo* (Cf. ESCUDERO, 2000, p.155). Nesta evolução do pensamento de Heidegger, um ponto fundamental em que a fenomenologia hermenêutica passa definitivamente à questão do ser, é no *Relatório Natorp* no qual se inicia um movimento em que se radicaliza a interpretação da vida fática sob a luz de Aristóteles. O próprio Heidegger relata a Löwith em abril de 1921 que

está num processo de autodestruição, no qual pretende uma nova explicação da vida. Ou seja, a indicação ontológica da fenomenologia, apenas esboçada em 1919, agora toma um caráter definitivamente ontológico, onde mediante a leitura de Aristóteles, se pretende uma hermenêutica da “facticidade” (Cf. KISIEL, 1995, p.230). O que será tema dos cursos “*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação à situação hermenêutica*” e “*Ontologia: hermenêutica da facticidade*”.

1.2.2- *Da filosofia como ciência originária à hermenêutica da facticidade*

O projeto do jovem Heidegger, de uma ciência originária, mediante a mudança da fenomenologia transcendental para a fenomenologia hermenêutica, caminha para uma orientação ontológica da fenomenologia. Tal orientação fará com que a hermenêutica fenomenológica como ciência originária, reivindique uma compreensão do ser da vida fática em sua originariedade, ou seja, uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, visando uma exposição de suas estruturas ontológicas fundamentais. A insistência de Heidegger em uma ciência pré-teórica, despida de todo pressuposto teórico, bem como de toda herança conceitual da tradição, faz com que, na hermenêutica da facticidade, se adote uma postura diante da vida fática que priorize seu acontecer concreto, o que a caracteriza como fática e histórica, rompendo assim com tudo que seja alheio à vivência de fato. Ou seja, deve-se compreender a vida fática em seu ser, por si mesma, em si mesma e a partir de si mesma. Para tanto, Heidegger propõe uma situação hermenêutica, necessária como introdução a uma exposição das estruturas fundamentais da facticidade, onde se enumera um conjunto de elementos fundamentais para a compreensão prévia constitutiva do ser-aí.

O nosso objetivo aqui é uma breve exposição da situação hermenêutica nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* [Relatório Natorp] e em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. O intuito principal desse estudo é uma elucidação da diferença entre os conceitos de facticidade e existência¹⁰, os quais receberão um novo significado em *Ser e Tempo* e por isso devem ser esclarecidos nesse período, considerado o início do projeto de uma ontologia fundamental.

¹⁰ Tais conceitos remetem ao conceito de cuidado, de morte, da interpretação, da temporalidade entre outros encontrados em *Ser e Tempo*. Embora aqui se apresentem como estruturas ontológicas da facticidade, o que lhes confere um significado diferente do que assumirão na analítica existencial, consideramos que ao expor a diferença entre facticidade e existência, aqueles conceitos são também expostos ainda que indiretamente. Por isso, acreditamos que uma elucidação da diferença entre ambos, (facticidade e existência) nos auxilia, de maneira geral, na compreensão de como o pensamento de Heidegger evolui no decorrer dos anos 20 até culminar em *Ser e Tempo*.

A compreensão da situação hermenêutica é fundamental para uma apropriação dos textos aristotélicos de modo que sejam livres das interpretações feitas pela tradição greco-cristã, a qual deve ser “destruída” em função de um acesso autêntico aos textos do estagirita (Cf. NB, p.20¹¹; ESCUDERO, 2001, pp.184-185). A leitura que Heidegger faz de Aristóteles inicia-se antes mesmo do Relatório Natorp, no entanto, este é que recebe o subtítulo de indicação à situação hermenêutica, pelo seu caráter ontologizante, visando uma exposição das estruturas que compõem o ser da vida fática. Uma vez que esta seja a função do Relatório Natorp, possível mediante a referida situação hermenêutica cabe esclarecer o que de fato ela é em seu caráter ontológico, assim como a sua função metodológica, uma vez que todo o Relatório Natorp visa esclarecê-la como uma fusão horizontes numa tentativa de expor filosofia e vida, numa abordagem histórica e sistemática de modo indissociável, por meio de uma filosofia fenomenológica (Cf. ESCUDERO, 2000, pp.302-303; KISIEL, 1995, p.249).

Tal abordagem das estruturas que constituem o ser da vida fática se dá num diálogo com Aristóteles. No entanto, Heidegger apropria-se da obra do estagirita de modo atual, buscando nela a experiência originária que o levou a pensar daquela forma, fazendo com que seus textos se atualizem, ou seja, aquela experiência inicial deve se repetir no hoje, porém, motivada pelo contexto atual de modo a tornar “o presente vivo *Kairós* sempre de novo” (KISIEL 1995, p.253). Daí a necessidade de uma situação hermenêutica como introdução a essa leitura, que se inicia com uma apropriação seguida de uma destruição¹², que segundo Heidegger

(...) é o único e melhor caminho através do qual o presente deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental; e deve fazê-lo de tal maneira que da história brote a pergunta constante de até que ponto se inquieta o presente mesmo pela apropriação e pela interpretação das possibilidades radicais e fundamentais da experiência. (...) (NB, p.21).

A compreensão do ser da vida fática deve dar-se por meio dessa apropriação da experiência originária, que é uma busca inquieta de compreender as possibilidades fundamentais de acordo com cada situação em cada contexto histórico. Daí a filosofia enquanto hermenêutica fenomenológica da facticidade, segundo Heidegger, não ser transmissível de um período para o outro, uma vez que enquanto experiência pré-teórica da

¹¹ Como não encontramos o texto correspondente a este em alemão nas *Gesamtausgabe*, optamos pela sigla NB, (Natorp Bericht - Relatório Natorp) tal como é conhecido este texto, traduzido do alemão *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*; para o espanhol *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación a la Situación Hermenéutica*, por Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2002. Este texto foi extraído do *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989) e contém nas margens a paginação original da qual os serviremos.

¹² Segundo Enrico Berti, tal apropriação assume um caráter de destruição devido ao fato de Heidegger, apropriando-se dos textos da *Ética a Nicômaco* e da *Física*, criticar duramente a metafísica e a teologia racional de Aristóteles, consequência da redução do ser à *ousia* (Cf. BERTI, 1997, p.81).

vida fática em suas possibilidades de ser de acordo com seu mundo e seu contexto é única e individual. Portanto, o que se pode é repetir a experiência originária, que é hermenêutica enquanto constituição da vida fática. O ser da vida fática deve ser interpretado de modo autêntico, a vida deve tomar radicalmente posse de si mesma para que assuma a possibilidade de *ser* (Cf. NB, p.21). Essa interpretação do ser da vida fática é primeiramente pré-teórica, ou seja, está no âmbito anterior à distinção entre prático e teórico. Daí o interesse de Heidegger na leitura e apropriação da filosofia prática da *Ética a Nicômaco*, assim como da ideia de movimento da *Física*, sem, contudo, abordar de maneira totalmente separada da teoria¹³. Uma coisa que não pode passar despercebida aqui, e que por sinal é o propósito de nossa investigação do Relatório Natorp, é que a vida fática em seu ser, a facticidade, está em um âmbito anterior ao da existência. Esta é como diz o próprio Heidegger, uma possibilidade inerente à vida fática (Cf. NB, p.21). Que está diretamente relacionada com a tomada de posse de si mesma da vida fática.¹⁴

Esta tomada de posse de si mesma e por si mesma da vida fática se faz possível a partir de uma situação hermenêutica, que é o interpretar-se de si mesma da vida fática. Deste modo, hermenêutica, facticidade e situação hermenêutica estão correlacionadas, constituem o ser da vida fática e por meio do qual ela pode ser conceituada através de categorias fundamentais, que posteriormente, na terminologia de *Ser e Tempo*, serão os existenciais,

¹³ Segundo Heidegger, o *νοῦς* como o inteligir puro enquanto tal é possível mediante a *σοφία* e a *φρόνησις*, por meio das quais o ente se faz acessível em cada caso, ora por meio da *σοφία* (a autêntica compreensão contemplativa), ora por meio da *φρόνησις* (a circunspeção solícita). O que Heidegger destaca é a possibilidade de que o ente, em cada caso, possa ser interpretado em seu genuíno caráter ontológico, o que faz da interpretação das “virtudes” estreitamente relacionada à questão ontológica, embora em cada modo de inteligir, *σοφία* e a *φρόνησις*, o ente só se deixa ver em suas respectivas regiões ontológicas (Cf. NB, p.29). Daí o fato de juntamente com a *Ética a Nicômaco*, Heidegger se interessar pela *Física*, de onde ele extrai o conceito de *ἐνεργεία*, como a atividade em que o *νοῦς* que é *ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου*, se realiza concretamente. O trato concreto com o mundo é possível a partir do horizonte aberto pelo *νοῦς*, que ao mesmo tempo em que proporciona ao trato seu horizonte, o esclarece facilitando a custódia do ser na verdade (Cf. NB, p.33). Em outras palavras, ação e contemplação se dão concomitantemente no trato com o mundo, trato este que tem o caráter de movimento, executado por um ente que tem a característica de ser distinto dos demais entes, os quais se apresentam como objetualidade e, portanto, sempre são o que são. Este ente que tem o caráter distinto seria o ser-aí, embora neste estágio do pensamento de Heidegger, esse termo ainda não é usado. Por isso, a vida fática, seria o termo mais adequado. A vida fática seria o ente que em si mesmo *pode ser distinto* do “a-partir-de-onde” se dá o compreender contemplativo. A circunspeção solícito-discursiva é quem custodia a vida fática em seu trato com o mundo (Cf. NB, p.35). Desta junção entre os modos de inteligir (*σοφία* e a *φρόνησις*) que seriam teoria e prática, possível devido à leitura da *Física* e da *Ética a Nicômaco*, Heidegger chega ao conceito de *ἀλήθεια πραχτική*, que “não é outra coisa que o instante – desvelado cada vez em sua plenitude – no qual a vida fática está decididamente predisposta a lidar consigo mesmo, e isto no contexto de uma relação fática da preocupação pelo mundo que nesse mesmo instante lhe vem ao encontro” (NB, p.36). A evolução deste conceito será um dos temas centrais do pensamento ulterior de Heidegger.

¹⁴ Ou seja, a existência se fundamenta na vida fática. É uma possibilidade. Enquanto que em *Ser e Tempo*, a existência assume um caráter ontológico fundamental. O que posteriormente comentaremos melhor. Por hora faz-se oportuna apenas essa observação.

entendidos reflexivamente como indicadores formais da compreensão que a vida fática tem de si mesma (Cf. ESCUDERO, 2000, p.289). No Relatório Natorp, tais categorias fundamentais [estruturas ontológicas] são descritas como originadas numa “situação previamente dada a partir de uma experiência fundamental” (NB, p.27). Já em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* essa situação previamente dada é denominada de posição prévia a qual não é determinada por ninguém nem se apresenta como objetualidade e sim é interpretativa por si mesma, o que a caracteriza como ontológica. Ou seja, é uma “possibilidade de ser concreta, que varia faticamente, segundo a situação à qual é dirigido o questionar hermenêutico em cada ocasião” (GA.63, p.16). Vê-se aqui que há uma evolução no conceito de facticidade, bem como na maneira em que, enquanto hermenêutica, passa a ser descrita em seu caráter ontológico. A interpretação de si mesma, ainda que descrita conceitualmente, é, antes de mais, uma constituição ontológica da facticidade. O caráter ontológico da facticidade que é por si mesma hermenêutica, caracteriza-se como uma possibilidade “decisiva e determinada em cada ocasião da facticidade concreta” (GA.63, p.19). Daí o título da preleção ser *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, justamente por acentuar essa radicalização da situação hermenêutica que, se segue cada vez mais na direção de uma ontologia fenomenológica da facticidade, que é hermenêutica em sua própria constituição. Facticidade e hermenêutica assumem aqui o mesmo caráter ontológico, observando o percurso filosófico de Heidegger até aqui, pode-se ver que nesta preleção a hermenêutica é exposta de maneira mais clara, como constituindo o ser da vida fática, que se interpreta a si mesma e por si mesma.

(...) a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática. Se chamarmos, mesmo que impropriamente, a facticidade como a “objetualidade” da hermenêutica (como as plantas são a objetualidade da botânica), diremos que esta, a hermenêutica, encontra-se em sua própria objetualidade (ou seja, como se as plantas, o que são e como são, fossem a botânica) (GA.63, p.15).

Percebe-se aqui que a fenomenologia hermenêutica como ciência originária, reivindica uma exposição do ser da vida fática, ou seja, a facticidade; esta é hermenêutica em sua constituição. Há uma mudança no pensamento de Heidegger, refinando os conceitos de modo a preparar o terreno para a ontologia fundamental como uma analítica existencial. Entretanto, embora a facticidade seja hermenêutica em si mesma, ainda permanece como uma característica da vida fática em geral, tendo a existência como uma possibilidade. Cabe, portanto, uma exposição da facticidade como distinta da existência. O que é fundamental para compreender a distinção entre hermenêutica da facticidade e hermenêutica da existência.

A facticidade, como até agora exposta, tanto no *Relatório Natorp* quanto em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, é essa relação entre vida e mundo que não é primeiramente teórica ou prática e sim é vivida em cada situação concreta, de modo que a facticidade não diz respeito nem à vida nem ao mundo e sim à relação entre ambos (Cf. KISIEL 1995, p.272). A diferença entre o *Relatório Natorp* e a *Ontologia: hermenêutica da facticidade* em relação à facticidade é apenas no sentido de que o primeiro enfatiza a exposição das estruturas básicas do ser da vida fática, enquanto que em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* esse ser da vida fática, a facticidade, apresenta-se como hermenêutico, ou seja, há uma fusão entre hermenêutica e facticidade, em que se vislumbra a possibilidade de a filosofia originária, enquanto hermenêutica fenomenológica da facticidade, agora ser uma ontologia fundamental¹⁵. Há aqui uma maior aproximação da analítica existencial de *Ser e Tempo*, embora aqui se apresente como ontologia hermenêutica da facticidade. Daí a importância de se estabelecer aqui a diferença fundamental entre facticidade e existência.

A facticidade, enquanto relação entre vida e mundo, tem como característica fundamental o ocupar-se com o mundo. Esta ocupação é denominada como *cuidado*¹⁶, a vida fática caracteriza-se por um cuidado com sua existência, a qual não consiste em reflexão teórica, mas “é o que é enquanto contramovimento oposto à tendência até à caída [queda] da vida, quer dizer, esta inquietude [cuidado] não é outra que a que aflora na atividade em cada caso concreto do trato e de suas preocupações” (NB, p.14). A queda, segundo Heidegger, é quando a vida fática é simplesmente vivida de maneira imprópria, sem uma preocupação pela sua existência. Portanto, a queda e seu contramovimento, o cuidado, são fundamentais para a compreensão da diferença que há entre facticidade e existência¹⁷. A facticidade possui um

¹⁵ Só lembrando que a filosofia como ontologia fundamental já é mencionada por Heidegger mesmo no Relatório Natorp (Cf. NB, p.16), como consequência do que já mostramos no tópico anterior, a saber, da mudança da fenomenologia transcendental para fenomenologia hermenêutica, que no curso de 1919, caminha para uma exposição do ser da vida, elaborada no Relatório Natorp. Entretanto, o que queremos mostrar é a evolução dessa ontologia, que vai de uma exposição do ser da facticidade à exposição do ser da existência, que tem, por sua vez, um objetivo mais abrangente, o da questão do ser em geral.

¹⁶ Já nesse estágio do pensamento de Heidegger, o *cuidado* exerce uma função de unificação de várias estruturas ontológicas da vida fática. Sendo o ser da vida fática, introduz a noção de ser-no-mundo, que como vida fática, vive no mundo custodiada pela já mencionada circunspeção solícito-discursiva, na qual o trato com o mundo não é ao modo da objetividade e sim este se lhe apresenta com uma significatividade. Há uma familiaridade entre vida fática e mundo, na qual a vida desenvolve-se com o mundo em três dimensões básicas: o mundo subjetivo das minhas vivências (*Selbstwelt*), o mundo social compartilhado com os outros (*Mitwelt*) e o mundo objetivo das coisas (*Umwelt*). Esta familiaridade com o mundo é que lhe faz significativo, de modo que a ação do cuidado não seja independente do mundo existente. Tanto a queda quanto o cuidado, são modos de trato com o mundo, a queda enquanto a facticidade trata com o mundo de modo intencional, o cuidado é a tomada de consciência desse estado de queda (Cf. ESCUDERO, 2001, pp.185-186).

¹⁷ De acordo com Theodore Kisiel, a *existência* enquanto polo oposto à queda marca a entrada oficial do termo existência na obra heideggeriana, embora aqui esse termo tenha um sentido restrito, de uma possibilidade única e

caráter ontológico que independe da existência, esta é apenas uma possibilidade de uma compreensão autêntica da facticidade. Desta forma, o problema ontológico da vida se funda na facticidade (Cf. NB, p.15). A existência é uma possibilidade mais própria em que o ser da vida fática mostra-se como é em si mesmo, pelo questionamento hermenêutico, que é a interpretação constitutiva da facticidade, que se situa sempre na posição prévia (Cf. NB, p.22). Por isso, (embora seja uma possibilidade importante, a *mais própria*, pelo fato de ela ser este contramovimento, no qual, através do questionamento hermenêutico o ser da vida fática é arrancado de sua queda), a existência é fundada na facticidade, como possibilidade de ser. O cuidado é o que faz com que o ser da facticidade seja desvelado de maneira própria mediante a existência. A diferença entre existência e facticidade, portanto, está no fato de que a facticidade possui um caráter ontológico que independe da existência, a facticidade pode ser ao modo da queda, imprópria. O mérito da existência consiste em ser um contramovimento em relação à queda, tornando a facticidade visível em seu ser mais próprio. Nesta tarefa, a filosofia exerce a função de uma exposição categorial que indica formalmente como a vida se compreende reflexivamente a si mesma (Cf. ESCUDERO, 2001, pp.185-186).

Posta a diferença entre facticidade e existência o que facilitará a melhor compreensão da analítica existencial, um ponto que a nós interessa aqui é como a facticidade é hermenêutica em sua constituição, ou seja, se interpreta em si e por si mesma. Aqui já se apresentam conceitos como interpretação e posição prévia, como constitutivos da facticidade, ambos retomados na analítica existencial. Para o problema que nos propomos analisar nesse tópico, fica claro como na preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade* começam a surgir conceitos como ser-aí, e suas categorias ontológicas (existenciais), que apontam para a analítica existencial. A facticidade como interpretada em si mesma e por si mesma é afim com a pré-compreensão constitutiva do ser-aí em *Ser e Tempo*. Ainda que aqui seja uma auto-interpretação do ser da vida em si mesma, enquanto que na analítica existencial, não se fala mais de vida fática, e quando se fala em facticidade, esta tem caráter distinto do de ser da vida fática, assumindo caráter ontológico da existência do ser-aí. Por isso, faz-se necessária uma exposição de como se apresenta esta mudança em *Ser e Tempo*.

mais autêntica da vida fática, enquanto que em *Ser e Tempo*, assume um sentido mais abrangente, de indicação formal da possibilidade do ser-aí como tal (Cf. KISIEL, 1995, pp249-250). Na preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, com a introdução do termo ser-aí, visando a manter sua neutralidade ontológica, o termo existência continua como o sentido do ser mais próprio do ser-aí. Com a radicalização da ideia de existência como o estar desperto para si mesmo do ser-aí fático, começa a surgir a denominação das categorias como existenciais, embora Heidegger evite o uso desse vocabulário existencial até *Ser e Tempo* (Cf. KISIEL, 1995, pp. 274-275).

1.2.3- *Vida, facticidade e existência em Ser e Tempo*

A diferença entre facticidade e existência acima exposta como um ponto em que se pode captar o progresso do pensamento de Heidegger em direção à analítica existencial, deve ser compreendida como um esforço constante de nosso filósofo em preservar a vida em sua historicidade concreta sem que com isso deixe de ser filosófica em sua constituição. O início desse projeto, de acordo com grande parte da literatura secundária, se dá a partir dos cursos de 1919, o que nos faz lembrar que os principais alvos da crítica do jovem Heidegger são Husserl com sua fenomenologia transcendental e Dilthey com sua filosofia da vida. É na crítica e reformulação dessas duas ideias que se inicia o projeto de uma ciência originária que por fim conduziu ao esboço inicial de *Ser e Tempo*.

Nesta obra, pouco se menciona explicitamente o nome de Husserl enquanto interlocutor direto, embora em muitos pontos, senão em praticamente toda ela, se vê claramente uma crítica à fenomenologia transcendental. Por outro lado, o nome de Dilthey é mencionado explicitamente ao menos em dois momentos, sendo que o §77 é dedicado a uma exposição sobre o problema da historicidade em um diálogo com Dilthey e o Conde York. Entretanto, para o problema específico da diferença entre vida, facticidade e existência, nos ateremos à menção que Heidegger faz a Dilthey no § 10, o que faz necessária uma leitura atenta do mesmo visando elucidar o problema proposto para este tópico.

Antes, porém, convém lembrar que o motivo principal da crítica Heideggeriana direcionada a Dilthey se dá pelo fato deste se manter preso à filosofia moderna, remontando mesmo a Descartes, o que faz com que sua filosofia da vida, não obstante seu esforço mantém-se ligada à dimensão racional e, portanto dialética, tentando construir um contexto onde não há contexto, o que é contrário à fenomenologia, que consiste em deixar estaticamente as coisas juntas umas das outras. Neste caso, a radicalização necessária se dá por meio da vida fática, que em sua constituição não é compreendida de maneira objetiva, processual, interior ou exterior. Sua compreensão não é um método, mas possui um caráter ontológico, “o como da compreensão ocasional que sempre possui sua orientação decisiva. Todas as categorias são enquanto tais, não por sua relação umas com as outras, existenciais” (GA.63, p.44). Ou seja, embora Dilthey se esforçasse por extrair as categorias da vida vivida, que segundo ele é hermenêutica em si mesma, Heidegger vê na hermenêutica diltheyneana uma semelhança em relação ao método hermenêutico de Schleiermacher, com a diferença de direcioná-lo às ciências do espírito. Salvo isto, a hermenêutica de Dilthey ainda se mantém

distante da radicalização necessária, seguindo sempre um ponto de vista temático (Cf. GA.63, p.14).

A hermenêutica da facticidade, em oposição à hermenêutica da vida, antes de remeter à ideia de um método, é constitutiva do ser-aí. A compreensão, que em Dilthey era um meio para objetivação das vivências, e, portanto, embora fizesse parte da tríade: vivência, compreensão e expressão, tinha uma “função” secundária em relação à vivência, agora, porém, é algo constitutivo do ser-aí e exerce uma função primordial na hermenêutica da facticidade, cuja tarefa é a de “aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão” (GA.63, p.15). No aspecto ontológico da hermenêutica é que se encontra a radicalização intentada por Heidegger, o círculo hermenêutico nesse caso é ontológico, pois o ser-aí se compreende a si mesmo a partir de si mesmo enquanto existente. “A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado” (GA.63, p.18).

Cabe agora, portanto, ver como se dá a passagem da hermenêutica da facticidade para a hermenêutica da existência, onde novamente o problema da vida é levantado agora sob a perspectiva da sua diferença em relação à existência. No § 10 de *Ser e Tempo*, onde este problema é retomado, Dilthey é novamente mencionado, porém, antecedido por um breve comentário sobre Descartes, o que reafirma o acima exposto, a saber, de que Dilthey é tributário da filosofia moderna. Vejamos texto na íntegra:

Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do cogito sum, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o cogitare do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o cogito. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das cogitationes (SZ, pp.45-46)¹⁸.

A analítica existencial é oposta à filosofia moderna pelo fato de que esta tem seu ponto de partida em um eu (*ego cogito*) ou sujeito pensante, o que pressupõe um eu que se distingue primeiramente por pensar, ainda que o *ser* desse eu seja proposto de maneira tão originária quanto ele próprio. O que Heidegger propõe é uma inversão do ponto de partida, que agora se inicia na existência, a qual não pode ser denominada como “vida” e “homem”, pelo fato de ambos remeterem ao sujeito moderno que se caracteriza primeiramente por ser racional, que

¹⁸ Para as citações de *Ser e Tempo*, utilizaremos a sigla SZ, seguindo a paginação do original, disponibilizada na tradução bilíngue de Fausto Castilho. Além desta tradução, utilizaremos a tradução de Márcia de Sá Cavalcante.

prioriza a dimensão teórica, o que é alvo de crítica de Heidegger desde o início de sua trajetória. Entretanto, o ponto de partida da analítica existencial também não se dá na facticidade, embora esta seja um estágio intermediário no itinerário heideggeriano que exerceu uma função importante, aqui não mais é o fundamento da existência e passa a ser uma característica essencial da existência.

Essa mudança da facticidade para existência, como o que deve ser o ponto de partida da investigação, inicia-se já com a introdução do termo ser-aí, na obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, visando um estado de neutralidade, intermediário entre, por um lado a facticidade como um todo, característica da vida em geral; e por outro a facticidade em seu ser mais próprio, possível mediante a existência. O ente que está nesse estado de neutralidade, tendo a possibilidade de assumir a facticidade em seu ser mais próprio ou apenas “viver” de maneira fática, é o ser-aí. Pode-se afirmar que se inicia aqui a mudança da facticidade para a existência como o ponto de partida da investigação. Há aqui um processo em que primeiramente o ser-aí se caracteriza pela neutralidade, o que permanecerá em *Ser e Tempo*, no entanto, agora a existência¹⁹ vai assumir um caráter ontológico e não mais será uma possibilidade, como permaneceu até a preleção sobre *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Em *Ser e Tempo*, porém, a existência como constituição ontológica do ser-aí, pode ser assumida de modo próprio ou impróprio.

No curso *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, como vimos, há uma junção da hermenêutica com a facticidade, em que a interpretação passa a ser uma constituição ontológica do ser-aí. Neste caso, onde e como se dá a interpretação? Não se dá na facticidade enquanto esta é apropriada em sua autenticidade, mediante o cuidado, que caracteriza a existência enquanto despertar da facticidade diante da queda, que seria um modo de ser impróprio da facticidade? Pode-se perceber que a mudança da facticidade como ser da vida fática, para existência como ser do ser-aí, passa pelo cuidado como o movimento contraposto à queda. Ou seja, a existência garante ao mesmo tempo essa neutralidade do ser-aí, sem que com isso ele “viva” de modo impróprio, que é outra característica da facticidade. Em outras palavras, a mudança da facticidade para existência é pelo termo facticidade ser o *ser* da vida fática e esta, embora seja uma radicalização em relação à “vida” entendida como correlato de

¹⁹ É importante ressaltar aqui que, da mesma forma que no início dos anos 20, enquanto o termo facticidade apresentava-se como o fundamento ontológico inultrapassável da vida fática, que poderia ser imprópria enquanto não assumisse seu ser, ou própria na medida em que assumisse seu ser mais próprio mediante a existência, a partir desta mudança ocorrida, em que a existência passa a ser constituição ontológica do ser-aí, este, da mesma forma pode *existir* de maneira própria ou imprópria. Veja-se que nisto caracteriza-se a sua neutralidade, primeiramente quando o seu fundamento era facticidade e agora quando é a existência, em ambos os casos, o ser-aí se encontra na possibilidade de assumir seu ser de modo impróprio ou próprio.

“homem” e, por conseguinte de animal racional, ainda remete ao subjetivismo da filosofia moderna, se não tomada em sua propriedade por meio da existência, que é o assumir da propriedade da facticidade, sem que com isso seja de maneira teórica. Existência tem a função de garantir a radicalidade sem que com isso seja tributária da tradição. Ela faz com que o ser-aí exista, compreenda-se a si mesmo de maneira distinta da facticidade em geral, que pode ser (viver) sem que se compreenda a si mesma. A existência, portanto, passa a ser uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, e não uma possibilidade, como era em relação à facticidade. Esta, por sua vez, torna-se uma característica da existência, que também é fática. O que ocorre é que a facticidade não tem mais a primazia de antes, onde se apresentava como um fundamento da existência.

Mesmo com esse refinamento do conceito de vida, radicalizado na facticidade, que tem como possibilidade mais autêntica a existência, a qual, em *Ser e Tempo* deixa de ser uma possibilidade para ser uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, Heidegger retoma, ainda que de maneira crítica, a contribuição de Dilthey ao afirmar que

(...) O que a sua “psicologia enquanto ciência do espírito” possui de filosoficamente relevante não deve ser buscado no fato de não mais se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim de visar à “totalidade da vida” e a suas “figuras” de conjunto. A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da “vida”. Decerto, também aqui se revelam, de maneira mais nítida, os limites da sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la. (...) (SZ, pp.46-47).

O que Heidegger quer dizer é que embora Dilthey tenha levantado e de certa forma avançado no problema da vida em sua totalidade, sua terminologia, assim como sua contribuição, não foi o suficiente para expressar o fenômeno da vida em sua radicalidade. O próprio Heidegger precisou partir do conceito de vida vivida, para vida fática, cujo ser é facticidade para em seguida chegar à existência como o que melhor expressa o fenômeno do ser-aí de modo que não o deturpe em seu ser. O ser-aí em seu ser não pode ser determinado como pessoa, homem, animal racional ou vida em geral. “A vida não é nem coisa simplesmente dada nem ser-aí. O ser-aí, por sua vez, não poderá ser determinado ontologicamente, partindo do fato da vida – (indeterminado do ponto de vista ontológico) à qual se acrescenta uma outra coisa” (SZ, p.50). Ou seja, o ser-aí é quem possibilita um acesso à vida e não o contrário. Inicia-se, com essa caracterização da existência como o ser do ser-aí, a analítica existencial que é uma hermenêutica da existência, na qual são desveladas as estruturas constitutivas do ser deste ente que se distingue dos demais entes pelo fato de existir e compreender o sentido de seu ser na medida em que existe. Somente assim a problemática da (ontologia?) da vida se livra de todos os pressupostos antropológicos, teológicos e

biológicos herdados da tradição. Antes de se fazer teologia, antropologia e biologia, há que compreender a constituição ontológica do ser-aí, onde se fundamenta toda investigação acerca do ser.

Além de ser constituído ontologicamente de existência, o ser-aí é fático. A facticidade, embora seja uma característica da vida fática e da vida em geral, e, portanto a base para a existência, agora passa a ser uma característica fundamental da existência. Ou seja, o ser-aí se distingue por existir e enquanto tal, também é constituído da facticidade. Novamente aqui, o *cuidado* como ser do ser-aí é quem unifica as estruturas ontológicas que o constitui, agora, porém, não há uma prioridade, no sentido de fundamento na relação entre existência e facticidade, ambas são constitutivas do cuidado que, como ser do ser-aí, é um fenômeno unitário.

Para melhor compreensão dessa mudança ocorrida no caráter ontológico da facticidade faz-se necessário um adiantamento de um tema sobre o qual nos ateremos com mais detalhes adiante, o do cuidado como ser do ser-aí. Entretanto, aqui apenas faremos menção à facticidade como estrutura ontológica constitutiva do ser-aí, que *existe* de maneira fática. Ou seja, sua constituição é ontológico-existencial, de modo que não seja “composto” de estruturas ontológicas e sim seja um fenômeno unitário cujo ser é o cuidado. Onde mediante um nexos originário, são unificadas suas estruturas ontológicas fundamentais que são a existencialidade, a facticidade e a decadência (Cf. SZ, p.191). Estas estruturas enquanto unificadas originariamente nesse todo estrutural, cujo ser é o cuidado, são co-originárias, se dão de modo simultâneo. O ser-aí enquanto *existe* é também fático e decadente. Facticidade e decadência são estruturas ontológicas que constituem o ser-aí do mesmo modo que a existência. No entanto, é na existência que o ser-aí assume seu ser mais próprio (autêntico). Isto de tal maneira que não deixa de ser fático e, portanto decadente. A diferença está em assumir uma ou outra estrutura como predominante. Para se ter melhor compreensão do que seja a existência como estrutura ontológica do ser-aí, é preciso compreendê-lo como este todo estrutural unificado pelo cuidado.

Uma definição desse fenômeno do ser-aí como totalidade estrutural articulada, como ser-no-mundo precisa ser primeiramente exposta de forma detalhada, para daí se ter uma compreensão de sua unidade e totalidade. Iniciemos pela estrutura ontológica da existência que Heidegger diz ser impossível de ser caracterizada sem as demais, pelo fato de o ser-aí não ser um sujeito e sim ser-no-mundo. Portanto, “em sua plenitude, o preceder a si mesmo do ser-aí diz: *preceder a si mesmo por já ser-no-mundo*”. (SZ, p.192). Nesta definição da existência, como o preceder a si mesmo por já ser em um mundo, já há uma indicação da

facticidade e da decadência. A facticidade, enquanto estrutura ontológica fundamental do ser-aí é denominada por Heidegger como o já ser-em (Cf. SZ, p.193) o que remete ao fato de o ser-aí, enquanto existente, como ser-no-mundo, constituir-se de uma dimensão fática indissociável de seu ser. O ser-aí não pode existir sem a estrutura ontológica da facticidade, “existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (SZ, p.192). O mesmo se diz da decadência, sem a qual não se pode caracterizar o ser-aí como ser-no-mundo, uma vez que sendo no mundo, de maneira fática, se é também ao modo da ocupação com o manual intramundano. “Na de-cadência, o *ser junto ao* manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no preceder a si mesmo por já ser e estar em um mundo” (SZ, p.192). Assim temos uma noção da constituição do fenômeno do cuidado como essa totalidade estrutural que caracteriza o ser do ser-aí, que como ser-no-mundo, é constituída das estruturas ontológicas da facticidade, existencialidade e decadência.

Para o nosso propósito aqui, o que importa é ver como a facticidade deixa de ser o ser da vida fática, bem como o fundamento da existência. Há aqui uma mudança em que a prioridade está na existência, embora possua uma dimensão fática e decadente, de acordo com suas respectivas características ontológicas, brevemente enunciadas acima. A existência é o que possibilita ao ser-aí, ser-no-mundo de maneira própria. A impropriedade do ser-aí está em se ater à sua característica ontológica da decadência, enquanto se ocupa com o manual intramundano de modo a se compreender a partir deste; ou enquanto se atém à característica ontológica da facticidade, sendo no mundo unicamente ao modo do ser em, ao modo do ente intramundano, que não se compreende a si mesmo. Nas palavras de Heidegger,

(...) O ser-aí já está sempre “além de si mesmo”, não como atitude frente aos outros entes que ele mesmo *não* é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o *preceder a si mesmo do ser-aí* (SZ, p.192).

Este “estar em jogo” é o que acentua o caráter existencial do ser-aí, que no decorrer da analítica terá muito peso no que se refere à finitude e à temporalidade, o que abordaremos mais detidamente a seguir. Por hora, faz necessário enfatizar essa mudança ocorrida com a analítica existencial, que é uma hermenêutica da existência e não mais uma hermenêutica da facticidade. Na analítica existencial, a existência é quem garante ao ser-aí assumir sua propriedade sem, contudo, priorizar a atitude teórica nem a prática, uma vez que estas são possibilidades do ser-aí cujo ser é o cuidado (Cf. SZ, p.193). Com a caracterização da existência como estrutura ontológica do ser-aí, e do cuidado como o fenômeno que unifica a totalidade das estruturas ontológicas fundamentais, o problema da “vida” deixa de ser preponderante, passando a ser fundado no cuidado, o qual já envolve de modo fundamental a

estrutura ontológica da facticidade, característica ontológica do viver em geral (Cf. SZ, p.194).

O objetivo deste capítulo foi preparar o terreno para entrar de maneira adequada no texto de *Ser e Tempo*, o qual é, em algumas partes, um esclarecimento e aprofundamento das questões levantadas por Heidegger nesse diálogo com os neokantianos, com os filósofos da vida e com a fenomenologia de Husserl. Todos, segundo Heidegger, na senda da filosofia tradicional, embora tentassem superá-la em suas lacunas. Heidegger, porém, pretende dialogar com a tradição de forma que possa ser levado em conta o que foi pensado até então, ou seja, Heidegger pretende fazer uma “destruição” da história da ontologia, apontando suas falhas e tentando solucioná-las a partir da ontologia fundamental.²⁰ Para tanto irá se ater à problemática da ontologia, propondo uma recolocação da questão do sentido do ser.

Todo o § 1 de *Ser e Tempo* é uma exposição dessa problemática, em que Heidegger mostra como a tradição se preocupou em tentar definir o ser, o que acabou sendo um esforço desnecessário, uma vez que grande parte dos filósofos reconheceu o ser como conceito mais universal e, portanto indefinível. Contudo, isto, não dispensa a questão do seu sentido. “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (SZ, p.4). Essa impossibilidade de se definir o ser se dá pelo fato de ele não ser um ente. Heidegger reconhece isso, a novidade de sua recolocação da questão do ser está no fato de manter a *diferença ontológica*. O ser não é um ente,²¹ e tampouco pode ser *definido* a partir de um ente. Porém, o sentido do ser pode ser *compreendido* pelo ente, no caso o ente privilegiado que pré-compreende o ser pelo fato mesmo de existir, ou seja, o ser-aí.

A pré-compreensão do ser constitutiva do ser-aí, como o diferencial na recolocação da questão do ser, faz com que o método de análise desse ente (ser-aí), visando à compreensão do sentido do ser em geral, seja o método da fenomenologia hermenêutica da existência, ontologia fundamental. Nesse caso, o círculo hermenêutico heideggeriano é, além de método, o próprio ente analisado.

²⁰ Heidegger, de certa forma concordava com tais filósofos, de que havia falhas na tradição que precisavam ser revistas, o que levaria a uma ruptura com a mesma, mas, segundo Günter Figal, tal “ruptura” suposta por Heidegger seria na forma de um diálogo rico em tensões no qual seria reconduzida a questão que sempre manteve em curso a tradição filosófica, a saber, a questão do ser (Cf. FIGAL, 2005, p.15).

²¹ “(...). O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em (...) não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível (...)” (SZ, p.6). A diferença ontológica está estritamente ligada ao círculo hermenêutico. Ambos são fundamentais para a questão de *Ser e Tempo*. “Pela diferença ontológica Heidegger procura colocar um fundamento para a ontologia. Isto já era meta das interrogações de *Ser e Tempo* em torno da constituição circular do ser-aí” (STEIN, 2001, p.275).

CAPÍTULO II

O CÍRCULO HERMENÊUTICO E A QUESTÃO DO SER

2.1- A circularidade da compreensão na recolocação da questão do Ser

Para uma elucidação da circularidade da compreensão na recolocação da questão do ser, deve-se ter em conta que, de acordo com a analítica da existência, só há mundo se há ser-aí e só há ser-aí se há mundo.

(...). O ser-aí não está ao mesmo tempo presente à vista entre as coisas, com a única diferença de que ele as apreende, mas ele existe sob o modo de *ser-no-mundo*. Como *determinação fundamental de sua existência*, o ser-no-mundo é o *pressuposto para que se possa apreender efetivamente algo*. Por meio do modo de escrever essa expressão, indicamos que essa estrutura é uma estrutura una (GA.24, p.234)²².

A totalidade das coisas “apreendidas” pelo ser-aí é nomeada por Heidegger de “nexo utensiliar que é o mundo circundante” (GA.24, p.235). Este não é apreendido de maneira imediata e muito menos tematicamente, ele “nos envolve. Cada utensílio é segundo sua essência um *utensílio-para*: para dirigir, para escrever, para voar. Cada utensílio tem a referência imanente àquilo *para que ele é o que ele é*” (GA.24, p.233). Ou seja, este nexo utensiliar existe com e para o ser-aí, do mesmo modo que o ser-aí, na medida em que existe está envolto nele constituindo assim uma “estrutura una”. É existindo como ser-no-mundo que o ser-aí pré-compreende o sentido de ser e é o único ente que pergunta pelo sentido de ser enquanto existe.

A pré-compreensão de ser, constitutiva do ser-aí, pode dar a ideia de um retrocesso à tradição, uma vez que o círculo, partindo dessa pré-compreensão, a princípio apresenta-se como um círculo vicioso, consequência de uma má interpretação do que seja a existência, que não é segundo Heidegger, realidade ou coisa. Segundo a tradição, existência significa o ente subsistente (*Vorhanden*) e possui o caráter de substância. Neste caso, uma ontologia da *Vorhanden* faz com que o ser e o ente sejam subsistentes, mantendo uma transcendência de um em relação ao outro, originando a metafísica, que é essa separação entre ser e ente, em que, embora transcenda o ente, o ser é concebido como outro ente, ou seja, uma substância. Este dualismo entre ser e ente, segundo Heidegger, é o erro que fez com que a tradição

²² Nas citações de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Vozes, 2012, seguiremos a paginação da versão alemã: HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann GmbH. Band. 24. Frankfurt am Main, 1975.

encobrisse o ser ao invés de descobri-lo, ocasionando com isso o seu esquecimento²³ que consiste em dar um caráter de ente ao ser. O ser não é um ente, no entanto, desvela-se juntamente com o ente de tal modo que não é um ente, tampouco pode ser definido como ente, embora, onde há ente há ser. Somente o ser-aí *existe*, porque pré-compreende o sentido do ser a partir de sua própria existência na qual o ser se mostra, há, assim, uma relação de estranheza e intimidade entre o ser e ser-aí, pela diferença ontológica, o que não quer dizer que o ser seja outro ente e sim que se manifeste no ente privilegiado, o ser-aí. É o que Heidegger quer dizer quando afirma que “nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito” (SZ, p. 5). Ou seja, antes de conceituar ou definir o ser, o ser-aí já o pré-compreende ontológico-existencialmente. Essa é uma característica peculiar do ser-aí, apenas ele existe de maneira a compreender o sentido do ser, enquanto os demais entes estão aí simplesmente dados, e não possuem o caráter do ser-aí, pois não compreendem o sentido do ser. Entretanto, mesmo não tendo o caráter de ser do ser-aí, os demais entes são importantes, pois é a partir da lida com e em meio a eles que o ser-aí se compreende e compreende o sentido do ser. Embora possua esse caráter peculiar de pré-compreender o sentido do ser, o ser-aí é mundano, fático, é abertura do ser-no-mundo. Pode-se até dizer que o ser-aí é um com o mundo. Isto é essencial para a ontologia fundamental, o ser-aí não é um sujeito que conhece um objeto, muito menos

²³ A introdução de Heidegger nos estudos de filosofia se deu mediante a leitura precoce que fez do livro de Franz Brentano *Sobre o significado do ente em Aristóteles* em 1907. Tal leitura despertou no jovem Heidegger o interesse pela questão do ser, motivo pelo qual mesmo em um contexto de múltiplas correntes filosóficas como: o neokantismo, a fenomenologia de Husserl, a hermenêutica de Dilthey e a filosofia da Aristóteles, a questão diretriz de seu pensamento, a saber, de como encontrar um caminho que conduz da vida humana à morada do ser, permaneceu até sua morte. (Cf. ESCUDERO, 2000, p.13, nota. 1). A proposta de Heidegger é a de alcançar uma compreensão originária do ser, o que segundo ele a tradição não fez pelo fato de que desde o início buscou uma conceituação do ser tal como a aplicada a um ente. O ser não é um ente. Tampouco pode ser definido como um ente. A diferença ontológica é fundamental para que a questão do ser não caia na trivialidade e, por conseguinte no esquecimento. A crítica heideggeriana à tradição filosófica está no fato de ela, não obstante os esforços dispensados ao longo da história do pensamento, priorizar a dimensão teórica da filosofia. Por isso, a vida pré-teórica será o ponto de partida de seu projeto de uma filosofia como ciência originária. No desdobramento desse projeto ocorrerá uma apropriação da hermenêutica de Dilthey, da fenomenologia de Husserl, bem como da filosofia de Aristóteles, os quais darão a base necessária para a recolocação da questão do ser. Para Heidegger, a questão do ser é fundamental para a filosofia e a aceitação cega e acrítica do significado do ser transmitida pela tradição é responsável pelo seu esquecimento (Cf. ESCUDERO, 2000, pp.14-15). Por ser a tradição filosófica ocidental a responsável pelo esquecimento do ser, tornou-se alvo da crítica heideggeriana, o que justifica a citação do diálogo platônico *Sofista* no prólogo de *Ser e Tempo* e que o próprio Heidegger vai reafirmar no § 44 de *Kant e o problema da metafísica*, onde ele diz que “[a] fundamentação ontológico-fundamental da metafísica em *Ser e Tempo* deve ser entendida como uma repetição. A citação do *Sofista* de Platão, que inicia o estudo, não é um simples adorno, senão que indica que a gigantomaquia acerca do ser do ente havia começado na metafísica antiga (...)” (GA.3, p.239; nas referências a esta obra utilizaremos a tradução espanhola de Gred Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1996. Seguiremos a paginação da versão alemã: HEIDEGGER, Martin. *Kan und das Problem der Metaphysik*. Band.3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991).

é uma consciência ou ego transcendental que apreende o “mundo” como uma totalidade de entes. Antes ele mantém-se nessa intimidade com o mundo, a ponto de este ser um existencial que o constitui como ser-no-mundo. Do contrário seria mais uma abstração.²⁴ É, a partir da existência enquanto constituição ontológica do ser-aí que a questão do sentido do ser deve ser recolocada, existência esta que não dispensa os demais entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. Tais entes são, segundo Heidegger, de duas maneiras, (*Vorhandenheit*) e (*Zuhandenheit*), ente simplesmente aí disponível à mão e ente disponível para o manuseio, como instrumento.²⁵ É no cotidiano, na lida com tais entes que o ser-aí existe e compreende-se a si mesmo e ao sentido do ser. Ou seja, a questão do sentido do ser deve partir de uma hermenêutica do ser-aí. Este foi o recurso utilizado por Heidegger para apresentar um ponto de partida para a questão do sentido do ser que não seja uma substância, nem um ente necessário, nem ego cartesiano, nem a filosofia transcendental, nem a filosofia especulativa nem tampouco uma fenomenologia da consciência (Cf. STEIN, 2008, p. 56).

A hermenêutica da existência do ser-aí é proposta como primeira tarefa para recolocar a questão do sentido do ser, pelo privilégio ôntico-ontológico do ser-aí em relação aos entes simplesmente dados, fazendo com que, a questão seja primeiramente uma questão sobre o sentido de ser do ser-aí para daí se questionar sobre o sentido do ser em geral. “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (ser-aí) no tocante a seu ser” (SZ, p.7). Mas o ser-aí só *é (existe)* compreendendo-se a si mesmo e com isso pré-compreendendo o sentido de ser. Justamente o que, de acordo com o acima colocado, faz dele o ente privilegiado. Entretanto, a pré-compreensão, que o faz um ente privilegiado, é o que motiva o questionamento, este, é feito em direção a algo que já é pré-compreendido e que o constitui. Ou seja, não é uma

²⁴ E. Stein destaca a importância do mundo vivido para a filosofia e as ciências humanas “que, de um lado, delimitou a tarefa da filosofia e, de outro, suprimiu a questão da fundação última, introduzindo a ideia da boa circularidade” (STEIN, 2008, p.17).

²⁵ O mundo, segundo Heidegger, não é um amontoado de coisas ou instrumentos individuais e que são agrupados, o mundo é uma totalidade instrumental na qual todo instrumento individual já é imerso. Segundo a análise de Harman, tanto a *Vorhanden* como a *Zuhanden* estão absolvidas nessa totalidade instrumental de modo que “qualquer que seja a visão da questão, é claro que a análise heideggeriana da *Zu-* e *Vorhandenheit* não tem validade como uma classificação de diferentes tipos de objeto”. “Whatever the usual view of the matter, it is clear that Heidegger’s analysis of *Zu-* and *Vorhandenheit* has no validity as a classification of different object-types” (HARMAN, 2002, p.35). Ou seja, o que diferencia o ente à mão do ente disponível como instrumento, é que o primeiro é abordado categorialmente e o segundo existencialmente. O que não impede que um ente disponível como instrumento seja abordado como simplesmente à mão, ou seja, categorialmente e vice-versa. “De fato, todas entidades podem ser abordadas de qualquer modo categorialmente ou existencialmente, assim todas as entidades são ambas executantes (*zuhanden*) e presente para nós (*vorhanden*).” “In fact, all entities can be approached *either* categorially or existentially, just as all entities are both executants (*zuhanden*) and present to us (*vorhanden*)” (HARMAN, 2002, p.38). Ainda sobre essa diferença que Heidegger faz entre esses termos (ver FREDE, In: GUIGNON, 1993, pp.76-77, nota nº 14).

compreensão ou um questionamento apenas teórico²⁶ e sim ontológico. O círculo da compreensão é ontológico, portanto não pode ser vicioso e muito menos fechado, uma vez que o ser-aí existe de acordo com o seu mundo e suas possibilidades, o que faz com que a pré-compreensão do sentido de ser seja constitutiva da sua existência.

(...). É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí.* O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ser ele ontológico (SZ, p. 12).

O que faz com que a questão sobre o sentido do ser não se mova em um círculo vicioso é o seu ponto de partida na existência, ao contrário da ontologia tradicional que sempre teve como ponto de partida um conceito explícito, pressupondo um princípio do qual através da dedução se chegaria a uma conclusão sobre o que seja o ser. Tal pressuposição, dedução e conclusão estão presas unicamente ao campo da especulação e, portanto são meramente teóricas, consequência de uma ontologia da *Vorhanden*, ao que se opõe a ontologia fundamental. Na questão sobre o sentido do ser proposta por Heidegger, não há uma pressuposição dedutiva, mas uma visualização pré-compreensiva do ser, embora, como acima exposto, esta ainda constitua-se de uma dimensão teórica, sem que esta seja prioridade em sua constituição, que é acima de tudo ontológica na qual estão fundamentadas a teoria e a prática.

(...). Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, *em última instância, pertence à própria constituição essencial do ser-aí.* (...) Não pode haver ‘círculo vicioso’ na colocação da questão sobre o sentido do ser porque não está em jogo, na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição de-monstrativa das fundações (SZ, p.8).

Esta “exposição de-monstrativa das fundações” é a analítica existencial. A pré-compreensão constitutiva do ser-aí é um existencial, denominado por Heidegger de *existenciária* (pré-teórica), a qual juntamente com as demais estruturas ontológicas do ser-aí, o constitui como ser-no-mundo. A tal conjunto de estruturas Heidegger denomina de *existencialidade*, em cuja análise não se atém à compreensão existenciária apenas, mas sim, partindo desta para se obter uma compreensão existencial (Cf. SZ, p.12). Daí, Heidegger falar da necessidade de uma exposição de-monstrativa que nada mais é que uma analítica existencial, esta é uma exposição teórica da existencialidade do ser-aí. Essa exposição é

²⁶ De acordo com o que vimos no capítulo anterior, no Relatório Natorp, Heidegger começa uma apropriação de Aristóteles, na qual procura uma junção entre as dimensões teórica e prática do conhecimento, sem, contudo priorizar uma em detrimento da outra, ambas são unificadas no que ele vai denominar de circunspecção solícito-discursiva, a qual orienta, naquele caso, a vida fática em seu trato com o mundo (Cf. NB, p.35). No contexto da analítica existencial, a despeito do conceito de vida fática, agora, tal circunspecção solícito-discursiva (visão pré-compreensiva), orienta o ser-aí no trato com o mundo, o que faz com que a pré-compreensão enquanto estrutura ontológica constitutiva do ser-aí, não despreze de todo a dimensão teórica, o que ocorre é que ela se funda na pré-compreensão constitutiva do ser-aí, sem a prioridade que lhe era conferida pela tradição.

radicada na existência concreta, fática, que faz com que, mesmo sendo uma análise teórica, a analítica existencial priorize a existência fática, pré-temática.

Essa concepção de existência fará toda a diferença na ontologia fundamental, permitindo que a recolocação da questão tenha como ponto de partida a existência concreta, ôntico-ontológica, própria do ser-aí, que é o oposto da existência como *Vorhanden* e todas as suas consequências²⁷. A existência concreta no ser-aí é anterior a todas essas tendências e é o que a analítica existencial pretende mostrar quando propõe uma ontologia fundamental.

Desta forma, pretendemos mostrar como o círculo hermenêutico passa a ser o próprio ser-aí, justificando o que já mencionamos acima, de que “o círculo hermenêutico heideggeriano é ao mesmo tempo método de investigação e ‘objeto’ investigado”. A questão do sentido de ser partindo da existência do ser-aí deve ser circular, bem como o ser-aí deve manter essa circularidade na sua constituição. Suas estruturas ontológicas fundamentais devem remeter umas às outras sem que haja uma prioridade de uma sobre as demais, o que acarretaria num fundamento último e externo à existência, ao qual Heidegger se opõe duramente. Nesse caso, toda a analítica existencial se encarregará de expor essas estruturas do ser-aí, num diálogo contínuo com a tradição.

O nosso intento é uma exposição da analítica existencial enfatizando a circularidade das estruturas ontológicas fundamentais: disposição, compreensão e discurso, a fim de chegarmos ao tempo como horizonte no qual se articulam tais estruturas, que constitui, segundo Heidegger, uma totalidade, o cuidado, cujo sentido é o tempo. Feito isso, estaremos mais próximos do objetivo de nossa pesquisa, que é ver até que ponto a circularidade se mantém na ontologia fundamental e de como o tempo influirá nessa permanência ou não da circularidade.

Por se tratar de uma analítica existencial visando uma ontologia fundamental, a qual se dá mediante um diálogo com a tradição, consideramos importante antes de iniciarmos tal exposição, uma abordagem do problema do fundamento tendo Descartes como interlocutor, mais especificamente no que tange ao problema do círculo cartesiano.

²⁷ A ontologia da substância remonta a Aristóteles que em sua metafísica definiu o ser como *ousia* (substância), bem como a sua interpretação pela tradição, errônea, segundo Heidegger, por priorizar a dimensão racional (teórica) em detrimento da dimensão existencial e histórica. Dos representantes dessa ontologia, a figura mais diretamente rebatida por Heidegger é Descartes, pelo fato de outros alvos da crítica heideggeriana lhe serem tributários, tais como Kant, Dilthey e Husserl.

2.2 - Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes

Como já mencionado acima, a analítica existencial, na qual o círculo hermenêutico, que, além de ser o método deve constituir o ente primeiramente investigado, tem como objetivo fazer oposição frente à ontologia tradicional (aqui compreendida como ontologia da *Vorhandenheit*), que foi se configurando ao longo da história como metafísica. De acordo com a história da filosofia, é com Platão e Aristóteles que a ontologia inicia-se (Cf. SZ, p.2), sendo que as tentativas posteriores de reelaborar a questão do ser lhe são de alguma maneira devedoras. A analítica existencial, além de uma destruição da ontologia tradicional, tem como objetivo estabelecer um novo fundamento para a metafísica. Daí ser tal analítica também denominada de ontologia fundamental, cujo fundamento é o ser-aí enquanto que em sua finitude compreende o sentido do seu ser, mediante o qual se acredita na possibilidade da compreensão do sentido do ser em geral. Entretanto, a tentativa de reelaborar a metafísica, propondo-lhe um novo fundamento, já fora empreendida de modo consideravelmente relevante, em relação à metafísica de Aristóteles, por Descartes. Daí ser ele um filósofo que ocupará, como interlocutor, boa parte da empreitada delineada para o tratado *Ser e Tempo*, de modo que, de acordo com o sumário deste tratado, apresentado no §8 da primeira seção, Descartes seria o segundo na ordem estabelecida para a destruição fenomenológica da história da ontologia, na segunda seção da segunda parte, que teria o título de “O fundamento ontológico do ‘cogito sum’ de Descartes e a introdução da ontologia medieval na problemática da ‘res cogitans’” (SZ, p.40)²⁸.

Consideramos uma exposição da questão do fundamento na metafísica de Descartes, algo que contribuirá para nossa pesquisa, no sentido de um contraponto em relação ao que Heidegger propunha. Acreditamos que se há um tema em que a problemática do fundamento na metafísica de Descartes possa ser exposta de maneira objetiva e com certa densidade, seja *o problema do círculo cartesiano*, embora, como nos diz Jean-Marie Beyssade, esta questão “é inseparável da metafísica cartesiana como um todo, e, como ela foi proposta efetivamente a Descartes por seus contemporâneos, e porque ele mesmo a respondeu, é preciso, para tratá-la, rever o conjunto do *corpus* cartesiano” (BEYSSADE, 1997a, p.11). Ou seja, o problema do

²⁸ Esta tese foi exposta, assim como as outras duas teses que seriam desenvolvidas no projeto inicial de *Ser e Tempo*, na Preleção de 1927 *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. No segundo capítulo desta preleção, Heidegger afirma que “Suarez foi o pensador, que influenciou da maneira mais intensa possível a filosofia moderna. Descartes é diretamente dependente dele e utiliza quase que inteiramente a sua terminologia. Foi Suarez quem sistematizou pela primeira vez a filosofia medieval, sobretudo a ontologia” (GA.24, p.121). Desta forma, segundo Heidegger, Descartes, mediante Suarez, ainda se mantém sob a tutela da Escolástica tardia e consequentemente de Aristóteles, a quem tentou refutar.

círculo cartesiano torna possível uma compreensão da metafísica cartesiana, no entanto, está relacionada a toda sua obra, o que, para uma abordagem profunda do tema, exigiria um estudo mais detalhado do autor em questão e, como não dispomos de tempo e nem é esse o nosso objetivo, adiantamos que nos ateremos a trechos das *Meditações Metafísicas* e das *Quartas objeções* e *Quartas Respostas*²⁹, donde procuraremos extrair, a partir da interpretação da resposta ao problema do círculo cartesiano oferecida por Beyssade em seu artigo *Sobre o Círculo Cartesiano*, uma conclusão do que seja o fundamento da metafísica, proposto por Descartes.

O problema do círculo cartesiano consiste em que, segundo seus contemporâneos, assim como boa parte de seus futuros leitores, Descartes incorre em um círculo vicioso, na medida em que afirma que podemos “determinar como regra geral que todas as coisas que concebemos bastante clara e distintamente são verdadeiras” (DESCARTES, 1999, p.270). Por outro lado, algo só pode ser considerado verdadeiramente claro e distinto depois da prova da existência de Deus, na qual se chega mediante a regra geral. É o que formulou Arnauld no seguinte trecho das *Quartas Objeções*:

Eu ainda tenho um escrúpulo que é o de saber como ele pode se defender de não cometer um círculo quando diz que temos a certeza de que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus é ou existe. Pois só podemos ter a certeza de que Deus é porque concebemos isso muito clara e distintamente; por isso, antes que seja assegurada a existência de Deus, devemos ter certeza de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras (DESCARTES, 1992, p.337, tradução nossa).

A resposta a essa objeção do “círculo” foi dada por Descartes na *Quartas Respostas* onde ele diz:

Finalmente eu já mostrei claramente nas respostas às Segundas Objeções, números 3 e 4, que eu não cometi a falta que se chama círculo, quando eu disse que temos a certeza de que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras porque Deus é ou existe, e que temos a certeza de que Deus é ou existe apenas porque o concebemos muito clara e distintamente; fazendo uma distinção das coisas que concebemos muito claramente na verdade, com aquelas que lembramos já ter concebido muito claramente. Pois, primeiramente, temos a certeza que Deus existe porque direcionamos nossa atenção para as razões que nos mostram a sua existência; mas, depois disso, basta que nos lembremos de termos concebido uma coisa claramente para ter certeza de que ela é verdadeira: o que não é o suficiente se não soubéssemos que Deus existe e que ele não pode ser enganador (DESCARTES, 1992, p.369, tradução nossa).

²⁹ A nossa escolha das *Quartas Objeções* e *Quartas Respostas* se deu pelo fato de serem dirigidas a Descartes por Arnauld, que segundo Beyssade, é quem deu à dificuldade sua forma acabada, com seu nome agora tradicional de ‘círculo’, embora a problemática, antes de receber esse nome, tenha sido levantada por Regius, ainda antes da publicação das *Meditações* seguido por Mersenne quem também levantou essa questão (Cf. BEYSSADE, 1997a, p.13). O que quer dizer que o problema do círculo foi apontado e supostamente respondido em outras *Objeções e Respostas*.

O dirigir a atenção às razões que nos mostram a existência de Deus, a quem concebemos clara e distintamente na medida em que nos certificamos – ao menos momentaneamente – de que existimos e de que não estamos sendo enganados por um Deus embusteiro, já é uma prova de que a ameaça de tal enganador, mostra que essa nossa certeza é provisória e que precisamos ser sustentados por algo superior, o que põe fim às investidas deste embusteiro. Logo, Deus existe e percebemos isso quando concebemos algo de maneira clara e distinta. O que precisamos é de uma prova definitiva de sua existência, concebida clara e distintamente apenas quando o cogito se afirma, momentaneamente diante da dúvida. Ou seja, o que Descartes quer dizer é que existem dois tipos de certeza, uma momentânea, ao nível do cogito e outra definitiva, ao nível do Deus veraz, que confirma definitivamente a verdade e que deve ser o fundamento da ciência. É nesta linha de interpretação que Beyssade oferece uma possível solução para o problema do círculo. Embora não façamos um estudo exaustivo como o problema pede, acreditamos que na *Terceira Meditação*, encontraremos uma resposta satisfatória, principalmente no que tange à prova do Deus veraz, o que envolve conceitos como representação, causalidade e substância. A interpretação destes conceitos já nos possibilitará uma noção do que seja o fundamento na metafísica cartesiana.

Lembremos que a afirmação da regra geral como requisito para a obtenção da verdade é feita na *Terceira Meditação*, que segue a afirmação do pensamento como um atributo que pertence ao eu pensante, não podendo, portanto ser separado dele, expresso por Descartes no famoso axioma “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir” (DESCARTES, 1999, p.261)³⁰. Esta afirmação é feita na *Segunda Meditação*, onde Descartes também, comparando tal conhecimento de si mesmo com a imaginação, que por sinal é também um modo de ser do eu pensante, alerta para que se desvie o espírito de conceber-se ao modo da imaginação, para que possa reconhecer claramente sua natureza (Cf. DESCARTES, 1999, p.262). Com isso, Descartes demonstra que o cogito possui vários modos de ser, ele quer, sente, imagina e pensa. Dentre todos estes, o último modo é o que lhe permite chegar à verdade sobre si mesmo e sobre o que lhe seja um possível

³⁰ Antes desta passagem, há outra, ainda na *Segunda Meditação* na qual Descartes diante da dúvida metafísica pela possibilidade de um Deus enganador, conclui que se é enganado é porque existe, mesmo sendo enganado será algo enquanto pensar ser alguma coisa. Desta forma conclui que a proposição “*eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1999, p.258). O cogito é uma certeza, por sinal a única que, ainda que titubeie, permanece diante das investidas da dúvida metafísica (Deus enganador) e será reafirmada diante da certeza metafísica (Deus veraz). Isto é importante para uma compreensão da razão como fundamento da metafísica cartesiana, como veremos a seguir. O eu pensante é uma certeza que precisa ser reafirmada diante da dúvida, que somente cessa diante da certeza metafísica, mediante a qual se estabelece a verdade da ciência.

objeto exterior através da representação, que é um aspecto essencial do ato do pensamento (Cf. ROCHA, 1997, p.209). Ou seja, o *cogito* como uma primeira evidência clara e distinta, atingida pelo pensamento é exposto na *Segunda Meditação* e retomado na *Terceira Meditação* como regra geral para se conceber as coisas clara e distintamente, o que permite que sejam verdadeiras.

O eu pensante é uma certeza clara e evidente de sua existência como algo que pensa e que é constantemente acossado pela possibilidade da dúvida, mediante um possível Deus enganador. Ou seja, mesmo sendo uma verdade clara e evidente, o cogito precisa de uma certeza que garanta a permanência de sua existência. Esta certeza tem que eliminar a dúvida metafísica sugerida por um possível Deus enganador, o que somente pode ser o seu oposto, um Deus veraz. É o que Descartes se incumbe de provar na *Terceira Meditação*. Nesta inicia-se um processo de submissão do Deus enganador ao cogito, o qual vai ganhando autonomia em relação a esse possível algoz. A certeza do eu pensante diante das coisas que concebe clara e distintamente ganha mais força, de modo que o Deus enganador é, de certa maneira, ignorado em função da afirmação da existência do cogito. É o que quer dizer Descartes quando afirma “engane-me quem puder; mesmo assim, nunca poderá fazer que eu nada seja enquanto pensar que sou algo” (DESCARTES, 1999, p.271). O Deus enganador começa a perder a força ameaçadora que tinha, com isso reforça-se a afirmação do cogito, mediante o qual se pode chegar à prova da existência de um Deus veraz. Posta em dúvida a existência de um Deus embusteiro, mediante uma opinião ainda “frágil”, Descartes diz que “para poder afastá-la totalmente, devo analisar se existe um Deus, tão logo surja a oportunidade; e, se concluir que existe um, devo também analisar se Ele pode ser embusteiro” (DESCARTES, 1999, p.271). Em outras palavras, o Deus embusteiro representa a dúvida universalizada, do mesmo modo que o Deus veraz representa a certeza absoluta. Entretanto, ambos, dúvida e certeza, são antes razões para duvidar e razões para acreditar, e, portanto, nunca dizem respeito a um objeto ou a um juízo sobre um objeto; “não é uma **propriedade**; é sempre uma **relação** entre dois elementos no interior de nosso conhecimento, entre uma razão para acreditar e uma razão para duvidar” (BEYSSADE, 1997a, p.22). O que Descartes se propõe é provar, primeiramente a existência objetiva de um Deus e depois se é verdadeiro ou enganador e assim, certificando-se da existência de um Deus veraz, eliminar a dúvida mediante a certeza.

Nesta demonstração da existência de Deus, primeiramente Descartes faz uma exposição das ideias como provenientes, todas elas do cogito enquanto eu pensante, exceto a ideia de infinitude, que só pode ser uma ideia de uma realidade exterior ao cogito dada a sua

finitude. A autonomia da razão encontra seu limite na ideia de Deus, como seu criador e que, embora seja externo ao cogito, ou seja, possui uma realidade objetiva necessária, infunde a ideia do infinito no eu pensante. Somente assim ele, que é finito, pode ter uma ideia do que é infinito e externo a ele.

Ao buscar a prova da existência de Deus, iniciando pelas ideias, Descartes parte do pensamento e de seus vários modos, dos quais a representação é o que se destaca, por ser um modo fundamental do pensamento, por meio do qual se pensa na ideia de si mesmo, dos possíveis objetos externos e de Deus. Todas as ideias têm primeiramente sua realidade e objetiva³¹ no cogito, que é afirmado através do pensamento e de seu modo fundamental, a representação. Esta torna possível a elaboração mental da imagem das coisas, resultando uma ideia, que, considerada nela mesma, ou seja, enquanto relacionada ao seu objeto próprio, percebido pelo pensamento enquanto representação, jamais pode ser falsa (Cf. DESCARTES, 1999, p.272). A representação é este ato do pensamento em que, diante de um objeto diferente e externo ao cogito, elabora sua ideia e objetiva de maneira interna, a partir de si mesmo. De acordo com o grau de realidade da ideia comparada ao objeto representado, se tem uma ideia clara e distinta de tal objeto, como um possível objeto externo ao pensamento.

Para Descartes, o pensamento é o que garante a existência do cogito, o qual é dado primeiramente como uma intuição (Cf. GUIMARÃES, 2012, pp.47-48), a representação como modo do pensamento é o fundamento do conteúdo formal e objetivo das ideias, que remetem a possíveis objetos externos, os quais primeiramente existem no pensamento. Neste caso, a representação é uma atividade do pensamento sobre si mesmo, onde já contém a realidade formal e a realidade objetiva da ideia de um possível objeto externo a ele. O que descarta a possibilidade de uma emissão de juízo sobre um objeto exterior e que é percebido pelos sentidos. “O principal erro e o mais normal que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que se encontram em mim são semelhantes ou conformes às coisas que se situam fora de mim” (DESCARTES, 1999, p.271).

A intencionalidade da representação não consiste na existência independente de seu conteúdo representativo, de modo que seja possível uma relação de um sujeito pensante que apreende um objeto externo a ele e que tem realidade própria. O que ocorre é que tanto a

³¹ Ethel Rocha diz que para Descartes, além da realidade objetiva, a realidade formal da representação é o ato específico do pensamento que é o de representar. Enquanto que a realidade objetiva é o aspecto essencial desse ato: a determinação de algo como distinto, fora da mente (Cf. ROCHA, 1997, p.213). Ou seja, no ato da representação está contida tanto a realidade formal quanto a realidade objetiva da ideia.

realidade formal quanto a realidade objetiva de uma ideia, enquanto conteúdo da representação tem uma relação imediata com esta (Cf. ROCHA, 1997, p.204).

Descartes inicia a prova da existência de Deus pela possibilidade de que haja um deus enganador, o que significa a dúvida universalizada. Na prova da existência de Deus, em suas várias razões particulares, tal dúvida deve ser levada em conta. Do contrário, o filósofo cairia em contradição. O que se pretende com a prova da existência de Deus através de seus efeitos é afirmar a autonomia da razão que garante por si só chegar a um fundamento metafísico absoluto para a ciência. Se não há razão para duvidar, não há razão para se errar, e tal fundamento absoluto não se faz necessário. Ou seja, a razão não acessa diretamente a multiplicidade dos entes do mundo, a realidade não é um dado imediatamente percebido pelo sujeito, o que seria muito fácil de evitar o erro. A representação como um caráter fundamental do sujeito pensante, no qual primeiramente se dá a realidade formal e objetiva de possíveis objetos externos, é uma estratégia para a prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*. Os objetos externos, pela representação são possíveis primeiro na mente, depois, de acordo com o grau de realidade de tais objetos representados, são confirmados como claros e distintos. Se fossem diretamente acessados pelo sujeito, não haveria a necessidade de uma fundamentação externa como critério de verdade, o que somente é possível com a descoberta de um Deus veraz (Cf. GUIMARÃES, 2012, p.105).

Neste caráter representativo do pensamento está a possibilidade da prova da existência de um Deus veraz como fundamento externo para a verdade. Entretanto, nesta estratégia, fundamental para a metafísica cartesiana, está contido um elemento novo em relação à metafísica tradicional, que é a ideia de substância finita³², sem a qual não se pode provar a existência de Deus como veraz, pela sua realidade externa ao cogito.

O caráter representativo do pensamento enquanto auto-afirmação do cogito possibilita a Descartes operar uma mudança na metafísica, de modo que a substância passa a ser uma característica do espírito, do corpo e de Deus. A representação, tal como concebida por Descartes, faz com que o objeto externo seja representado como possível primeiro na mente, depois, de acordo com o grau de proximidade e realidade entre a ideia e o objeto representado, se pode afirmá-la como uma ideia clara e distinta. Dentre as ideias claras e distintas das coisas corporais, algumas são provindas da ideia que o cogito tem de si mesmo, como a de substância. O que faz com que tudo que se apresente como externo ao cogito é, de

³² Espinoza argumentou contra a concepção do espírito como substância pensante defendendo a tese segundo a qual a noção de substância finita, seja ela pensante ou extensa, é contraditória: não é possível que uma substância seja finita, nem que algo finito possa ser considerado uma substância (Cf. LEVI, 1997, p.163).

acordo com a metafísica de Descartes, primeiramente uma substância extensa. O que a distingue do cogito é o fato de não pensar. No entanto, ela é uma substância devido ao fato de existir por si (Cf. DESCARTES, 1999, pp.280-281). Ou seja, a partir do caráter representativo do pensamento, Descartes identifica três tipos de substâncias: o cogito (espírito), a res extensa (corpo) e Deus.³³ O que causará uma mudança em relação à Escolástica, que via Deus como além da substância. Ao contrário, segundo a metafísica de Descartes, não é preciso transgredir a substância para aceder à infinitude. A substância não é por natureza indiferente à infinitude ou à finitude; muito menos ela é por essência substância finita. Há uma espécie de hierarquia, de modo que as substâncias finitas seriam infra-substâncias, pela sua finitude (Cf. BEYSSADE, 1997b, p.23).

A descoberta da substância finita como algo que é por si mesmo, com a diferença de que a substância pensante caracteriza-se fundamentalmente pela capacidade de representar, enquanto que a substância corpórea não, o que leva a meditação a concluir que a substância pensante é capaz de ter primeiramente uma ideia formal e objetiva da substância corpórea e seus acidentes, de modo que aquelas ideias que representam as substâncias têm maior grau de realidade objetiva, “participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam somente maneiras ou acidentes” (DESCARTES, 1999, p.276).

Diante dessa constatação, o filósofo conclui que para uma ideia ter mais realidade formal e objetiva, deve referir-se à substância, a despeito de seus acidentes, nos quais a ideia é representada com menos realidade formal e objetiva. Isto no âmbito das substâncias finitas. Entretanto, se a ideia tem maior realidade formal e objetiva se representada a partir de sua substância, então a ideia pela qual concebemos um Deus infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas que estão fora dele “tem com certeza em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas” (DESCARTES, 1999, p.276). Em outros termos, a ideia de Deus possui o mais alto grau de clareza e distinção por ser perfeita e por possuir mais realidade objetiva e formal que as outras. No entanto, como pode uma ideia de perfeição estar contida no que é menos perfeito?

³³ Segundo Beyssade, embora seja empregado à alma, ao corpo e a Deus, o termo substância, nas *Meditações*, não conduz à univocidade “uma vez que a derivação a partir do *ego*, possível para o que diz respeito a todas as substâncias finitas, é impossível para a idéia da substância infinita, ainda que esta seja a idéia primeira e fundamental da substância. A *Segunda Meditação* formou, a partir da alma e do pedaço de cera, uma concepção da substância ainda marcada pelas restrições da finitude; a entrada na nova via leva a proceder no outro sentido, a colocar a substância antes do modo e a substância infinita antes das substâncias finitas” (BEYSSADE, 1997b, p.23-24). O que significa que há uma hierarquia entre as substâncias, de modo que, de acordo com Beyssade, sejam análogas e não unívocas.

Como pode a ideia do infinito estar contida no finito? Descartes recorre ao princípio de causalidade para confirmar a existência de Deus como substância infinita.

É coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito: porque de onde é que o efeito pode tirar sua realidade a não ser de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a possuísse em si própria?

Daí resulta não apenas que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma conseqüência e uma dependência do menos perfeito. (...) (DESCARTES, 1999, p.276).

A ideia de Deus remete a uma causa que não é o eu pensante. Sendo este, como acima exposto, uma substância finita, capaz de perceber as ideias como claras e distintas através da representação, de modo que toda ideia de possíveis objetos externos ao pensamento sejam primeiramente elaboradas no âmbito interno, fazendo com que o eu pensante seja sua causa (Cf. ROCHA, 1997, p214). Ora, neste caso, da ideia de Deus, ela tem uma realidade objetiva e formal externa anterior ao cogito, independente dele, não sendo este sua causa, pelo contrário, ela é a causa do cogito. Sendo que toda ideia refere-se a uma substância, a ideia de Deus refere-se a uma substância infinita, externa ao cogito e, portanto, causa das substâncias finitas. É o que Descartes diz após definir Deus como substância infinita:

(...) é necessário concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita (DESCARTES, 1999, p.281).

Está provada a existência de Deus e o que mais interessa dessa prova é saber que ela é conquistada mediante a razão, ou seja, o eu pensante, através da representação chega à ideia de Deus como substância infinita. O que atormentava o cogito através da dúvida, a saber, a incerteza de quem o criou, da existência ou não de um Deus e de sua bondade ou maldade, agora já não mais o atormenta. Deus existe, é o autor de meu ser e nesta descoberta a dúvida teve um papel fundamental, pois como Descartes mesmo diz, “fosse eu mesmo o autor de meu ser, com certeza não duvidaria de nada, não sentiria mais desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma” (DESCARTES, 1999, pp.284-285). A finitude da substância pensante, expressa na dúvida constante e na busca de perfeição leva a busca de uma certeza a partir de um ser perfeito, o qual o criou e lhe infundiu essa ideia de infinitude e perfeição. E o eu pensante concebe isso mediante a mesma faculdade que concebe a si mesmo “pelo simples fato de Deus haver-me criado, é muito acreditável que Ele, de alguma forma, me haja produzido à Sua imagem e semelhança e que eu conceba essa semelhança (...) mediante a mesma faculdade pela qual concebo a mim mesmo” (DESCARTES, 1999, pp.288-289).

Deus, portanto, existe e sua ideia não pode ser falsa, ao contrário é muito clara e distinta, pois contém em si mais realidade objetiva que qualquer outra (Cf. DESCARTES, 1999, p.282). E mais, por ser infinito e perfeito, causa de toda ideia de perfeição não pode ser embusteiro, visto que “a razão nos ensina que o embuste depende obrigatoriamente de alguma necessidade” (DESCARTES, 1999, p.289).

Com isso acreditamos que extraímos do texto das *Meditações Metafísicas* a prova da existência de Deus a partir da razão, o que acreditamos ser importante como uma introdução à interpretação do problema do círculo cartesiano, apresentada por Beyssade, da qual o que nos interessa é chegar a uma conclusão do que seja o fundamento na metafísica de Descartes.

Primeiramente, gostaríamos de dizer que compartilhamos a interpretação de Guimarães, em relação a uma dupla fundamentação na proposta de Beyssade (Cf. GUIMARÃES, 2012, p.141). Esta dupla fundamentação refere-se ao que Beyssade denomina de primeira *perfectissima certitudo* (o cogito), por meio do qual se obtém as verdades no campo da **persuasão**, e segunda *perfectissima certitudo* (Deus), através da qual se obtém a verdade como **ciência**. A primeira apresenta-se como fundamental para se chegar à segunda, esta, por sua vez, confirma e fundamenta aquela. Ou seja, a prova da existência de Deus, segundo a metafísica cartesiana, deve ser vista como um processo onde todas as razões particulares são encadeadas visando ao objetivo proposto. Não há nenhum problema em partir do cogito para a ideia de Deus, de modo que não incorra em um círculo vicioso. O que há é o fato de o cogito enquanto primeira *perfectissima certitudo* ser provisório (finito), e Deus enquanto segunda *perfectissima certitudo* ser definitivo (infinito). Neste argumento de Beyssade, “a linha de defesa pela memória” (BEYSSADE, 1997a, p.19) é reinterpretada de maneira que a resposta de Descartes a Arnauld seja esclarecida em relação aos equívocos cometidos pelos seus leitores. Segundo Beyssade, a linha de defesa pela memória comete um erro ao interpretar Deus como um recurso mnemônico. É certo que a resposta de Descartes a Arnauld diz que após nos atermos às razões que mostram a existência de Deus “basta que nos lembremos de termos concebido uma coisa claramente para ter certeza de que ela é verdadeira: o que não é o suficiente se não soubéssemos que Deus existe e que ele não pode ser enganador” (DESCARTES, 1992, p.369. Tradução nossa). O que significa um apelo à lembrança para confirmar uma coisa como verdadeira, que por sinal já fora evidente no momento presente em que foi percebida, embora sujeita à dúvida. O que Beyssade chama a atenção para a interpretação desta resposta é para o fato da momentaneidade da evidência enquanto persuasão, ainda sob a ameaça da dúvida, que faz com que, mesmo que seja

irresistível e nos leve a sua adesão pela sua evidência, é passível de ser posta em dúvida enquanto não se prove a existência do Deus não enganador (Cf. BEYSSADE, 1997a, p.19).

Neste sentido, pode-se dizer que a interpretação de Beyssade sugere uma dupla fundamentação que consiste em uma primeira *perfectissima certitudo* e uma segunda *perfectissima certitudo*. A primeira é uma evidência presente denominada de persuasão **p** que já envolve a afirmação da regra geral **RG**, segundo a qual tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro. Porém, enquanto não for provada a veracidade divina **VD**, tanto a **RG** quanto as proposições singulares **p** podem ser colocadas em dúvida. O que faz com que a persuasão inicial precise da prova da veracidade divina para se opor à hipótese do deus enganador. Ao voltar-me para a hipótese do deus enganador, desvio-me da evidência presente, que passa a ser uma evidência no passado, a qual será confirmada depois da prova do Deus veraz. O que quer dizer que sempre que me volto para uma evidência particular (persuasão) não posso duvidar que ela seja verdadeira. No entanto, ao voltar-me para a hipótese de um deus enganador, também não posso deixar de acreditar que ele pode proceder de tal modo que eu me engane. Neste caso, enquanto não for provada a existência e veracidade de Deus, nenhuma persuasão pode ser definitivamente verdadeira (ciência) (Cf. BEYSSADE, 1997a, p. 20-21). Isto nos faz aceitar o cogito enquanto fundamento para a verdade no que tange às proposições particulares enquanto persuasões momentâneas, ainda que sujeitas à dúvida. Veja, o cogito é uma evidência, por sinal a primeira nessa caminhada rumo à fundamentação metafísica da ciência, seu mérito é conduzir a meditação à veracidade divina, cuja ideia já está infundida nele. O cogito resiste mesmo ameaçado pela dúvida, o que lhe garante a posição de primeira *perfectissima certitudo*. Pois entre pensamento sobre o deus enganador e sobre cogito, este último se sobressai, de modo que constitui a mais perfeita certeza, pelo fato de que, ao duvidar do cogito, devo pensar nele reafirmando assim sua evidência (Cf. BEYSSADE, 1997a, pp.23-24). E é esta evidência e autonomia do cogito e de suas instâncias que tornam possível a clarificação da ideia do verdadeiro Deus sem precisarem da garantia fornecida pela validação desse Deus veraz (Cf. GUIMARÃES, 2012, 122-123). Entretanto, tal autonomia do cogito enquanto primeira *perfectissima certitudo* encontra-se no âmbito da persuasão, e, portanto envolto em obscuridade, o que requer um fundamento mais forte para a ciência. A persuasão precisa estar ligada à ideia verdadeira de Deus para ser digna do nome de ciência. “E só a segunda forma da *perfectissima certitudo*, mais perfeita ainda do que a primeira, e que pode e deve se acrescentar a essa última, colocará fim à guerra perpétua do ceticismo, para instaurar a paz de uma ‘ciência certa e verdadeira’” (BEYSSADE, 1997a, pp.25-26).

Diante do exposto, pode-se dizer que a proposta de Beyssade é a de uma dupla fundamentação, a primeira no âmbito das persuasões, provisórias e nem por isso menos importante pelo fato de a sua resistência à dúvida conduzir à prova da existência do Deus veraz e, portanto ao segundo fundamento, mais forte; porém ao qual não se chega sem o primeiro. Ainda que a ideia de infinitude seja infundida no eu pensante da mesma forma que a ideia de finitude, o que é importante ressaltar é que ambas são, de certa forma, possíveis pelo cogito enquanto intuição imediata. O pensamento é o que garante a existência do cogito (Cf. GUIMARÃES, 2012, pp.47-48) e é por meio desta que se vai das proposições particulares (persuasão) à verdade absoluta (ciência). O acesso à ideia clara e distinta de Deus mostra que toda verdade depende de Deus, que é incompreensível e não dependente do cogito. Daí, o conhecimento de Deus, alcançado pelo pensamento enquanto modo de ser do cogito ser distinto, mas não adequado. Com a metafísica cartesiana, a razão humana, segundo Beyssade, pela diferença entre o distinto e o adequado, exprime uma abertura para o exterior, de modo que ela interioriza sua relação com o que a ultrapassa e lhe permanece exterior. Diante disso, a conclusão a que Beyssade chega é a de que a solução cartesiana para o problema do círculo vai ao encontro da doutrina da criação das verdades eternas, o que caracteriza o racionalismo cartesiano como um dogmatismo restrito. “Dogmatismo, porque ele fornece a prova de que nossa ciência atinge uma verdade absoluta. Restrito, porque ele mantém a diferença entre distinto e adequado. Nós conhecemos perfeitamente os limites (**distinto**), nós não esgotamos os conteúdos (**adequado**)” (BEYSSADE, 1997a, p.36).

A razão humana e a ideia de infinito que há nela, faz como que o racionalismo cartesiano não seja encerrado em si mesmo. Ocorre sim, uma interiorização do que lhe é externo. A saída de si mesma para se relacionar com as coisas e ao mesmo tempo mantendo sua coerência interna se dá pela ideia de infinito, a qual ela entende, mas não domina. Pelo fato de esta mesma ideia estar intrínseca em toda outra ideia, pode-se dizer que na sua clarificação, ela comanda todas as afirmações (Cf. BEYSSADE, 1997a, p.35). Daí a metafísica cartesiana ter, segundo Guimarães, uma dupla fundamentação, embora a tese defendida por ele seja a noção cartesiana de subjetividade, o que o faz buscar elucidar a autonomia da razão a partir da consciência de si. Ele defende a tese de que na auto-validação da razão “supera-se a hipótese do *Malin Génie* e parte-se para a fundamentação da ciência perfeita pela única via possível: a própria razão, cuja autonomia é crucial para garantir uma primeira validação do princípio de evidência” (GUIMARÃES, 2012, p.111). Mesmo apontando uma dupla fundamentação na metafísica de Descartes a partir de interpretação de

Beyssade, Guimarães enfatiza o papel fundamental da primeira *perfectissima certitudo*, ou seja, o cogito e sua auto-validação pelo pensamento.

Para o nosso trabalho o que interessa é que tanto a tese de Beyssade, da primeira e segunda *perfectissima certitudo*, quanto a interpretação de Guimarães, de uma dupla fundamentação, priorizam o aspecto racional. Toda a metafísica cartesiana, a despeito de o círculo que ela pressupõe ser vicioso ou não, é tributária da metafísica tradicional a qual ela também fez frente, dando um passo adiante, com a descoberta da substância finita. Mas mesmo assim, segundo Heidegger, Descartes “só investiga o cogitare do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o cogito” (SZ, p.46). O que Heidegger propõe com a analítica existencial é uma inversão, ao invés do cogito, a investigação deve partir do *sum*. Somente depois de se expor o ser do *sum* é que se deve dedicar ao modo de ser das cogitationes. A investigação acerca do ser do *sum* deve levar em conta o aspecto histórico e hermenêutico em detrimento da prioridade dada ao aspecto racional e metafísico por Descartes.

Ora, Heidegger adota o método do círculo hermenêutico justamente para fazer oposição à dialética e conseqüentemente ao racionalismo. No entanto, Descartes com sua metafísica adota uma circularidade que, embora muito atacada por seus contemporâneos, não é viciosa, como vimos. A única “diferença” entre o círculo hermenêutico heideggeriano e o círculo metafísico cartesiano é que este último, ainda que não seja vicioso, tem um fundamento último e absoluto, ao qual o círculo hermenêutico heideggeriano se opõe, de modo que o fundamento do círculo hermenêutico, que é o ser-aí, é nulo pela sua finitude. Não há no círculo hermenêutico heideggeriano nenhum fundamento externo à existência, enquanto que o círculo metafísico cartesiano fundamenta-se em Deus, ser infinito que lhe infunde a ideia de infinitude, a qual mediante a autonomia da razão é justificada e, portanto garantindo que a circularidade metafísica não seja viciosa.

Segundo Heidegger, essa autonomia da razão, a qual ele denomina de o primado do sujeito (*subjectum*), surge quando o homem faz a exigência de um fundamento absoluto inabalável da verdade e que repouse sobre si mesmo. Essa exigência brota de um confronto com a verdade revelada, mudando a essência da liberdade que passa a ser um compromisso com algo obrigatório. O homem passa a estipular o que é obrigatório, e com isso passa ser determinado de maneira distinta (Cf. GA.5, p.107)³⁴. Embora a razão possua esta autonomia,

³⁴ Utilizaremos a tradução de Cláudia Drucker de “A época das imagens de mundo” cujo título no original é *Die Zeit des Weltbildes* in: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977, seguiremos esta paginação e a sigla da *Gesamtausgabe*, GA.5.

o que lhe garante estipular o que é obrigatório, a metafísica cartesiana, de acordo com Beysade, tem um caráter dogmático, pelo fato de estabelecer Deus como fundamento absoluto da verdade, não obstante isso, a razão é capaz de estabelecer o que é adequado ao pensamento. Mesmo mantendo uma abertura ao que é exterior, a metafísica cartesiana prioriza a interioridade, o que é contrário à exterioridade da abertura do ser-no-mundo heideggeriana. Heidegger diz que o que Descartes fez com sua metafísica foi “criar o solo metafísico da libertação do homem para a liberdade – entendida como autodeterminação segura de si” (GA.5, p.107). O *ego cogito (ergo) sum* onde se fundamenta o *subjectum* é o que garante este solo metafísico. Homem e pensamento humano são afirmados ao mesmo tempo. “Em outras palavras, com o pensamento do homem, este também é dado. Pensar é representar, é relação representante com o representado (*idea* enquanto *peceptio*)” (GA.5, p.108). Ou seja, o ser do homem é dado simultaneamente com pensamento, seja como ideia seja como percepção. Daí a crítica Heideggeriana ao sujeito moderno englobar até mesmo o empirismo, onde apenas se muda a dimensão da representação, da ideia para as formas de percepção sensível: a *voluntas* e o *affectus* que são também incluídas por Descartes sob o nome de *cogitationes*, pois têm seu fundamento no sujeito que representa e que distingue pela racionalidade metafísica (Cf.GA.5, p.108).

Toda a metafísica cartesiana funda-se no sujeito que se distingue pela capacidade de representar, na qual mediante a consciência o homem assume uma posição representacional em que o objetual é unificado ao homem que lhe confere o ser. O ser do ente é determinado pela consciência enquanto consciência de um sujeito pensante. A isto Heidegger denomina de ontologia da subjetividade o que segundo ele nada mais é que a certeza da salvação outrora da cristandade, transformada em subjetividade. Ora, a subjetividade por não poder testemunhar o evento do ser, lança-lhe um ensombrecimento. Diante disso, Heidegger alerta para o fato de “o sujeito nem ter sido a única possibilidade da essência humana concedida à humanidade, nem será, no futuro, uma vez que o homem histórico tem uma essência sempre capaz da ação de iniciar” (GA.5, p.111). A recolocação da questão do ser operada por Descartes, embora tenha influenciado a metafísica posterior a ele, não é o único caminho. Ao enfatizar o homem histórico como o que possibilita o recomeço para a filosofia, Heidegger reafirma sua postura hermenêutica em detrimento da postura metafísica de Descartes. O homem enquanto histórico remete à concretude da existência pré-reflexiva como oposição ao sujeito cartesiano.

Na recolocação da questão do ser Heidegger se mantém fiel ao propósito inicial, exposto no capítulo anterior, a saber, de despir a filosofia de toda remissão à tradição, que

priorizou o seu aspecto teórico. Para isso, a questão deve partir da analítica existencial das estruturas do ser-aí.

CAPÍTULO III

O CÍRCULO HERMENÊUTICO EM *SER E TEMPO*

3.1- A circularidade da abertura

O círculo hermenêutico em *Ser e Tempo* tem uma função importante. Nele se concentra todo refinamento do diálogo de Heidegger com Dilthey, Husserl, Descartes, Kant e Aristóteles. Na recolocação da questão do ser, que é propósito do tratado *Ser e Tempo*, o círculo hermenêutico de Dilthey é unido à fenomenologia transcendental de Husserl, e ambos são reformulados e aplicados neste diálogo que Heidegger trava com a tradição metafísica, que, segundo Heidegger, levantou a questão do ser de modo equivocado, buscando uma definição do ser comparando-o ao ente. Muitas foram as tentativas de recolocação da questão do ser ao longo da história da filosofia, das quais elencamos a de Descartes, no capítulo anterior. Descartes se destaca por radicalizar a ontologia da *Vorhandenheit*, em que o dualismo entre sujeito e objeto reforça a primazia do sujeito, que se deve ao fato de este ser racional e, portanto o único capaz de representar o objeto como verdadeiro ou falso. Estabelece-se um racionalismo metafísico que predominará por toda a modernidade, não obstante as tentativas de superá-lo. É contra a primazia da razão, aplicada na questão do ser que Heidegger se volta. A recolocação da questão do ser deve partir de um ente que, embora privilegiado, não seja o sujeito moderno, cuja existência se fundamenta em um ser absoluto (infinito) que lhe confere a capacidade de representar. O ser-aí, por meio do qual se deve levantar a questão do ser, não se fundamenta em um ser absoluto e infinito, pelo contrário, ele é finito e fundamento nulo de si mesmo. Por isso, o círculo hermenêutico juntamente com a fenomenologia transcendental aplicados à analítica da existência do ser-aí, vai originar a fenomenologia hermenêutica da existência, a ontologia fundamental. O círculo hermenêutico é constitutivo do ser-aí e deve ser mantido na analítica da existência.

Tendo exposto a questão, que é circular pela constituição ontológica do ente privilegiado, a partir do qual a questão é feita, torna-se necessária uma análise das estruturas que constituem tal ente, análise esta que será uma analítica existencial, ou seja, uma exposição teórica das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí. Esta analítica será uma fenomenologia hermenêutica da existência, o que quer dizer que será uma interpretação da existência do ser-aí de acordo com o método fenomenológico, o qual Heidegger expõe no § 7 de *Ser e Tempo*.

Já nos §§ 9-38, ou seja, do capítulo I ao V é feita a exposição da analítica existencial, culminando no cuidado como o ser do ser-aí, exposto no capítulo VI §§ 39-43.

O ser-aí como ente privilegiado que interroga pelo sentido do ser a partir da própria existência é, antes de tudo, ser-no-mundo, o que remete a seu caráter de abertura ao ser e ao mundo, abertura esta que é constituída por estruturas ontológicas fundamentais que são modos de abertura do ser-aí como ser-no-mundo. Tais modos de abertura mantêm uma co-originalidade, ou seja, são circulares e, portanto, condição de possibilidade uns dos outros. A totalidade de tais estruturas é o que Heidegger denomina de cuidado, cujo sentido é o tempo. Devido a isso, uma abordagem da circularidade do cuidado, requer uma abordagem da circularidade das estruturas ontológicas fundamentais que o constituem.

3.1.1- A abertura

Na concepção heideggeriana da abertura do ser-no-mundo se concentra todo esforço por superar a prioridade concedida ao sujeito e sua ênfase na dimensão teórica, transmitida pela tradição. Uma vez que constitui o ser-aí como aquele a partir do qual se deve levantar a questão do sentido do ser, a abertura não pode ser entendida como um *a priori*, no sentido de um *lumen naturale* puramente teórico.³⁵ A abertura é estritamente ligada à condição existencial do ser-aí, o qual é abertura do ser-no-mundo porque é um com o mundo. Portanto, a abertura que constitui o ser-aí não é algo externo ou teórico, tampouco o ser-aí é um ente aberto para um mundo enquanto mera totalidade de entes. Abertura pressupõe uma lida com o mundo, de modo que este também se apresenta como descoberto, mantendo uma unidade, que por sua vez exclui toda passividade e toda atividade do ser-aí. Abertura é um modo de ser do ser-aí. Somente assim se evita o dualismo sujeito e objeto, no qual é dada uma prioridade ao sujeito que se distingue por ser racional e ter como característica principal a de representar e o objeto como algo externo que é representado.

No capítulo II da primeira seção de *Ser e Tempo*, nos §§12 e 13, onde é proposta uma análise da constituição do ser-aí como ser-no-mundo, Heidegger deixa clara a distinção entre o *a priori* existencial e o *a priori* puramente racional, afirmando que, na analítica existencial,

³⁵ Segundo Günter Figal, que traduz o termo abertura por descerramento, além de ser uma oposição à consciência, o discurso sobre o *lumen naturale* elaborado por Heidegger é uma retomada do *De anima* de Aristóteles, mais especificamente na comparação que ele faz entre νοῦς ποιητικός e a luz. Heidegger se apropria disso para formular a abertura como um *voetiv*, como uma apreensão, mas uma apreensão como pura possibilidade em oposição a apreensão aristotélica, para a qual a apreensão é da pura realidade. (Cf. FIGAL, 2005, p.142-143). A abertura, assim, sai do âmbito teórico (consciência) para o âmbito existencial, é uma apreensão das possibilidades de acordo com o mundo, o que lhe confere o caráter dinâmico em oposição ao caráter estático da apreensão da pura realidade.

as “determinações do ser do ser-aí, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica do *ser-no-mundo*” (SZ, p.53). Em outras palavras, trata-se de uma abertura que constitui o ser-aí na sua condição ôntico-ontológica, e, portanto existencial, a qual é afetiva antes de ser teórica. Ora, seria então a abertura o fundamento do ser-no-mundo? A resposta mais adequada a esta questão seria que a abertura é condição de possibilidade do ser-no-mundo, assim como este é condição de possibilidade para a abertura. Não há um fundamento no sentido de prioridade e sim no sentido de condição de possibilidade. Não há ser-no-mundo sem abertura, que por sua vez também só acontece se há ser-no-mundo. “O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* do ser-aí mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu ser” (SZ, p.53). A abertura, embora se funde³⁶ na disposição (*Befindlichkeit*),³⁷ pode ser abordada de maneira teórica, o que é o propósito da analítica existencial. Heidegger tem o cuidado de não expor o ser-no-mundo enquanto abertura, de modo que seja reduzido à percepção sensível, daí recorrer à disposição ou tonalidade afetiva, que dá uma conotação existencial ao estado de ânimo, fazendo com que este também não seja uma interioridade, o que redundaria em um idealismo. A disposição enquanto fundamento “sentida” como fato da existência, torna-se condição de possibilidade para que o ser-no-mundo torne-se o fundamento de si mesmo, isto a cada vez, dispensando assim a necessidade de um fundamento absoluto apreendido com “clareza e distinção” (teoricamente), tal como na metafísica cartesiana. A disposição é pura exterioridade, é sentimento de situação, o que a faz ser condição de possibilidade para a abertura do ser-no-mundo, na qual as demais estruturas ontológicas se fundam. Por conseguinte, existem modos de ser-no-mundo e conseqüentemente modos de abertura do ser-

³⁶ Fundar aqui não quer dizer que a disposição seja o fundamento no sentido metafísico do termo, ou seja, enquanto *Hipokeimenon*, mas enquanto condição de possibilidade. A disposição é condição de possibilidade para os modos de abertura, da mesma forma que estes remetem à disposição. Isto ficará mais claro quando, adiante, examinarmos a estrutura ontológica da disposição (afecção) e sua co-originariade com as demais estruturas ontológicas. A disposição como fundamento do ser-no-mundo vem justamente a fazer frente ao *subjectum* cartesiano, que se distingue pela razão. A disposição vem a ser um caminho, outra possibilidade para fundamentar a questão do ser que não seja o sujeito moderno (Cf. GA.5, p.111).

³⁷ Existe, como na maioria dos termos-chave heideggerianos, uma variedade de traduções e interpretações para o termo *Befindlichkeit*: afecção, tonalidade afetiva, sentimento de situação, encontrar-se e disposição. O termo disposição, segundo nossa compreensão, expressa mais claramente o que Heidegger pretende demonstrar com o termo, uma vez que a dimensão afetiva é contrária à cognitiva, priorizada pela filosofia tradicional, a qual Heidegger pretende fazer oposição enfatizando a dimensão afetiva, no entanto, a tradução por afecção denota uma passividade do ser-aí, o que justifica a tradução por disposição como a que melhor define o fenômeno intentado por Heidegger. O termo disposição remete à disposição enquanto abertura ao mundo que vem ao encontro, como encontro já descoberto, rompendo assim com a passividade ou atividade do ser-aí, que se encontra disposto. Veja, disposição de forma alguma remete à dimensão sensível, mas a afetiva, mesmo que nesse caso a dimensão afetiva exclua toda interioridade ou passividade. A dimensão sensível reconduziria, a nosso ver, à teoria do conhecimento e conseqüentemente à metafísica. A disposição ou tonalidade afetiva, entretanto, antes de ser uma interioridade, remete à condição fática e existencial, com a qual Heidegger pretende solucionar o problema do dualismo.

no-mundo, modos estes que não estão de forma alguma separados uns dos outros, o ser-aí como abertura do ser-no-mundo é uma totalidade articulada de modos de abertura, de estruturas ontológicas, das quais as consideradas fundamentais são: a disposição, compreensão e o discurso.³⁸ Destas, podemos dizer que têm seu fundamento na disposição. “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*” (SZ, p.53).

Ainda no capítulo II da primeira seção de *Ser e Tempo* é feita uma exposição argumentativa de como o ser-no-mundo, a partir do *ser-em*, não é um ente dentro do mundo e sim uma articulação de existenciais originários, a partir dos quais se pode dizer algo sobre o ser-aí. Todo conhecimento teórico é posterior a essa condição de *ser-em*, que, segundo Heidegger é “a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo” (SZ, p.54, itálico do autor). Pode-se dizer que a abertura, o *ser-em* e o ser-no-mundo, remetem à estrutura fundamental do ser-aí. Somente este existe enquanto abertura, enquanto ser-em e enquanto ser-no-mundo o que quer dizer que é um com o mundo, abre mundo, possui mundo e descobre o mundo enquanto existe na condição de *estar-lançado* (*Geworfenheit*). “Um ente só poderá tocar outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com seu ser-aí, já se lhe houver sido descoberto um mundo” (SZ, p.55). Somente o ser-aí é ser-em e também *ser-junto*, este é um existencial também fundado no ser-em. O já-ser-junto-a é o que faz com que o ser-no-mundo não seja um mero observador do mundo tal como o sujeito observa o objeto. O ser-aí enquanto ser-no-mundo, fundamentado no ser-em é também já-ser-junto-a de modo que se ocupa com o mundo, este o absorve. “Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é *tomado* pelo mundo de que se ocupa” (SZ, p.61).

O que a nós interessa aqui é como a abertura se configura como algo fático e de como ela não pode ser definitivamente determinada como uma consciência, subjetividade ou sensibilidade. Não se refere, tampouco, a nenhuma objetividade nem a uma imanência ou interioridade, a abertura é pura exterioridade. “O ser no Dasein deve guardar um ‘exterior’. No termo *Dasein* ‘o *Da* é a palavra para o horizonte aberto” (PAISANA, 1992, p.121). Neste caso, abertura é condição fundamental para que haja o ser-no-mundo de acordo com as possibilidades, ou seja, o ser-aí. No entanto, o próprio Heidegger não deu uma classificação definitiva do que seja a abertura, apenas disse no §16, que “‘Abrir’ e ‘abertura’ são termos

³⁸ Em relação a esta estrutura ontológica fundamental, ressaltamos que é tão importante como as demais, pois, “Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão” (SZ, p.161). No entanto, adiantamos que uma análise detalhada sobre essa estrutura, extrapolaria os limites do nosso trabalho, portanto, serão analisadas mais detalhadamente, apenas a disposição e a compreensão.

técnicos, no sentido de ‘des-trancar’. ‘Abrir’ jamais significa, portanto, algo como ‘concluir através de mediações’” (SZ, p.75). O que então quer dizer abertura inacabada e sem mediação? Ou melhor, a partir de si mesmo? A resposta é dada no capítulo V § 28 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger vai reafirmar o caráter dinâmico e, portanto ôntico-ontológico da abertura dizendo que “*O ser-aí é a sua abertura*” (SZ, p.133). Em outros termos, é o que pode ser de acordo com seu mundo e suas possibilidades, o que quer dizer que o ser-aí como abertura não é definitivamente acabado. Mais adiante ele fala da necessidade de “interpretar o modo de ser em que esse ente é *cotidianamente* o aí de seu ser-aí” (SZ, p.133). Em outras palavras, interpretar a abertura (aí) do ser-aí a partir da *cotidianidade*, o que torna necessário um estudo das estruturas ontológicas fundamentais que constituem o ser-aí como abertura do ser-no-mundo. Tal compreensão da abertura do ser-no-mundo é possível mediante a analítica existencial, que, além de uma exposição teórica das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí, é uma argumentação contra tudo que remeta à metafísica tradicional.

3.1.2- A disposição

A abertura foi exposta como condição de possibilidade do ser-no-mundo, constituído de estruturas ontológicas fundamentais. Sendo a analítica existencial uma exposição teórica de tais estruturas, é conveniente que se faça uma exposição de tais estruturas.

Na medida em que a analítica existencial tem o propósito de superar a fenomenologia transcendental, que, segundo Heidegger, remete ao subjetivismo e conseqüentemente à metafísica, o meio para tal empresa é a existência do ser-aí, que é abertura do ser-no-mundo. O fundamento da existência é a disposição, é ela quem primeiro abre o ser-aí ao mundo, por outro lado, sendo no mundo o ser-aí se encontra na condição de disposto.

Há uma curiosidade que não pode passar despercebida na abordagem das estruturas ontológicas fundamentais, mais especificamente da disposição. Trata-se do fato de ela ser a primeira na ordem de exposição, dando a ideia de fundamento em relação às demais, comprometendo assim a analítica existencial, o que, com certeza, Heidegger perceberia. O que pode parecer uma aporia é justamente o que permite a superação da ideia de um fundamento estático (substância). A respeito disso, merece atenção o comentário de Gianni Vattimo:

(...). Que o *Dasein* se encontre sempre e originariamente numa situação afectiva não é um fenómeno que ‘acompanhe’ simplesmente a compreensão e a interpretação do mundo; a própria afectividade é ela mesma uma espécie de precompreensão ainda mais originária do que a própria compreensão. (...) a situação afectiva ‘abre o estar-aí no seu estar-lançado’, (...) o próprio encontro com as coisas no plano da

sensibilidade só é possível com base no facto de que o *Dasein* está sempre originariamente numa situação afectiva. (...) (VATTIMO, 1996, p.38).

Esse texto expressa a condição existencial da disposição, colocando-a em uma dimensão anterior a toda sensibilidade e inteligibilidade. É nesse sentido que ela é condição de possibilidade para os demais modos de abertura, ao mesmo tempo em que ela mesma constitui a abertura do ser-no-mundo. Ela vem antes porque, nas palavras de Günter Figal, “junto a ela, porém, podemos deixar claro da maneira mais simples possível o que descerramento é uma apreensão” (FIGAL, 2005, p.144). E esta apreensão é existencial e possível apenas a partir da disposição. Trata-se de uma apreensão e não de uma percepção. O que Heidegger quer é um ponto de partida que não seja teórico nem sensível mas existencial, a disposição se apresenta como tal ponto de partida. Nela se dão ao mesmo tempo uma pré-compreensão, interpretação e discurso. Isto é fundamental para que a analítica existencial supere o transcendentalismo sem, contudo cair no empirismo.

Quando dizemos ponto de partida na disposição, não se deve de forma alguma pensar em um ente que conhece sua origem e seu destino. Essa é uma característica do ser-aí, a de ser

(...) encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de *estar-lançado* em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre seu aí. (...) (SZ, p.135).

Na condição de lançado, o ser-aí é inelutavelmente sua abertura, a disposição remete ao estar-lançado, que por sua vez é a facticidade, antes da qual não há nada. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, encontra-se sempre em uma disposição, que nada mais é do que a existência, a qual não tem, digamos assim, uma origem nem um destino. O ser-aí é o que é a cada vez, sem um começo e um fim, portanto o ser-aí enquanto ser-no-mundo é sempre sua abertura, da qual não pode escapar. A disposição é também caracterizada como (*Stimmung*) estado de ânimo, porém sem nenhuma conotação interior ou exterior, “cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo” (SZ, p.136). Neste caso, a disposição é co-originária ao ser-no-mundo, sendo ambos condição de possibilidade um do outro. Só se é no mundo na condição de lançado, que por sua vez é possível pela disposição, que é outro modo de abertura de ser-no-mundo. Há uma variedade de modos de abertura do ser-no-mundo. O que é importante ressaltar é a unidade que há entre tais modos, o que faz com que o ser-aí não seja substancializado.

Com isso, fica evidenciado que a disposição é uma estrutura ontológica fundamental, um modo de abertura do ser-no-mundo, de maneira que não há uma prioridade dela em detrimento das demais, o que seria contrário à analítica existencial. O que ocorre é que, como exposto, ela remete à abertura do ser-no-mundo de maneira mais simples que as demais

estruturas, apresentando-se como fundamento no sentido de condição de possibilidade das demais. “Ela não apenas caracteriza o ser-aí como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura” (SZ, p.139). Tal importância está relacionada ao fato de, na condição de lançado, o ser-aí poder angustiar-se, diante da possibilidade da morte, que é sua possibilidade mais própria, o que tem importância metodológica no sentido de passar da condição inautêntica³⁹ (imprópria) para a autêntica (própria), na qual o ser-aí assume-se como ser-para-a-morte e portanto finito. A isso nos ateremos com mais detalhes adiante.

Por hora é importante analisarmos a estrutura ontológica da compreensão e estabelecer uma relação desta com a disposição, justificando assim, o que dissemos acima, de que uma estrutura ontológica remete às demais sem que haja um fundamento último.

3.1.3- A compreensão

A compreensão é, da mesma forma que a disposição, uma estrutura ontológica fundamental. O fato de ser a disposição condição de possibilidade para a compreensão, não quer dizer que esta tenha uma dependência daquela. O que há é uma relação de co-originalidade, a disposição apenas tem a vantagem de exprimir de maneira mais simples a abertura, no entanto, ela se dá ao mesmo tempo em que a compreensão. “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor” (SZ, pp.142-143). Isto porque ambas são estruturas ontológicas, são pré-temáticas, ou seja, radicadas na existência. A compreensão tem, como modo de abertura do ser-no-mundo, a função de compreender o mundo, que vem ao encontro do ser-aí como totalidade instrumental. Neste caso, a compreensão não é teórica, muito menos uma percepção sensível, ela se dá na lida com o mundo circundante que se descobre como

³⁹ Já na primeira seção de *Ser e Tempo* aparece o termo *eigentlich*, este é utilizado por Heidegger de maneira muito variada. O que pode ser a causa de uma confusão entre o termo próprio e autêntico, assim como de seus contrários. Em sua raiz etimológica, *eigen*, significa próprio, separado, peculiar etc. No entanto, o mesmo termo sofre algumas adaptações feitas por Heidegger, de modo que o termo contrário à próprio (*uneigentlich* - impróprio), não faz com que o ser-aí deixe de ser próprio no sentido existencial do termo. *Uneigentlich* significa que o ser-aí “é” porém não de maneira verdadeira e sim figurativa, inautêntica. Autenticidade e propriedade podem significar o ser-aí como si mesmo, no entanto, o ser-aí pode ser próprio e inautêntico. Desde que ser-aí “é”, ele é sempre seu, ou seja, próprio. É o perder-se nas ocupações que faz com que seja impróprio, impessoal, inautêntico, contudo, mesmo assim, o ser-aí é sempre primeiramente seu, próprio, para daí então ser impróprio ou inautêntico. Do contrário nem seria. Por isso se pode dizer que o ser-aí pode ser próprio e inautêntico. Propriedade e autenticidade têm aqui um sentido puramente existencial e não moral estão fundados no fenômeno do cuidado (Cf. INWOOD, 2002, pp.11-12).

totalidade articulada de instrumentos disponíveis à mão. Ela faz com que se compreenda o *como* do ente que vem ao encontro e não o *que* ele é. Na compreensão, da mesma forma que em toda a abertura do ser-no-mundo, há uma mudança de paradigma, ela não é mais uma compreensão transcendental, teórica ou o que Heidegger denomina de apofântica, e sim, é uma compreensão existencial e, portanto uma hermenêutica da existência, nesta, o ser-aí se compreende a si mesmo e ao ser dos entes que lhe vem ao encontro como instrumentos, como algo para algo.

Enquanto a disposição remete ao estar-lançado, pela sua condição fática, da mesma forma a compreensão remete ao projeto,⁴⁰ este, assim como o estar-lançado, fundamenta-se na existência. Em outras palavras, compreensão e disposição, sendo modos de abertura do ser-no-mundo, constituem-se de existenciais. A disposição constitui-se do estar-lançado; já a compreensão constitui-se do projeto, que por sua vez remete ao estar-lançado, pois o ser-aí compreende-se a si mesmo e ao mundo na medida em que se lança no projeto existencial de acordo com suas possibilidades de ser-no-mundo. Esta constituição da compreensão é fundamental para que, como abertura do ser-no-mundo, compreenda de maneira existencial o mundo que lhe vem ao encontro.

(...). O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu aí, enquanto aí de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. E, na condição de lançado, o ser-aí se lança no modo de ser do projeto. (...) (SZ, p.145).

O projeto enquanto existencial constitutivo do ser-aí, fundado na compreensão, tendo o caráter do estar-lançado, é irredutivelmente fático, o que faz com que o ser-aí sempre esteja projetando-se nas possibilidades de ser de acordo com o mundo que lhe vem ao encontro como totalidade instrumental. “Como ser-aí, ele já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta” (SZ, p.145). Dessa forma, o projeto é um modo de ser do ser-aí, pré-temático, ao contrário de todo projeto teórico. Como abertura do ser-no-mundo o ser-aí existe compreendendo-se a si mesmo a partir da lida com o mundo. Da mesma maneira que a

⁴⁰ O existencial do projeto é oposto ao plano, tal como Kant o concebia na Crítica da Razão Pura, onde ele defende a autonomia da razão afirmando que “a ‘razão só tem intelecção do que ela mesma produza segundo o seu projeto’ (CRP, B XIII). (...) Em contrapartida, no sentido heideggeriano, as possibilidades são o projetado, e é essencial que a compreensão ‘não apreenda tematicamente ela mesma isso em vista do que ela projeta’ (ST, 145). (...) Projetos também são, em verdade, possibilidades. No entanto, eles são possibilidades tais que determinam o comportamento sempre a cada vez atual, na medida em que o que está em questão neles é a realização do projetado. (...) Porque a “existência” no ser-aí é sempre caracterizada por esses momentos, pode-se designá-la juntamente com seu apreender como “projeto”; esses momentos cunham como que os “esboços” do existir. Por outro lado, o termo “projeto” faz com que pensemos também em uma atividade projetiva, e, visto assim, ele só designa de maneira imperfeita e equívoca o fenômeno que está em questão para Heidegger” (FIGAL, 2005, p. 151-153).

disposição, que, como uma estrutura ontológica fundamental, é condição de possibilidade para que a abertura do ser-no-mundo seja uma unidade, rompendo assim com o dualismo, a compreensão também o é. O projeto, como existencial radicado na compreensão, remetendo ao estar-lançado de fato no mundo, faz com que a compreensão se dê de acordo com o mundo. “[A] própria compreensão possui possibilidades prelineadas pelo âmbito do que nela é passível de se abrir essencialmente. A compreensão *pode-se* colocar primariamente na abertura de mundo” (SZ, p.146). Assim a compreensão é um modo de abertura e remete a toda a abertura, porque, a abertura é o que diz respeito a esse fenômeno de unidade entre ser-aí e mundo, sendo este uma constituição existencial daquele, não há uma separação entre ambos, tal como sujeito e objeto. Por conseguinte, a compreensão da existência é ao mesmo tempo uma compreensão de mundo, é uma compreensão que se dá no estar-lançado no projeto, que por sua vez remete às possibilidades de ser de acordo com o mundo.

O caráter projetivo da compreensão, que se lança sobre as possibilidades de ser de acordo com seu mundo e, dessa forma, é um modo de abertura do ser-no-mundo, é também caracterizado como a *visão* ou *transparência*, que é “uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos essenciais de sua constituição” (SZ, p.146). Segundo Heidegger, a visão fundada na compreensão é, juntamente com esta, um existencial e, portanto anterior a toda intuição, pensamento ou percepção. É, antes de tudo uma visão de si que acontece juntamente com toda abertura, daí ser ela existencial. Esta concepção de visão como existencial, é fruto do diálogo que Heidegger trava com Aristóteles, no qual Heidegger, na comparação entre o *νοῦς ποιητικός* e a luz, conclui que o *lumen naturale* é abertura, porém, abertura no sentido de apreensão de possibilidades. Nesta, já está envolvida a compreensão juntamente com seus existenciais, dentre eles a visão, que é também um existencial. Esta abordagem da compreensão com seus existenciais é fundamental para que se entenda que a abertura, além de ser um fenômeno de unidade, seja uma mudança na abordagem tradicional do conhecimento. Este não é mais fruto de uma *iluminação* externa à existência nem tampouco fruto de uma experiência sensível, e sim, é um modo de ser fundado no fenômeno existencial, antes do qual não há nada.

O objetivo de toda ontologia fundamental é fazer uma analítica deste fenômeno, o ser-aí, a partir da qual, seria possível chegar à compreensão do sentido de ser deste ente e consequentemente ao sentido do ser em geral. A compreensão, como estrutura ontológica, com seu caráter projetivo é a que mais se identifica com este intento, uma vez que

(...). No projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. O ente que possui o

modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser. (...) (SZ, p.147).

Entretanto, isso não faz da compreensão superior em relação à disposição, pois o projeto, fundado na compreensão, remete ao estar-lançado, fundado na disposição, bem como a própria compreensão é uma compreensão fundada na disposição. Isso somente reafirma a abertura como uma unidade, constituída de modos de ser-no-mundo, que remetem uns aos outros, o que unicamente torna possível a compreensão do ser, que passa inevitavelmente pela compreensão pré-ontológica que constitui o ser-aí. Daí a necessidade de, na tarefa proposta por Heidegger, ser fundamental a analítica das estruturas que constituem o ser-aí, a analítica existencial.

A abertura, como esse fenômeno de unidade, constituído de estruturas ontológicas, além de superar a filosofia transcendental, propõe uma nova abordagem do círculo hermenêutico. Este, além de método, passa a ser a constituição do ente investigado, ou seja, o ser-aí é constituído do círculo hermenêutico. A compreensão como uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí atesta isso, uma vez que, antes de ser teórica é existencial. Da mesma forma, a interpretação também é um existencial fundado na compreensão e, como fundado, não é exterior, e sim se dá ao mesmo tempo, é co-originária. Isto gerou muita polêmica, uma vez que o círculo hermenêutico sempre foi um problema, cuja solução sempre foi buscada em algo externo ao círculo. Heidegger diz que ao contrário, deve-se manter no círculo, pois esse é existencial.

A compreensão enquanto existencial, e portanto um modo de abertura do ser-no-mundo, constitui-se também do modo de ser-lançado, o que dá um caráter de projeto à compreensão, que se projeta em possibilidades de ser de acordo com o mundo que vem ao encontro como algo para algo. Em outras palavras, na compreensão estão fundados os existenciais do projeto, possibilidades e visão, o que faz com que, na lida com o mundo, o ser-aí se projete em possibilidades de ser e ao mesmo tempo tenha uma transparência em relação a si mesmo. Isto é condição fundamental para manter a unidade do ser-no-mundo. Entretanto, além destes existenciais, a compreensão funda o existencial da interpretação.⁴¹ “Nela, a

⁴¹ A polêmica em relação ao fato de a interpretação ter seu “fundamento” na compreensão é fruto de uma incompreensão do que seja a compreensão enquanto abertura do ser-no-mundo. Fundamento, enquanto relacionado à abertura, não pode ser considerado como um ponto fixo onde algo se sustenta e sim como condição de possibilidade para que algo aconteça. Em relação a esse assunto, David Couzens Hoy, tratará no seu livro *“The Critical Circle”* no qual ele fala sobre a interpretação epistemológica do círculo hermenêutico, o que o faz parecer ser como que um arco ao invés de círculo. Em seu artigo *“Heidegger and the hermeneutic turn”*, o mesmo autor retoma esse tema dizendo que a compreensão “Expressa de qualquer modo dá essa sensação de que precisa ser alguma coisa “debaixo” da interpretação, essa tal interpretação não é um círculo, mas um “arco” esse permanece firmemente fundado no seu objeto. Atrás dessa insistência na prioridade da compreensão sobre a

compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa” (SZ, p.148). A interpretação, enquanto fundada na compreensão, se torna uma com ela, de forma que as possibilidades projetadas na compreensão somente são elaboradas pela interpretação. Elaboração esta que não é de forma alguma um tomar conhecimento no sentido teórico. Toda abertura do ser-no-mundo é uma unidade, que acontece a cada vez, o que quer dizer que em cada vez há: disposição, ser-lançado, compreensão, projeto, possibilidades, visão e interpretação, que acontecem ao mesmo tempo. Esta é uma estrutura que faz com que a unidade com o mundo se dê de forma existencial e não sensível ou teórica. O que quer dizer que, na lida com o mundo circundante, há abertura, que é condição de possibilidade para todos esses existenciais. No encontro com o mundo, a interpretação, juntamente com os demais existenciais, já explicita o que vem ao encontro como isto ou aquilo, a isso Heidegger chama de “estrutura como”. “O ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação” (SZ, p.149). O que acontece é que, tanto a compreensão como a interpretação, se dão na lida com o mundo, onde o ser-aí se compreende e compreende o ser dos entes com que se ocupa, esse é um fenômeno existencial, o que quer dizer que o “como” é pré-temático, vem antes de todo enunciado.

Neste caráter pré-temático da estrutura prévia da compreensão, é de certa forma, reproduzida a abertura com suas estruturas fundamentais, porém, com uma nomeação diferente, o que, contudo, não exclui a possibilidade de uma comparação. Estes são a posição prévia (*vorhabe*) que remete à disposição, a visão prévia (*Vorsicht*) que remete à compreensão, e a concepção prévia (*Vorgriff*), que remete ao discurso. Tal comparação pode ser feita também em relação às ekstases da temporalidade ekstática, sendo o passado relacionado à disposição, o presente ao discurso e o futuro à compreensão. Esta relação da compreensão com o ekstase do futuro se dá pelo seu caráter projetivo, por isso ele terá uma

interpretação esconde-se uma intuição *epistemológica*, desde então o problema é que essa compreensão precisa ser adequada ao seu objeto, que de alguma maneira fixa a interpretação” (HOY, 2006, p.193, Tradução nossa). “Either way expresses the feeling that there must be something “beneath” interpretation, such that interpretation is not a circle but an “arch” that remains firmly grounded in its object. Behind this insistence on the priority of understanding over interpretation would be an *epistemological* intuition, since the worry would be that understanding needs to be adequate to its object, which somehow anchors interpretation” (HOY, 2006, p.193). Ao que ele mesmo diz em seguida: “A própria compreensão é sempre realizada na interpretação e não é algo separado, apanhada e reprocessada essa operação prévia então em uma secundária operação da interpretação. Concretamente a função da compreensão é unicamente enquanto interpretação. (...) interpretação é a concreta operação terminada das possibilidades projetadas pela compreensão” (HOY, 2006, p.194, Tradução nossa). “Understanding is itself always realized in interpretation and is not a separate, prior operation that then gets reprocessed in a secondary operation of interpretation. Understanding functions concretely only as interpretation. (...) Interpretation is the concrete working through of the possibilities projected by the understanding” (HOY, 2006, p.194).

primazia na abordagem da temporalidade ekstática. A isso voltaremos com mais detalhes adiante. Por enquanto, faz-se necessária uma exposição da estrutura como da interpretação, que se funda na estrutura prévia da compreensão, formando com ela uma unidade, uma vez que são modos de abertura do ser-no-mundo e portanto, de forma alguma podem ser separados, de modo que ocorra um e depois o outro. Compreensão e interpretação, estrutura prévia e estrutura como, ocorrem ao mesmo tempo. Elas formam uma única estrutura que diz respeito à compreensibilidade do ser-aí. Este, na condição de ser-no-mundo já sempre se encontra em uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia, nas quais se fundamenta a interpretação, formando uma totalidade articulada, dentro da qual um ente tem sentido. Sentido este que é “um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente” (SZ, p.151). Esta concepção do sentido como um existencial do ser-aí, fará toda a diferença na “interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral” (SZ, p.1).

Na estrutura ontológica da compreensão, apresenta-se de maneira mais nítida a apropriação heideggeriana do círculo hermenêutico em função da recolocação da questão do sentido do ser. Nela, o círculo além de método, constitui o ser-aí, fazendo com que, ao invés de problema, o círculo seja tido como o que permite a recolocação da questão, pelo fato de que

(...). Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas mesmas. (...) (SZ, p.153).

Aparece aqui, o ponto em que, fenomenologia, ontologia e hermenêutica se entrecruzam. O caráter ontológico da compreensão faz com que a aporia do círculo vicioso seja superada. O círculo hermenêutico tal como proposto por Heidegger, se abordado de maneira científica é vicioso, uma vez que Heidegger diz que toda “interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (SZ, p.152). Ora, de acordo com a interpretação filológica, pertencente ao conhecimento científico, isso soa absurdo, uma vez que a “prova científica não deve pressupor aquilo que ela há de fundamentar” (SZ, p.152). O que Heidegger propõe é uma ênfase na dimensão histórica em detrimento do rigor da lógica. O círculo hermenêutico deve ser abordado de forma a levar em conta a dimensão histórica, somente assim o caráter ontológico da compreensão pode fazer com que a interpretação se funde na compreensão de modo a compreender o que se quer interpretar, sem com isso, cair num círculo vicioso. De acordo com o discurso da matemática,

no círculo lógico, a interpretação deve apresentar uma novidade em relação ao que foi compreendido. O resultado científico não pode ser pressuposto na interpretação, o que ocorre quando a interpretação sempre se movimenta no já compreendido e dele se alimenta, caracterizando um círculo, que, segundo “as regras elementares da lógica, no entanto, o círculo é um circulus vitiosus (SZ, p.152). Heidegger faz uma crítica à pretensão de rigor do discurso lógico científico que, aplicado à historiografia, acaba ocasionando o contrário, uma falta de rigor. Diante disso ele diz:

(...) Enquanto não se abolir da compreensão esse círculo, a historiografia deve-se satisfazer com possibilidades de conhecimentos menos rigorosas. Permite-se-lhe que preencha, de certo modo, essa falta mediante o “significado espiritual” de seus “objetos” (SZ, p.152).

O conhecimento rigoroso, segundo Heidegger, está justamente onde os historiadores menos acreditam encontrar: nas coisas mesmas. Contudo, estas devem ser compreendidas em seu sentido ontológico, mediante a compreensão enquanto constitutiva do ser-aí, que é histórico e em cuja análise é aplicado o método fenomenológico de modo a desvelar o caráter hermenêutico da existência.

No círculo hermenêutico como constitutivo da abertura do ser-no-mundo, há uma mudança no modo de abordagem do problema do círculo, de modo que o sentido não está mais no ente e sim se dá na abertura, enquanto compreensão e interpretação do ente que vem ao encontro. Isto faz com que não haja um fundamento estático mas um fundamento enquanto acontecimento, o ser-aí. O sentido não pode ser um fundamento enquanto propriedade de um ente simplesmente dado, do contrário, a analítica cairia no que ela tenta superar, a ontologia da substância.

E ao se questionar sobre o sentido do ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí. (...) (SZ, p.152).

O que se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí, que é esta estrutura em que o ente que vem ao encontro é compreendido e interpretado fenomenológico-existencialmente, é o sentido, que “*é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo*” (SZ, p.151, itálico do autor). Pode-se dizer que o sentido passa a ser o horizonte no qual se articula a estrutura prévia e a estrutura como. Neste caso, o sentido é um existencial do ser-aí, uma vez que só é na medida em que o ser-aí existe como ser-no-mundo, ou seja, o sentido de um ente está relacionado à sua função e remissão a outros entes dentro de uma totalidade instrumental já articulada. Só há sentido se há compreensão e interpretação, que por sua vez

só acontece se há ser-aí. Este é uma totalidade de estruturas que se articulam no tempo. O tempo é o horizonte, a perspectiva, o sentido do ser dessa totalidade articulada. A unidade dessa totalidade precisa ser alcançada de uma única vez, o que é possível mediante a disposição fundamental da angústia, que será exposta a seguir. Um dos objetivos da analítica existencial é fazer oposição à filosofia transcendental. Ora o cuidado enquanto ser dessa totalidade articulada cujo sentido é o tempo, tem na angústia uma disposição fundamental que não é nem afetiva nem teórica, e portanto não pode ser uma interioridade de um sujeito transcendental, embora torne possível a individualização do ser-aí. A temporalidade como o que fundamenta essa totalidade articulada, sem ser algo externo a ela, é importante porque, como teremos a oportunidade de analisar adiante, é o que permite o avanço da analítica existencial, passando da análise do ser-aí no cotidiano para a análise do ser-aí consigo mesmo, ou seja, da inautenticidade para a autenticidade.

3.2 - A circularidade e o cuidado(*Sorge*)

O que se alcançou até agora foi uma exposição das estruturas que constituem o ente privilegiado, a partir do qual é possível se fazer uma recolocação da questão do sentido do ser, pelo fato deste ente ser constituído de uma pré-compreensão do ser, e por conseguinte aberto ao mundo e ao ser, abertura esta que é existencial-ontológica e constituída das estruturas ontológicas básicas já expostas. Todavia, mesmo que sempre fosse ressaltado que a abertura do ser-no-mundo é um fenômeno unitário, a analítica fica com um caráter fragmentário se não se expõe um ponto em que é melhor expressa essa unidade. Ou seja, a analítica deve alcançar um fenômeno originário em que transpareça a unidade existencial das estruturas do ser-aí como uma totalidade originária,⁴² embora o ser-aí mesmo seja sempre inacabado, uma vez que sua existência é fundamentada nas possibilidades de ser. A possibilidade mais própria do ser-aí é a morte, que constitui a existência, portanto, não se pode dizer que a morte se concretiza quando o ser-aí deixa de existir, a morte é, ao contrário, a possibilidade da impossibilidade que constitui e acompanha o ser-aí enquanto este existe. Logo, a busca de uma totalidade acabada do ser-aí é impossível, o que se pode buscar é o fenômeno originário que expresse o todo estrutural do ser-aí, e este deve ser ao modo fenomenológico, tornando

⁴² “(...) A questão da unidade do *Dasein* não deixa de permanecer uma questão delicada, pois todos os conceitos tradicionais de totalidade têm como modelo a coisa intramundana e não podem, por conseguinte, aplicar-se ao *Dasein*. (...) Dizer, pelo contrário, que o ‘ser-no-mundo é uma estrutura originalmente e constantemente *total*’ (SZ, p. 180) significa que o *Dasein* nunca perde sua ‘integralidade’, que ela perdura no tempo, porque ele é formado não por partes mas por ‘momentos’ inseparáveis uns dos outros. (...)” (DASTUR, 1990, pp.60-61).

“acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de *um* fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade” (SZ, p.181). Essa busca de apreender o fenômeno originariamente unitário em sua totalidade exige uma mudança brusca na analítica, que até então, teve como base a relação do ser-aí com o mundo circundante, ou seja, a partir da cotidianidade, o que faz com que o ser-aí, exista de maneira imprópria, se orientando pelo mundo que lhe vem ao encontro como algo já dado e não se voltando para si mesmo. A analítica existencial mantém-se até aqui, de certa maneira ligada à filosofia transcendental e à noção de intencionalidade⁴³ que dela deriva, embora seja um esforço por superá-los, expondo os existenciais constitutivos do ser-aí em oposição às categorias do esquematismo kantiano. Para levar a cabo tal empresa, exige-se agora, um passo decisivo na analítica em que o ser-aí passa dessa imersão no mundo circundante, que o caracteriza como impróprio e inautêntico, para uma relação do ser-aí consigo mesmo, que o caracteriza como próprio e autêntico. No entanto, essa “mudança” se dá de modo que seja preservada a sua condição de ser-lançado-no-mundo, o que quer dizer que o ser-aí, mesmo voltando-se para si mesmo, continua na condição de ser-no-mundo, ou seja, fático. A analítica existencial, ao dar esse passo, “deve buscar uma das possibilidades de abertura *mais abrangentes e mais originárias* dentro do próprio ser-aí” (SZ, p.182).

Tal possibilidade de abertura é a disposição fundamental da angústia, nela torna-se possível a apreensão da totalidade originária do ser-aí. Uma curiosidade é que, sendo essa disposição fundamental a que torna possível essa apreensão da totalidade das estruturas do ser-aí, e, portanto, permitindo ao ser-aí escolher entre a impropriedade ou a propriedade, tem seu ponto de partida na cotidianidade, mais especificamente na decadência. Isso faz com que uma análise detalhada dessa disposição, seja fundamental para compreensão do cuidado como ser do ser-aí.

⁴³ Cabe ressaltar aqui, que a intencionalidade e transcendência, estão presentes nessa primeira parte da obra *Ser e Tempo*, mesmo que o intento de Heidegger seja superá-los. No entanto, a transcendência, tal como o autor de *Ser e Tempo* a concebe, tem várias maneiras, a saber, a de que o ser-aí transcende o mundo e este transcende o ser-aí, mesmo que a cunhagem ser-no-mundo pretenda essa unidade de ser-aí e mundo, os resquícios da transcendência de um sujeito em relação ao mundo, tal como a concebia Kant e Husserl, é visível na obra. Com a disposição fundamental da angústia, é dado um golpe decisivo nessa concepção de transcendência ao modo da tradição, há agora uma transcendência do ser-aí em relação a si mesmo, sem, contudo, deixar de ser-no-mundo. Por isso, Albert Chapelle dizer: “(...) A angústia inicia a apropriação revelativa do ser-aí, a liberação do seu ser; ela introduz assim à fenomenologia transcendental e abre para uma nova e decisiva etapa de *Sein und Zeit*” (CHAPELLE, 1962, p. 79). “(...) L’angoisse amorce par là l’appropriation révélatrice du Dasein, le dégagement de son Etre; elle introduit ainsi à la phenomenologie transcendante et ouvre par là une nouvelle et decisive étape de *Sein und Zeit*” (CHAPELLE, 1962, p. 79).

3.2.1- A angústia

O fato de uma análise da disposição fundamental da angústia ter seu ponto de partida na decadência se dá por ser esta que torna possível uma diferenciação entre temor e angústia. Esta é uma disposição fundamental, é um modo de abertura que permite ao ser-aí, abrir-se e apreender-se na sua totalidade originária, enquanto que o temor se funda na angústia e, é um temor em relação ao ente intramundano, enquanto que a angústia se angustia com o ser-no-mundo enquanto tal. Portanto, os termos chave para essa análise são a “fuga” e o “desvio”. Nele, no desvio, ao mesmo tempo em que há uma revelação da abertura do ser-aí, há uma fuga diante da angústia reveladora de tal abertura, levando o ser-aí a refugiar-se na existência imprópria, na decadência.

O desvio da decadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse numa fuga de algo intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria o caráter de fuga, sobretudo quando se *aviasse* para o ente intramundano no sentido de nele empenhar-se. *Ao contrário, o desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor* (SZ, p.186, itálico do autor).

A decadência caracteriza-se, portanto, como esse desvio, que é uma fuga de si mesmo. A disposição fundamental da angústia é um modo de abertura co-originária à abertura tal como analisamos acima. No entanto, a sua peculiaridade está no fato de ela ser uma possibilidade de o ser-aí apreender a totalidade da abertura. A abertura, tal como vimos, constituída das estruturas ontológicas da disposição, compreensão e discurso, somente pode ser apreendida como o fenômeno unitário que é, pela disposição fundamental da angústia. Sem a angústia, a análise da abertura fica presa na dimensão transcendental, uma vez que é uma análise da constituição do ser-aí em sua lida com o mundo enquanto totalidade instrumental.⁴⁴ Ou seja, o mundo, nesse ponto da análise, além de ser uma constituição ontológica do ser-aí, é também o mundo enquanto constituído de entes simplesmente dados e entes à mão. Com a disposição fundamental da angústia, esse mundo como totalidade de entes, perde o sentido, e portanto não pode ser a causa da angústia, “[o] com quê da angústia

⁴⁴ Em relação a esse ponto, Didier Franck levanta uma objeção pertinente ao que pretendemos trabalhar adiante, ele objeta que, se a angústia “*revela o mundo enquanto mundo*” há nesta proposição uma contradição na analítica existencial, uma vez que ela distingue o enquanto apofântico do enquanto hermenêutico, ambos, no entanto, relativos à compreensão do mundo que vem ao encontro como algo para algo. Eis o que ele diz: “A compreensão do *enquanto* depende, portanto, da compreensão do mundo, seja positivamente no caso do *enquanto* hermenêutico originário, seja negativamente no do *enquanto* apofântico derivado, e o sintagma ‘o mundo *enquanto* mundo’ é incompreensível no que se refere ao conceito existencial de compreensão do qual o *enquanto* é um ‘constituente *a priori*’. Por conseguinte, se ‘o sentido é aquilo no qual se mantém a compreensibilidade de qualquer coisa’ e a temporalidade é o sentido do ser, a proposição: *a angústia revela o mundo enquanto mundo*, não pode ter um sentido temporal.” Segundo ele, nesse caso, a angústia fica isenta de temporalidade e, como na analítica existencial tudo deve ser temporal, com o fenômeno da angústia, aparece algo que escapa da tutela da analítica. Isto, segundo ele, irá ter certo peso no inacabamento de *Ser e Tempo* (Cf. FRANCK, 1986, pp. 96-97).

não é, de modo algum, um ente intramundano. (...) O com quê da angústia é inteiramente indeterminado” (SZ, p.186). Ora, mas como fazer então para que o ser-aí continue sendo no mundo, se com a angústia, o mundo perde o significado? Na resposta a esta objeção, talvez esteja o cerne da questão sobre a analítica existencial e a superação da filosofia transcendental kantiana. Heidegger diz que aquilo com que a angústia se angustia não está em lugar algum, e, no entanto está tão próximo que sufoca a respiração (Cf. SZ, p. 186). O que seria então esse indeterminado? Heidegger diz que “[a]quilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’” (SZ, p.186). E é neste nada que o mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí se revela. Daí ele afirmar que o ser-aí se angustia com o mundo enquanto tal. É na insignificância do mundo enquanto manual que o nada se revela e neste se revela o mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí. O *mundo* é, antes de uma totalidade de entes disponíveis, algo mais originário no qual este se funda. Este mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí, só pode ser revelado a partir da disposição fundamental da angústia, na qual se dá a insignificância do mundo a partir do nada, revelador do *mundo* originário. Somente assim se pode justificar o fato de o nada ser o com que a angústia se angustia e ao mesmo tempo se angustiar com “*o próprio ser-no-mundo*” (SZ, p.187).

A angústia permite essa passagem do impróprio, no qual o ser-aí, mergulhado no cotidiano, se desvia de si mesmo. Essa mudança do impróprio para o próprio, na qual a lida com o mundo perde o significado, não faz, no entanto, com que o ser-aí deixe de ser-no-mundo, ao contrário, faz com que ele o seja de maneira própria. É o que Heidegger denomina de solipsismo existencial, no qual o ser-aí deixa de fugir de si mesmo na decadência, no cotidiano, no “a gente”, para assumir o “si-mesmo”.⁴⁵ Surge assim, um novo modo no qual o Eu é abordado sem ser uma abstração, mas a partir da existência, do ser-lançado, da abertura, que se funda na disposição e agora mais especificamente na disposição fundamental da

⁴⁵ É pertinente a advertência de Günter Figal, a respeito da possibilidade de uma má interpretação do “si-mesmo” tal como elaborado por Heidegger. A individualização que a angústia causa no ser-aí não pode ser completamente destacada dos demais entes e sim, a revelação da liberdade de escolha “(...) o discurso acerca do ‘ser-aí mesmo’ não se liga a um ser-aí determinado, que se compara com os outros e se destaca deles. Esse ‘si mesmo’ designa muito mais um contraste ante o contexto da comparação e do afastamento em relação a outras, e, nesse sentido, poder-se-ia falar de um emprego em um grau mais elevado desse termo. (...) Em vista de uma clarificação do significado da expressão ‘ser-aí mesmo’, o discurso acerca da mesmidade do ‘ante o quê’ e do ‘com o quê’ é certamente problemática, na medida em que sugere que para a angústia é característica uma ligação do ser-aí consigo mesmo e nada além disso. Se essa idéia for tomada assim, reside aí uma comparação do incomparável e as ciladas da concepção da autoconsciência orientada pelo conhecimento dos objetos parece ser efetiva aqui. (...) A comum-pertencença dos dois aspectos é o que torna experienciável a abertura do ente como insignificância e, com isso, também como o ‘impor-se’ do mundo. (...)” (FIGAL, 2005, pp. 182-183).

angústia. A partir desta se torna possível uma singularização do ser-aí, por se tratar de uma abertura capaz de abrir o fenômeno do ser-no-mundo em sua totalidade.

(...). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do ser-aí, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém (SZ, pp.190-191).

O privilégio da angústia consiste, portanto no fato de ser ela uma disposição na qual a totalidade das estruturas ontológicas se revela e, por ser ela também ontológica e originária, anterior a qualquer sentimento com caráter psicológico ou afetivo, ela é a tonalidade afetiva na qual se fundamenta todo e qualquer sentimento. Em sendo assim, é ela capaz de singularizar o ser-aí, nela, este é aberto para si mesmo, daí ser ela também o fundamento da liberdade, uma vez que “revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo*” (SZ, p.188). Escolher a si mesmo é não se desviar, fugir para a decadência, caracterizada como “a gente”, “publicidade”, na qual o ser-aí acredita ser familiarizado com o mundo circundante, quando na verdade se está fugindo de si mesmo, assumindo o modo de ser impróprio, no qual se acredita “estar em casa”, quando na verdade o estar em casa no sentido próprio é o sentir-se estranho, característico da angústia. Essa característica da angústia, de fazer com que o ser-aí se sinta “estranho”, não estando mais “em casa” e sim “em lugar algum”, é fundamental para que haja uma radicalização do ser-no-mundo, mediante a qual ele assume a responsabilidade de ser.

A angústia torna possível uma junção entre abertura e aberto, na qual se abre o mundo como mundo, singularizando o ser-aí, de modo que esse possa assumir-se como si mesmo na propriedade ou fugir de si mesmo na decadência. Neste sentido, a angústia revela-se como uma disposição privilegiada na apreensão da totalidade do ser-aí, como ser-no-mundo, cujo ser é o cuidado. A angústia, nesse caso, é a disposição fundamental mediante a qual se chega ao cuidado como a totalidade estrutural do ser-aí.

3.2.2- O cuidado (*Sorge*)

Mediante o cuidado, como essa totalidade estrutural cujas características ontológicas fundamentais são: existencialidade, facticidade e decadência, e que é apreendida a partir da disposição fundamental da angústia, torna-se possível a apreensão do ser do ser-aí como tal. Toda a analítica exposta na primeira parte da primeira seção de *Ser e Tempo*, tem esse

objetivo. Daí, ser ela uma analítica provisória das estruturas do ser-aí, cuja função é liberar o tempo como horizonte transcendental para a questão do sentido do ser.

O cuidado enquanto totalidade estrutural deve ser compreendido no sentido ontológico-existencial. “Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido” (SZ, p.192). Essa ênfase no caráter ontológico-existencial do cuidado é precisamente para diferenciá-lo da preocupação (*Fürsorge*) e da ocupação (*Besorgen*), ambos, respectivamente, modos de ser do ser-aí, preocupação com outros e ocupação com algo simplesmente dado. O cuidado, no entanto, é ocupar-se de si mesmo, do seu ser, portanto, antes de tudo, tem caráter ontológico-existencial e unifica a totalidade das estruturas do ser-aí e o precede como um todo. Nesse caso não se pode dizer que o cuidado é “uma atitude especial para consigo mesmo porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente um preceder a si mesmo” (SZ, p.193). O cuidado deve ser interpretado no seu sentido ontológico-existencial pelo fato de ser ele o preceder a si mesmo originário do ser-aí. Preocupação e ocupação fundam-se nele, da mesma forma que os demais modos de ser do ser-aí. O cuidado é, portanto, um *a priori* existencial anterior a todo comportamento seja ele teórico ou prático. Ele é o ser do ser-aí, cujo caráter é o de “*preceder a si mesmo por já ser-no-mundo*” (SZ, p.192). Somente assim o ser-aí pode ser livre para escolher as possibilidades de ser a partir do nada, revelador do mundo que o constitui, singularizando-o sem que, contudo redunde em uma autoconsciência. O ser-aí é ser-no-mundo precedendo-se a si mesmo, enquanto totalidade originária que é um fato antes de tudo e precede qualquer atitude do ser-aí. No cuidado já estão também, de maneira co-originária, o ser-em (facticidade) e o ser-junto-a (decadência), ou seja, a abertura em sua totalidade originária, revelada pelo fenômeno da angústia é caracterizada como cuidado, ele é este fenômeno no qual são unificadas as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí, de modo que sejam todas co-originárias, fundadas no cuidado cujo sentido é o tempo.

Essa caracterização do sentido do cuidado como sendo o tempo, não é explicitada por Heidegger nessa primeira parte da primeira seção de *Ser e Tempo*. É, não obstante, pressuposto quando ele compara o sentido do ser do ser-aí com o sentido do ser em geral, afirmando ser ambos complexos e sustentados por um mesmo fenômeno. Em seguida ele diz:

(...) A determinação do cuidado como preceder a si mesmo por já ser em ..., enquanto ser junto a, torna claro que esse fenômeno está, em si mesmo, *articulado* estruturalmente. Não será isso um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser levada ainda mais adiante, de modo a expor um fenômeno *ainda mais originário*, que sustente ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural do cuidado? (...) (SZ, p.196).

Este fenômeno ainda mais originário é o tempo, que é o horizonte no qual se articula a totalidade estrutural do cuidado. O que a nós interessa por hora é chegar ao cuidado como esse fenômeno unificador das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí e cujo sentido é o tempo. Ainda que este seja apenas pressuposto nesse estágio da analítica e retomado com mais detalhes apenas na segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo* a partir do capítulo III.

O tempo como sentido do cuidado, que é essa totalidade estrutural, cuja característica principal é a de ser fática, ou seja, o ser-aí, enquanto abertura do ser-no-mundo é constituído por uma totalidade articulada de estruturas ontológicas fundamentais. Estas são circulares, remetem umas às outras, fazendo com que o ser-aí, seja este fenômeno unitário sem, contudo ser substancializado. O ser-aí *existe* na condição de lançado, projetando-se nas possibilidades de ser, mediante as quais ele compreende-se a si mesmo e ao sentido do ser enquanto existe, daí ele ser hermenêutico, o círculo hermenêutico é desta forma, constitutivo do ser-aí.

Toda a exposição feita nesse capítulo teve o objetivo de mostrar como e por que o ser-aí é hermenêutico e como o tempo se apresenta como o horizonte de sentido da totalidade que constitui o ser-aí como cuidado. Por horizonte de sentido, Heidegger quer afirmar a abertura do ser-aí na qual o mundo vem ao encontro como desencoberto, fazendo com que não haja mais uma ruptura, mas um vínculo entre ser-aí e mundo, vínculo este garantido pela abertura fundamentada na temporalidade. Temporalidade esta que é ekstática e que enquanto sentido do cuidado foi definida por Heidegger

(...) como o puro e simples *ἔκστασις*. *Temporalidade é o 'fora de si' em si e para si mesmo originário*. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de *si* (...) (SZ, p.329).

A maioria dos comentadores está de acordo quanto ao fato de Heidegger ter retomado o termo *ἔκστασις* dos gregos, mais especificamente de Aristóteles. “Heidegger retoma esse caráter da temporalidade da Grécia antiga *ekstatikon* (*ἔκστασις*), lançando alguma luz sobre o sentido da temporalidade ‘ekstática’ ou originária” (LUCHTE, 2008, p.20). Françoise Dastur lembra que o termo *ekstatikon* foi extraído do livro IV da *Física* de Aristóteles no qual o termo caracteriza a natureza da mudança e, portanto, deve ser tomado no sentido grego, designando o fato de sair de si aproximando-se com isso do termo existência. “Trata-se, com efeito, ao designar o futuro, o ter-sido, e o presente como ‘ekstases da temporalidade’, de sublinhar a *temporalização* como movimento ou acontecimento puro e não como saída de si de um ‘sujeito’ que estaria à partida ‘em si’” (DASTUR, 1990, p.95). Esse risco de se interpretar a temporalidade ekstática como um sujeito ou substância em relação a qual algo

saia fora, decorrente da expressão “fora de si” utilizada por Heidegger , também foi observado por Günter Figal , segundo ele , isso pode ser uma não compreensão da apropriação heideggeriana do termo ἔκστασις. Este é

(...) um conceito negativo de movimento, junto ao qual, diferentemente do que se dá junto ao conceito de ζίνησις, trata-se de expressar o *fim* de um determinado estado e não uma alteração orientada para uma finalidade em vista de um novo estado, de um novo estado já anexado ao movimento. Por isso, a alteração tomada apenas negativamente é de mais a mais caracterizada pelo fato de que ela acontece *sem mediação*; a formulação citada da *Física* de Aristóteles encontra-se em conexão com uma observação sobre o repentino (τὸ ἔξαίφνης/ *Física*, 222b15). Se se tenta compreender, com isso , o discurso heideggeriano acerca do caráter ekstático do tempo em sintonia com o emprego aristotélico do termo ἔκστασις, então resulta daí que a temporalidade se mostra como uma transformação não-mediata do ser-aí. (...) (FIGAL, 2005, p.265).

O “fora de si”, tal como apropriado por Heidegger, tem uma sutileza que talvez não seja percebida na exposição feita no § 65 de *Ser e Tempo*. Entretanto, a exegese feita por Figal nos mostra uma coisa pertinente para a compreensão do caráter ekstático e finito da temporalidade sem que o ser-aí seja visto como um substrato ou algo parecido. Trata-se de ver na aplicação do termo ἔκστασις por Aristóteles na *Física*, (222b15), onde ele assume um caráter de repentino, a não-mediação e o fato de não se dar em vista de um movimento ou estado determinado. Este caráter repentino aplicado à temporalização da temporalidade faz com que este fenômeno se dê mediante a unidade das ekstases; de modo que, mesmo que se temporalize por meio de uma determinada ekstase, seja um fenômeno unitário, remetendo às demais ekstases. Isto de maneira finita, ou seja, não mediada, pura e simples, a partir de si mesmo. Esse caráter ekstático da temporalidade como sentido do cuidado fez com que Heidegger o denominasse de temporalidade originária. Resta agora saber se a temporalidade originária e a ekstática são a mesma ou esta última uma derivação daquela. Se assim o for, qual o status dessa temporalidade originária? Uma vez que a temporalidade ekstática se temporaliza nas ekstases que por sua vez constituem a unidade e totalidade do cuidado como ser do ser-aí. Se esta temporalidade não for originária, se funda (deriva) dela. Se for esse o caso, há uma relação hierárquica na temporalidade, o que pressupõe um fundamento.

Ora, o propósito da ontologia fundamental é estabelecer o ser-aí como o fundamento para a ontologia. Sendo o ser-aí finito, a temporalidade temporalizada em sua existência deve ser também finita, ou seja, temporalidade finita que se temporaliza de acordo com a existência finita do ser-aí.

Eis a temporalidade ekstática: a recíproca relação dos três êxtases, futuro, passado e presente, com primazia do primeiro, ao qual está suspenso o Cuidado. Mas o cotidiano, que vive na dependência do relógio, volta sempre ao mesmo *agora* reiterativo. O tempo indicado pelo relógio de pulso é aquele do ser-em-comum, do *Miteinander in-der-Welt-sein*, do estar um com o outro no mundo. Desse ponto de

vista, o futuro ainda não existe e o passado torna-se algo extinto. O relógio é o intérprete do meu envolvimento cotidiano, pelo qual interpreto-me como estando dentro do tempo – de um tempo contínuo, uniforme, repetitivo (NUNES, 1993, p. 10).

A finitude da existência do ser-aí e conseqüentemente da temporalidade que temporaliza-se a partir dessa existência será cara para a ontologia fundamental, na medida em que o tempo como horizonte de sentido para a abertura do ser-no-mundo, reclama um tempo originário como seu fundamento, o que dispensa a primazia do futuro como preceder-se-a-si-mesmo do ser-aí, pressupondo uma independência desse tempo originário em relação ao ser-aí. Ou seja, o círculo hermenêutico deixa de cumprir sua função de fundamento infundado.

A compreensão como uma estrutura ontológica básica que garante este vínculo entre ser-aí e mundo desencoberto, tem a primazia pelo fato de estar diretamente relacionada ao ekstase do futuro. Essa inversão feita por Heidegger, a saber, de tempo infinito tendo como primazia o presente, para tempo finito, tendo como primazia o futuro, merece uma análise mais acurada se se quer compreender o problema da temporalidade para o círculo hermenêutico. É o que pretendemos com o próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

O PROBLEMA DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA PARA O CÍRCULO HERMENÊUTICO

4. A temporalidade ekstática e finita

A estrutura circular da compreensão, abordada no capítulo anterior, constitui a totalidade articulada que é o ser do ser-aí. O cuidado, como é denominado o ser desta totalidade, foi alcançado na analítica existencial de *Ser e Tempo*, mais especificamente na primeira seção da primeira parte desta obra. Apesar do esforço em superar a filosofia transcendental kantiana,⁴⁶ esta análise das estruturas ontológicas do ser-aí, ainda encontra-se permeada de intencionalidade, o que requer uma “intervenção” de um fenômeno indeterminado que, embora mantenha o ser-aí como ser-no-mundo, reivindique a este uma individualização, este fenômeno é angústia. Por meio desta o ser-aí se encontra livre para escolher entre existir de maneira própria, isto é, assumindo-se a si mesmo, ou imprópria, perdendo-se na publicidade, onde se encontra em uma falsa segurança, proporcionada pela familiaridade com o mundo, que nada mais é do que um afastar-se de si mesmo.

A analítica provisória feita na primeira seção de *Ser e Tempo*, é como se fosse a concretização do primeiro passo na tarefa de rever a tradição no que tange à ontologia da *Vorhandenheit*. O tempo como sentido desta totalidade é apenas mencionado, ficando para a segunda seção a tarefa de chegar à temporalidade como sentido ontológico do cuidado, o que consiste numa conquista importante para a tarefa de Heidegger, a saber, a de chegar ao tempo como horizonte possível para toda e qualquer compreensão do ser em geral. Para isto é preciso consolidar a temporalidade ekstática como sentido ontológico do ser-aí.

Nesta fase da analítica, a angústia como possibilitadora da singularização do ser-aí, sem, contudo, ser um subjetivismo; bem como o cuidado como ser da totalidade articulada do

⁴⁶ A fenomenologia de *Ser e Tempo* é transcendental, porém, há que ser levada em conta a apropriação husserliana do que seja o transcendental, que assim como Kant, significa conhecimento *a priori* necessário. Entretanto, Husserl, de acordo com Heidegger, concebe o *a priori* como método descritivo que permite às coisas apresentarem-se em si mesmas, ao contrário de Kant. Heidegger, por sua vez, discorda apenas da terminologia husserliana que a seu ver, traía seu objetivo. Não obstante a isso, a apropriação heideggeriana do *a priori* intentado por Husserl, deu origem à ontologia fundamental, cujo objetivo era conceber um fundo necessário para as demais ontologias. Em outros termos, o transcendental *a priori* deixa de ser ao modo kantiano, uma negação da possibilidade de conhecer as coisas em si, o que originou uma espécie de representacionismo. Ao contrário, o *a priori* é existencial e estabelecido pela ontologia fundamental, anterior a qualquer espécie de representacionismo (Cf. DOSTAL, 1993, pp.170-171).

ser-aí, que de certo modo fecharam a primeira seção de *Ser e Tempo*,⁴⁷ são agora retomados na segunda seção com o intuito de dar uma concretude ao cuidado como ser do ser-aí, chegando à unidade e totalidade deste fenômeno, apenas apontado na primeira seção. A temporalidade, como horizonte no qual se articula esta totalidade, “só pode ser fornecido por uma interpretação ela própria mais original do ser do *Dasein*, que consiste em ver na temporalidade o sentido ontológico do que a primeira seção determinou como o ser do *Dasein*, a saber, o *cuidado*. (...)” (DASTUR, 1990, pp. 58-59). Ou seja, a segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo* visa ao salto dentro do círculo hermenêutico, o qual caracteriza o fenômeno do ser-aí, analisado de maneira provisória na primeira seção.

A estrutura ontológica da compreensão, assim como o círculo hermenêutico decorrente de sua análise nos §§ 31 e 32 da primeira seção, precisam agora ser interpretados de maneira própria, na qual é levada em conta o ser si mesmo do ser-aí. Isto porque a compreensão, enquanto estrutura constitutiva do ser-aí, e a compreensibilidade, que é um modo de ser do ser-aí, na primeira seção, são analisadas com base na cotidianidade mediana. Após a análise do fenômeno da de-cisão antecipadora, no qual se desentranha o poder-ser todo em sentido próprio do ser-aí, no § 63, o círculo hermenêutico é retomado no sentido de que agora se deve fazer a passagem do aspecto formal (impróprio) para o aspecto propriamente existencial (próprio) do círculo. Ao que Heidegger denomina “violência”.

A própria “objeção do círculo”, contudo, provém de um modo de ser do ser-aí. A compreensibilidade do empenho impessoal nas ocupações permanece, necessariamente, estranha a toda espécie de projeto, sobretudo de um projeto ontológico porque ela, “em princípio”, se fecha para ele. Quer “teórica”, quer “praticamente”, a compreensibilidade só se ocupa dos entes passíveis de serem supervisionados pela circunvisão. O distintivo da compreensibilidade reside no fato de pretender fazer somente a experiência “fatural” de um ente para poder esquivar-se a uma compreensão do ser. Ela desconhece que mesmo para fazer a experiência “fatural” de um ente é preciso já se ter compreendido o ser, não obstante sem conceituá-lo. A compreensibilidade não compreende a compreensão. E *por isso* ela também precisa, necessariamente, dar como “violento” tanto o que está além de seu âmbito de compreensão como o próprio estar além (SZ, p.315).

A “violência” da passagem do aspecto teórico e prático da compreensibilidade para o aspecto ontológico da compreensão, - que por sua vez é circular, pelo fato de o ser já ser concebido de maneira pré-temática (existenciária) à medida que o ser-aí “é” -, faz-se necessária para que a análise chegue a seu objetivo, a saber, de chegar à verdade originária, onde ser e tempo se dão de maneira simultânea⁴⁸. O “salto” de forma originária e integral para

⁴⁷ A rigor, o que de fato encerra a primeira seção da primeira parte de *Ser e Tempo* é o famoso §44, *ser-aí, abertura e verdade*. No entanto, tecnicamente, os §§ 40e 41 encerram a analítica na primeira seção, sendo os demais uma confirmação do que foi adquirido nesta primeira parte da analítica.

⁴⁸ Segundo Ernildo Stein, a violência é decorrente de um dos elementos que constituem a hermenêutica do ser-aí, a saber, a tendência para o encobrimento que, juntamente com a circularidade e a totalidade, foram articulados

dentro do círculo (Cf. SZ, p.315), tem, portanto um caráter de “violência”, pois o que está em questão é a unidade e totalidade do ser do ser-aí e seu sentido, a temporalidade ekstática, ambos fundamentados na compreensão do seu ser-para-a-morte. Isto de modo indissociável do ser, uma vez que ser só é na abertura que é o ser-aí. E esta só é possível a partir da temporalidade ekstática e finita. A análise caminha para a apropriação fenomenológica do sentido de ser do ser-aí para, mediante este, tornar possível a compreensão do sentido do ser em geral. Esta tarefa necessariamente tem que se dar na existência do ser-aí, que em sua essência é fundamento nulo, sem fundamento, cuja constituição é circular.

O sentido do ser deve ser algo constitutivo da existência. Isto faz com que a temporalidade ekstática, como sentido do ser do ser-aí, seja finita. “O sentido de ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto ‘fundamento’ de sustentação de um ente, porque o ‘fundamento’ só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido” (SZ, p.152). O círculo hermenêutico deve ser mantido para que o sentido, tanto do ser-aí como do ser em geral sejam possíveis, pois o sentido deve dar-se “dentro”⁴⁹ da circularidade, e esta é uma característica fundamental do ser-aí. Ora, foi a recusa à dialética que levou Heidegger a adotar o círculo hermenêutico como método. Este, de acordo com o que vimos, configura o ser do ser-aí. O cuidado é circular, de modo que é um fenômeno unitário, onde não há uma estrutura ontológica sobreposta a outra; pelo contrário, uma estrutura ontológica remete à outra, de maneira que são condição de possibilidade umas das outras. A disposição tem sua compreensão, esta, por sua vez, é compreensão de possibilidades de ser de acordo com uma disposição e ambas são articuladas pelo discurso. A

pela compreensão. Todavia, mesmo fundando o método, estes elementos precisam ser unidos ao objeto investigado, o que se dá na situação hermenêutica. Nesta, a violência apresenta-se como um golpe na tendência para o encobrimento. A violência “caracteriza particularmente a ontologia do estar-aí, mas é própria de qualquer interpretação, porque a compreensão que nela se forma possui a estrutura do projetar. ‘A antecipação ‘violenta’ de possibilidades da existência, mesmo que metodicamente exigida, deixa-se ela libertar do arbítrio” (STEIN, 2008, p.63). “A violência é, de certo modo, uma decorrência da idéia de totalidade produzida pelo método hermenêutico. É preciso partir de um ponto que não é nem pressuposto, nem fundamento, para realizar a analítica. O processo compreensivo-interpretativo de sentido é desencadeado por um corte. Preciso de uma totalidade (de sentido) para poder começar. A parte onde começo representa a antecipação do todo. Assim inicia a operação teórica da analítica do estar-aí. Na situação hermenêutica esta antecipação mostra-se metodicamente exitosa. Pois ali é produzida uma totalidade revelada pelo poder-ser-total do estar-aí como ser-para-o-fim” (STEIN, 2008, p. 70).

⁴⁹ Não sei se este é o termo adequado para expressar o fenômeno. A temporalidade ekstática como sentido, no contexto da analítica existencial, é como o horizonte, a perspectiva que torna possível o fenômeno e ao mesmo tempo é possibilitado por tal fenômeno. Este é circular em si mesmo e mantém essa circularidade com o que o torna possível, o seu horizonte. Aí é que, a meu ver, está o problema. A temporalidade ekstática, horizontal e finita, torna possível o ser-aí como totalidade articulada. No entanto, não se pode dizer que mantém uma relação de circularidade com o ser-aí, de modo que este a torne possível. Essa “independência” da temporalidade ekstática em relação ao ser-aí será o que, de certa forma, escapa da circularidade. A isso pretendo me ater no decorrer desse capítulo, apoiando-me basicamente em Michel Haar, quem mais se debruça sobre este problema, e de maneira plausível por sinal.

fenomenologia aplicada à hermenêutica da existência é o que Heidegger apresenta de novo em relação à tradição.

A fenomenologia do tempo,⁵⁰ empreendida por Heidegger na segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, pode ser vista como a sequência desse diálogo com a tradição, no qual Heidegger pretende pensar ser e tempo de maneira que não sejam fenômenos separados e sim como um fenômeno único. Daí, ele não falar mais prioritariamente em tempo no sentido “vulgar” (tal como o concebeu a tradição) e sim em temporalidade. Esta não é um ente subsistente, mas se temporaliza⁵¹ nos modos⁵² possíveis de si mesma (Cf. SZ, p.328). Trata-se de levar a análise até o fenômeno originário em que o ser e o tempo se dão de maneira concomitante e interdependente, sem que haja prioridade de um sobre o outro.

Este fenômeno só pode ser alcançado mediante a hermenêutica da existência, que, como acima exposto, é circular. O sentido do ser do ser aí, como cuidado, que caracteriza a abertura do ser-no-mundo, só é possível por meio da temporalidade como horizonte e perspectiva para que haja tal abertura, onde o ser-aí se compreende de maneira pré-temática (Cf. SZ, pp.323-324). Neste caso, ao assumir seu ser-para-a-morte, o ser-aí se individualiza de modo que há uma radicalização da abertura do ser-no-mundo, tornando possível a unidade e totalidade do seu ser, o cuidado próprio. A autenticidade do cuidado é possível com a

⁵⁰ Convém ressaltar aqui que a fenomenologia do tempo já foi empreendida por Husserl, porém, com ênfase no presente, de modo que “o passado é retido *como* passado no presente, e o futuro é antecipado *como* futuro no presente. Husserl afirma que estas três dimensões constituem o presente” (DOSTAL, 1993, p. 164). No entanto, a retenção do passado e antecipação do futuro, segundo Husserl, não são de forma alguma ao modo de memória e esperança, são sim, como partes integrantes do presente. Para Heidegger, ao contrário de Husserl e da tradição, as três dimensões do tempo são unificadas pelo futuro, o que faz com que a temporalidade seja ekstática e finita. Ao invés do presente, segundo a fenomenologia heideggeriana do tempo, o que caracteriza este “momento” da temporalidade ekstática é o instante, que deixa de ser presente (inautêntico) para ser o presente (autêntico) fundado no futuro originário. Este tem primazia em relação às demais ekstases e é onde se funda a temporalidade ekstática.

⁵¹ Esta concepção heideggeriana do tempo como algo não subsistente e sim como o que se dá na existência, já vem desde seus escritos anteriores ao *Ser e Tempo*, que são considerados esboços de sua principal obra. Em 1925: “O ‘tempo não é’, mas ‘o tempo temporaliza-se enquanto ser do ser-aí’” (GA.20, p.442; nos servimos aqui da tradução de Theodore Kisiel: HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Indiana University Press, 1992. A paginação é da edição alemã: HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Band.20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979). Em 1924: “Não olhemos para a resposta, mas retomemos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela transformou-se. O que é o tempo? Transformou-se em: quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu mesmo o meu tempo? Com isso me aproximo ao máximo dele, e se compreendo adequadamente a questão, então tudo o que está envolvido com ela se tornou algo sério” (GA.64, pp.124-125; a tradução utilizada aqui foi a de Marco Aurélio Werle: HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Em: Cadernos de Tradução n° 2, São Paulo, USP, 1997. A paginação é conforme a edição alemã: HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Band.64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004).

⁵² Este trecho mostra a temporalidade como um fenômeno originário e finito que se temporaliza de diversos modos. No decorrer da analítica, a temporalidade originária e a temporalidade autêntica apresentarão uma diferença que será motivo de polêmica entre alguns leitores de Heidegger, dos quais salientaremos Blattner e Haar. Apenas adiantamos aqui que, embora seja mencionada essa diferença em algumas partes do nosso texto a seguir, sem um aprofundamento necessário, é pela pertinência do tema para o nosso trabalho, no qual dedicaremos um tópico especificamente a esta questão.

antecipação do ser-para-a-morte, que é um projetar-se a partir da ekstase do futuro originário, mediante o qual a temporalidade ekstática se temporaliza.

O ser do ser-aí como cuidado, caracterizado pela abertura, é levado ao seu extremo pela assunção da possibilidade de não ser mais, a saber, a morte. Portanto, a abertura, bem como o horizonte onde ela se dá, caracteriza-se pela finitude.⁵³ O ser-aí, como ser-para-a-morte é finito, bem como a temporalidade que se temporaliza a partir do fenômeno da abertura do ser-no-mundo.

A temporalidade, enquanto constitutiva do ser-aí como horizonte no qual ele se articula como uma totalidade estrutural de modo que seja um fenômeno unitário e finito, necessariamente deve ser ekstática e finita. Somente assim ela não se apresenta como uma sequência de agoras, mas temporaliza-se em sua totalidade a partir do ekstase do porvir (futuro originário) no qual se funda a compreensão do ser-para-a-morte. A assunção de seu ser-para-a-morte, da sua finitude, faz com que o ser-aí exista de maneira autêntica, precedendo-se a si mesmo.

O que nos propomos neste capítulo é fazer uma análise da temporalidade ekstática e finita e suas implicações para a circularidade. Como sabemos, a temporalidade ekstática é quem garante a unidade e totalidade do cuidado. Este, por sua vez, é caracterizado pela circularidade. Desta forma, a temporalidade ekstática e finita como horizonte, no qual se dá a unidade e totalidade do cuidado, de forma alguma deve ser um ente subsistente, mas temporalizar-se nessa estrutura articulada que é o cuidado, que só é articulada pela temporalidade. A temporalidade deve se temporalizar na existência do ser-aí. Deve haver uma interdependência e co-originariedade entre a temporalização da temporalidade e existência do ser-aí. Somente assim se mantém a circularidade de modo que o ser-aí seja temporal e finito, fundamento nulo de si mesmo.

Nesta análise, é de suma importância chegar a uma resposta às questões: Como se dá a temporalização da temporalidade? De quem é a iniciativa da temporalização? Da temporalidade ou do ser-aí? Perguntas que podem parecer absurdas, mas segundo Michel Haar, há sim um problema na temporalização da temporalidade, de modo que ela reclama uma independência em relação à decisão antecipadora (ser-resoluto) do ser-aí, tornando-o secundário no fenômeno de temporalização. Ou seja, a abertura do ser-no-mundo, constitutiva

⁵³ “a temporalidade é a luz na clareira do ser-aí; ela é a origem do descerramento e o que vigora por meio desse descerramento” (FIGAL, 2005, p.263).

do ser-aí, cujo ser é o cuidado possível a partir do horizonte da temporalidade ekstática, a qual é autêntica à medida que o ser-aí assume sua finitude, deixa de ser fundamental para a temporalização da temporalidade. Vejamos este texto em que Haar expressa isso:

(...) observemos que esta unidade, esta origem de toda compreensão, o *Dasein* a recebe, ele não a produz por si mesmo. O *ekstatikon* puro e simples não provém da autenticidade nem é destruído pela inautenticidade, que a seu próprio modo de unidade. Só o tempo ‘objetivo’ não mais da unidade intrínseca. A unidade da temporalidade ‘funda’, ‘torna possível’ o ser mesmo do *Dasein*, abre a abertura temporal do *Da*. (...). A temporalidade, não o *Dasein*, se temporaliza. Definitivamente o *Dasein*, resoluto ou não, *nada decide*: ‘Qual é a instância que decide? (...) Heidegger não explicita a relação entre o ekstase puro da temporalidade e a temporalidade singular e autêntica. Entretanto ele estabelece bem uma relação de derivação entre, de um lado, a unidade ekstática originária, origem pura e de alguma forma neutra do *Dasein*, e, de outro lado, a temporalidade de uma finitude singular que unifica o impulso angustiado pelo qual é antecipado o poder-morrer, quer dizer a temporalidade do cuidado autêntico pelo qual o *Dasein* assume o projeto de seu ser-lançado. O *Dasein* é já possível antes de escolher ou não a autenticidade, antes de permanecer no a gente ou de se escolher a si-mesmo. Há uma possibilitação que precede a distinção entre autêntico e inautêntico. Assim Heidegger nomeia ‘o fenômeno originário da temporalidade’ (S.Z., p. 304). Este é o *fundamento neutro* das estruturas existenciais do *Dasein* (HAAR, 1994, pp. 78-79).

Este fundamento “neutro” das estruturas existenciais do ser-aí pode possibilitar o ser-aí, no entanto não pode determiná-lo. A temporalidade do ser-aí enquanto singular e finita é que impede essa determinação do ser-aí pela temporalidade originária. A decisão antecipadora é que garante ao ser-aí essa assunção de sua finitude e conseqüentemente impede sua determinação por algo que seja estranho à sua existência fática. Deste modo, a temporalidade ekstática e finita (autêntica) deve dar-se na existência concreta do ser-aí. É inconcebível, na analítica existencial, a temporalidade autêntica sem a decisão antecipadora. Ora, mas não fica de certa forma, obscura essa diferença entre temporalidade autêntica e finita do ser-aí e temporalidade originária e neutra, onde se funda aquela? De fato. E o próprio Heidegger parece não ter dado conta de elucidar esse problema. Vejamos outro texto de Michel Haar, onde ele comenta esse impasse:

Contudo, como pode a temporalidade ekstática originária – a que ‘torna possível’ a unidade dos três êxtases (existência, facticidade, decadência) que constituem o Cuidado – manifestar-se e tornar-se uma tarefa para o *Dasein*, senão a partir da temporalidade autêntica, a do ser-resoluto? Parece que há uma espécie de concorrência entre o autêntico e o originário. Estes, por vezes, recobrem-se e coincidem, pelo menos parcialmente. Assim quando Heidegger escreve: ‘*O fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro*’, ou então: ‘*O existir originário e autêntico...*’. Mas as duas dimensões devem ser distintas, já que, se o originário dependesse absolutamente do autêntico, ele deixaria de ser originário. Será necessário dizer que o autêntico é um certo olhar sobre o originário? É necessário admitir que o autêntico é *derivado*, da mesma maneira que o inautêntico é derivado do autêntico? Certamente que há derivação, mas o autêntico é um reforço do originário enquanto que o inautêntico é uma degradação. Parece que o ser-resoluto deixa de ter uma função fundamentalmente activa e possibilitante, como a antecipação e o apelo, e passa a ter uma função de pôr a descoberto, de revelação da temporalidade tal como ela se dá originariamente (HAAR, 1990, p. 62).

Esta última frase de Michel Haar demonstra como a decisão antecipadora torna-se um meio pelo qual a temporalidade originária se temporaliza, tendo com isso uma função secundária na analítica. Isso leva a um impasse. A temporalidade autêntica é a mesma que a temporalidade originária? Eis uma questão cuja resposta pode comprometer a analítica e seu método, o círculo hermenêutico. E, como vimos acima, que método e objeto são unificados na situação hermenêutica, onde a decisão antecipadora tem uma função primordial, no sentido de antecipar a totalidade do ser-aí por meio de sua finitude, possível através da assunção de seu ser-para-a-morte. O horizonte que torna possível a concretude da unidade e totalidade do fenômeno do cuidado é a temporalidade ekstática e finita. Esta deve ser co-originária com o fenômeno no qual se temporaliza. Do contrário, a autenticidade do cuidado, possível mediante a decisão antecipadora, torna-se desnecessária. Se assim o for, a analítica existencial não foi bem sucedida no que tange à unificação de método e objeto. O fenômeno da decisão antecipadora (ser resoluto) tem uma importância fundamental na analítica, de modo que, através do caráter de violência, da antecipação da totalidade e unidade do ser-aí, se torna possível chegar ao fenômeno originário da verdade: o desvelamento co-originário de ser e tempo⁵⁴.

Ora, como pode ser a temporalidade originária e finita se a mesma independe da finitude do ser-aí, caracterizado pela radicalização da abertura onde o tempo se temporaliza? O fenômeno originário da temporalidade deve dar-se na finitude do ser-aí, de forma co-originária a este. Do contrário, a temporalidade não pode ser originária e finita, mesmo temporalizando-se na existência do ser-aí, ela apresenta-se como algo anterior a este, pressupondo um fundamento. Mesmo como fundamento “neutro”, a temporalidade originária torna-se problemática ao método do círculo hermenêutico que, mesmo com todo o esforço para superar a tendência ao encobrimento, tornando-se constitutivo do ente investigado, acaba não cumprindo sua função de superar toda e qualquer espécie de fundamento externo à existência do ser-aí.

Mesmo que o fenômeno originário da temporalidade tenha um caráter de neutralidade em relação ao ser-aí, compromete algo que é fundamental na analítica, a saber, a decisão antecipadora e conseqüentemente a circularidade que a constitui. Isso pode ser o problema que levou Heidegger a não publicar a terceira parte da primeira seção de *Ser e Tempo*. A questão do método do círculo hermenêutico deve ser mantida na analítica a ponto de ser unida

⁵⁴ “A questão do ser e a questão do tempo não constituem, portanto, dois temas separados do pensamento de Heidegger: a ‘novidade’ de *Ser e Tempo* consiste precisamente, pelo contrário, em ter feito destes dois problemas tradicionais uma *única* questão, a da Temporalidade do ser. (...)” (DASTUR, 1990, p.41).

ao “objeto”. Quando o método é ameaçado, toda a analítica entra em crise. Pois a dialética e suas consequências rondam a analítica existencial. Nas palavras de Günter Figal:

(...) Se Heidegger diz que ele mesmo reteve a terceira seção da primeira parte de *ST*, a seção que versava sobre ‘Tempo e ser’, ‘porque o pensar fracassou no dizer suficiente dessa virada e, assim, não foi adiante com a linguagem metafísica’ (*OC 9*, 328), então a simples circunstância de que *Platons Lehre Von der Wahrheit* (A doutrina platônica da verdade) e a *Carta sobre o humanismo* se copertencem rigorosamente quanto ao conteúdo e foram mesmo publicados juntos sugere que se tem em vista aqui inicialmente, pela expressão ‘linguagem metafísica’, a linguagem de Platão, e, mais exatamente, seu discurso sobre a idéia de bem. (...) Em contrapartida, temos de reter o fato de, em meio à elaboração de *ST*, Heidegger não ter considerado as passagens correspondentes apenas como não problemáticas, mas ter até mesmo acreditado poder remontar a elas para a pergunta sobre a unidade que ‘suporta’ a estrutura do ‘cuidado’. E se ele tem razão com isso, então também precisa ser possível tornar claro o *status* ontológico da temporalidade em sintonia com Platão (FIGAL, 2005, p.252).

Que o fenômeno da temporalidade originária teve suas implicações no inacabamento de *Ser e Tempo* não é novidade e também não é unicamente o nosso propósito neste trabalho. Entretanto, pretendemos enfatizar a insistência de Heidegger no método do círculo hermenêutico a ponto de interromper a terceira seção da primeira parte pela impossibilidade de se expressar o fenômeno da temporalidade originária sem que esta pressuponha um fundamento externo à existência. O método do círculo hermenêutico adotado por Heidegger na questão do sentido do ser visava à análise das estruturas do ser-aí desvelando-o como o fundamento infundado de si mesmo, de modo que a questão fosse circular, pressupondo o questionado. A questão já traz sua resposta, esta deve ser desvelada a partir da analítica existencial. Que é uma hermenêutica da existência. Na medida em que a resposta à questão encontra-se fora da existência concreta, ou até mesmo anterior a ela, como pressupõe a temporalidade originária, a analítica ainda não obteve seu resultado. Que é “uma recusa de fundamento. O empenho em encontrar um fundamento último é antes uma miopia do que uma radicalidade” (STEIN, 2008, nota. 4, p. 56).

De acordo com a breve introdução à temporalidade ekstática e finita acima exposta, fica clara a necessidade de uma elucidação do ser-aí como fundamento infundado de si mesmo, bem como a relação entre circularidade e temporalidade. O que conduzirá a análise à elucidação da diferença entre a temporalidade ekstática e finita (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade originária (*Temporalität*) de modo a explicitar se esta diferença é ontológica ou apenas terminológica, salvaguardando o propósito da analítica existencial, de expor o ser-aí e sua finitude como fundamento para a ontologia.

4.1- A circularidade e a temporalidade da compreensão

Para uma elucidação do problema que a temporalidade originária torna-se para a circularidade da compreensão na analítica existencial faz-se necessária primeiramente uma exposição detalhada da temporalidade ekstática e finita. Para tanto, seria interessante retomar a analítica existencial das estruturas ontológicas fundamentais que constituem o ser-aí como abertura do ser-no-mundo, cujo ser é o cuidado, que tem como sentido a temporalidade ekstática; o que se daria mediante uma análise de cada uma das estruturas ontológicas fundamentais e suas respectivas ekstases. No entanto, nos ocuparemos mais detidamente na estrutura ontológica da compreensão e em sua ekstase, o futuro originário (*porvir*), o que não deixa de ao menos mencionar as demais ekstases da temporalidade ekstática e finita, a saber, o passado (*vigor de ter sido*) e o presente (*atualidade*), uma vez que são ekstases que se temporalizam co-originariamente.

A compreensão e sua ekstase, o futuro originário, têm primazia na analítica existencial e é o que Heidegger apresenta de novo em relação à fenomenologia do tempo, bem como é o que torna possível a finitude da temporalidade ekstática. Entretanto, como já apontado acima, a finitude da temporalidade ekstática (autêntica), torna-se problemática pela sua possível diferença e até derivação da temporalidade originária.

Na fenomenologia do tempo, apresentada por Heidegger, a de-cisão antecipadora se pretende imprescindível para o poder-ser-todo do ser-aí, no qual é antecipada a totalidade de seu existir, que é finito e temporal. Deste modo, a primazia da estrutura ontológica da compreensão, bem como de sua ekstase, o porvir, se justificam pelo fato de que é mediante a antecipação do ser-para-a-morte como a possibilidade mais própria que o ser-aí existe em sua totalidade e finitude. O ser desta existência é o cuidado que se fundamenta na temporalidade ekstática, o que faz com que a antecipação da possibilidade mais própria, mediante o porvir, torne possível a temporalização da temporalidade em sua finitude e originariedade, de modo que o porvir, enquanto ekstase privilegiada torne possível a de-cisão antecipadora, na qual a temporalidade temporaliza-se de maneira total e finita de forma que também são temporalizadas suas demais ekstases.

O mérito da compreensão e conseqüentemente do porvir próprio é o de possibilitar que o ser-aí venha a si na totalidade e finitude de seu ser, que se funda na temporalidade ekstática e finita. Nesta, há uma unificação do vigor de ter sido (*passado*) e da atualidade (*presente*) através do porvir (*futuro*). “Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir

que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinado como temporalidade é que o ser-aí possibilita para si mesmo o poder-ser em sentido próprio da de-cisão antecipadora” (SZ, p.326). O que quer dizer que, antes de possibilitar a si mesmo o poder ser em sentido próprio, o ser-aí já é determinado como temporalidade. Isto justifica o comentário de Haar, de que antes do porvir próprio, bem como da propriedade ou impropriedade, o ser-aí já é originariamente temporal (Cf. HAAR, 1990, p.65). Juntamente com a autenticidade do cuidado, alcançada mediante a de-cisão antecipadora, desvela-se a temporalidade ekstática como sentido de ser dessa totalidade articulada. Isto faz da de-cisão antecipadora e consequentemente da estrutura ontológica da compreensão, - cuja ekstase é o porvir, pela capacidade que ela tem de antecipar a possibilidade mais própria -, fundamentais para a temporalização da temporalidade. “A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade. *O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria*” (SZ, p.329). A unidade, totalidade, finitude e autenticidade do ser do ser-aí enquanto totalidade articulada se fundamenta na temporalidade originária e própria, temporalizada a partir do porvir. Nesta afirmação de Heidegger se encontram dois problemas que pretendemos abordar a seguir:

a) o primeiro consiste na primazia do futuro próprio como ekstase da compreensão, o que fará com que a analítica se depare com o problema do tempo do mundo⁵⁵, este, não obstante constituir ontologicamente o ser-aí e ser, portanto co-originário à abertura, apresenta-se também como totalidade de entes à mão e entes simplesmente dados, que vêm ao encontro na ocupação e, embora seja compreendido de maneira imprópria, revela um nexos entre a compreensão imprópria, da ocupação, com a atualização que é o presente impróprio. Neste caso, há uma identificação entre presente impróprio enquanto atualização e futuro impróprio enquanto ocupação que atende e retém. O problema daí decorrente é, segundo a análise de Haar, o fato de o in-stante, enquanto presente próprio reivindicar uma igualdade e até mesmo uma prioridade em relação ao porvir próprio. Há uma identificação entre presente (*atualidade*) e futuro (*porvir*) que põe em questão a primazia deste último.

⁵⁵ Ressaltamos aqui que o *tempo do mundo* distingue-se do tempo no sentido vulgar. Este se refere ao tempo tornado público, nivelado, contado. Aquele possui um caráter originário de modo que se temporaliza co-originariamente à temporalidade ekstática e finita, na qual se fundamenta o ser do ser-aí. Essa diferença é tão importante quanto a diferença entre *Temporalität* e *Zeitlichkeit*, uma vez que a partir dela, Heidegger irá elaborar o esquema do *Praesenz* como aquele horizonte que, da mesma forma que a temporalidade originária, pressupõe uma “independência” do ser-aí.

b) o segundo problema se refere à diferença que se apresentará, no decorrer da analítica, entre temporalidade originária e temporalidade própria, o que, se comprovado for, justifica a tese defendida por Haar, de que de-cisão antecipadora pouco ou nada influi na temporalização da temporalidade originária. Estas duas teses, do tempo do mundo e da independência da temporalidade originária em relação à de-cisão antecipadora conduzirão a analítica à busca de reafirmar a co-originariade entre o ser-aí e a temporalidade originária, de modo que o ser-aí finito continue como fundamento para a ontologia.

A finitude da temporalidade está estritamente ligada ao porvir como a ekstase por meio da qual a temporalidade ekstática se temporaliza primordialmente. No entanto, essa finitude da temporalidade nada tem a ver com fim no sentido de término e sim que a finitude é um caráter da própria temporalização. De acordo com a breve exposição que fizemos, no fim do capítulo anterior, a finitude deve-se ao caráter ekstático da temporalidade que se temporaliza a partir de si mesma enquanto temporalizada mediante o porvir originário, o qual enquanto ekstase da compreensão antecipa a compreensão do poder-ser todo do ser-aí, que nada mais é do que a compreensão existenciária da possibilidade mais própria, ou seja, do ser-para-a-morte. Daí, Heidegger afirmar que “o vir-a-si originário e próprio é o sentido do existir no nada mais próprio” (SZ, p.330). O que faz com que a temporalidade enquanto ekstática e originária tenha um caráter de fenômeno, desvelado no projeto originário e próprio do ser-aí. Neste caso, a temporalidade ekstática e originária, no que tange à sua finitude, dá a entender que se temporaliza na existência do ser-aí, mais precisamente na assunção de seu ser para-a-morte, mediante a de-cisão antecipadora. No fim do § 65, no qual a temporalidade se desvela como sentido do cuidado, Heidegger defende quatro teses que apontam para o caráter originário, ekstático e finito da temporalidade que se temporaliza originariamente mediante o porvir (Cf. SZ, p.331). Resta agora confirmar se estas teses se sustentam no decorrer da analítica. O que em parte se fará através da elucidação dos dois problemas acima mencionados. Iniciemos com a uma análise da primazia do futuro originário e do desvelamento do tempo do mundo mediante a ocupação, onde a temporalidade se temporaliza por meio da atualização e do atender.

4.1.1- A primazia do futuro originário e o tempo do mundo

O caráter ekstático e finito da temporalidade originária desvela-se no ser-aí enquanto este assume seu ser-para-a-morte, mediante a de-cisão antecipadora. Esta se dá a partir do futuro originário (*o porvir*) e seu modo próprio (*antecipação*). Ora, o ser-aí, enquanto de-

cidido, na medida em que assume seu ser-para-a-morte, o que garante a sua totalidade e finitude, o faz enquanto ser-no-mundo. No entanto, com o fenômeno da de-cisão antecipadora, há uma assunção do si mesmo, o que faz do mundo circundante das ocupações algo secundário, não obstante, este tem uma “função” importante, a de ser um indicador da propriedade ou impropriedade do ser-aí⁵⁶. O caráter ekstático e finito da temporalidade originária é o que a diferencia do “tempo do vulgar”, o qual é já nivelado e tornado público. O que faz com que a propriedade esteja relacionada à temporalidade ekstática e finita, enquanto que a impropriedade, por sua vez, esteja relacionada ao tempo do mundo e ao tempo vulgar. “O modo autêntico implica sempre resolução e decisão, quer dizer, relação com o futuro” (HAAR, 1990, pp.62-63). Já o tempo do mundo está relacionado ao presente e, portanto é impróprio (inautêntico) ⁵⁷.

Cada ekstase da temporalidade originária e própria temporaliza-se de maneira própria e imprópria. O que importa é que a temporalidade temporaliza-se de maneira plena, seja própria ou imprópria, em cada ekstase. A compreensão funda-se no porvir, o qual no seu modo próprio é *antecipação*, enquanto que em seu modo impróprio é *atender*. A disposição temporaliza-se primariamente no vigor de ter sido, o qual em seu modo próprio é *re-petição*, enquanto que em seu modo impróprio é *esquecimento*. A de-cadência enraíza-se, primária e temporalmente, na atualidade, que em seu modo próprio é o *in-stante*, enquanto que em seu modo impróprio é *atualização*. Independente da ekstase em que se temporaliza, a temporalidade temporaliza-se em sua totalidade. A compreensão atualiza o vigor de ter sido, a disposição se temporaliza num porvir “atualizante” e a atualidade “surge” e se sustenta num porvir do vigor de ter sido (Cf. SZ, p.350). O que, a nosso ver se apresentará como um problema para a fenomenologia do tempo heideggeriana é a prioridade conferida à ekstase do futuro (*porvir*), que segundo Heidegger, “está à base do compreender-se no projeto de uma

⁵⁶ É importante observar que não há um dualismo entre próprio e impróprio, ambos os modos de ser estão relacionados à temporalidade originária, “são relações com o ekstático originário: um a assunção, o outro a fuga. É preciso não perder de vista *esta triplicidade de níveis*, pela qual a análise evita subtilmente qualquer dualismo entre o autêntico e o inautêntico” (HAAR, 1990, p.63). A fuga do ekstático originário se dá mediante a ocupação, daí o mundo da ocupação ser um indicador de propriedade ou impropriedade.

⁵⁷ Tenhamos em conta que, tanto o tempo do mundo quanto o tempo vulgar, fundam-se na temporalidade ekstática horizontal e finita. Esta, a princípio, aparece na analítica existencial de *Ser e Tempo*, como sendo a mesma que a temporalidade originária. No entanto, a temporalidade originária, por ser originária se apresenta como um fundamento àquela e conseqüentemente ao tempo do mundo e ao tempo vulgar. Neste caso, pode-se dizer que a temporalidade ekstática, o tempo do mundo e o tempo vulgar são modos de temporalização da temporalidade originária. O desafio da analítica existencial foi o de desvelar a temporalidade como sentido do ser do ser-aí para daí se chegar ao sentido do ser em geral, no entanto, a temporalidade originária se apresenta na analítica como fundamento da temporalidade ekstática e do ser-aí. Por isso uma elucidação do caráter ontológico-existencial da temporalidade do ser-aí é fundamental para o prosseguimento da analítica (Cf. SZ, p.405).

possibilidade existenciária enquanto um vir-a-si, a partir da possibilidade em que o ser-aí cada vez existe” (SZ, p.336). Ou seja, o fenômeno da de-cisão antecipadora é possível mediante o porvir, que abre a possibilidade do poder-ser mais próprio, em que há uma singularização do ser-aí, na qual se temporaliza a temporalidade ekstática e finita. Entretanto, Heidegger alerta para o fato de que nem sempre a temporalidade se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, ou seja, a partir da de-cisão antecipadora. O que mostra que a temporalização do porvir está sujeita a mutações (Cf. SZ, p.336). Não seria o que Heidegger denomina de modo impróprio do provir, no qual o ser-aí, na maior parte das vezes encontra-se in-de-ciso, fechado para o seu poder-ser mais próprio, uma exigência e até mesmo imposição do mundo circundante como o com que o ser-aí se ocupa, e que possui sua própria temporalidade? A proximidade entre a ekstase do porvir e a atualidade se faz notar no § 68, onde ao expor a temporalidade da compreensão, boa parte seja permeada pela exposição da atualização e do in-stante. Teria isso algo a ver com a dificuldade em afirmar a primazia do futuro em detrimento do presente? O porvir enquanto futuro próprio (*antecipação*) torna possível o assumir a sua finitude e conseqüentemente sua propriedade, por parte do ser-aí de-cidido, no entanto, este já é, antes da de-cisão antecipadora, antecipante na medida em que existe. O que remete a um futuro mais originário ainda do que o porvir enquanto ekstase da temporalidade ekstática e finita. Surge com isso, além do problema de um tempo do mundo, desvelado na ocupação, uma temporalidade originária que “antecede” a temporalidade ekstática. Em relação a este último problema, nos ateremos no próximo tópico. Entretanto, em relação ao futuro mais originário ainda do que o porvir próprio, o que não deixa de estar relacionado ao problema da diferença entre temporalidade originária (*Temporalität*) e temporalidade própria (*Zeitlichkeit*), Michel Haar faz uma observação importante no que diz respeito ao fato de o porvir próprio ser a ekstase mediante a qual a temporalidade originária e própria primordialmente se temporaliza; segundo ele,

[q]uando Heidegger escreve: “O futuro torna ontologicamente possível um ente que é de tal modo que existe, ao compreender-se, no seu poder-ser”, ou ainda, “O *Dasein* é em termos fácticos constantemente antecipante”, está a descrever o futuro como uma possibilidade *anterior* à autenticidade. A antecipação e o ser-resoluto tornam o *Dasein* autenticamente dotado de futuro. Mas “facticamente” o *Dasein* vem sempre já de si. A própria existência, como possível, como “projecto lançado”, é logo um fenômeno originário do futuro (HAAR, 1990, p.65).

Esta observação é importante para a tese que defendemos com o apoio de Haar, sobre a possível “irrelevância” da de-cisão antecipadora assumida através da compreensão, cuja ekstase correspondente é o porvir próprio, para a temporalização da temporalidade originária. Este problema, mais uma vez lembramos, remete à diferença entre a temporalidade originária

(*Temporalität*) e a temporalidade ekstática (*Zeitlichkeit*). O texto de Haar deixa claro essa diferença, apontando a existência do ser-aí, enquanto lançado, mesmo anterior à de-cisão antecipadora, como um fenômeno originário do futuro, o que dispensa a prioridade do porvir próprio e, conseqüentemente, a necessidade da de-cisão antecipadora para a temporalização da temporalidade originária (*Temporalität*). O que ocorre mediante o fenômeno da de-cisão antecipadora é que o ser-aí assume autenticamente essa temporalidade que já o constitui originariamente. Sendo assim, a abertura do ser-no-mundo, constitutiva do ser-aí, radicalizada mediante a de-cisão antecipadora, já é originariamente temporal. Ora, se o mundo desvela-se na analítica como constituição ontológica do ser-aí, co-originária à abertura, e sendo esta originariamente temporal, antes mesmo de sua radicalização mediante a de-cisão antecipadora, é mister que o mundo também seja co-originariamente temporal. “Na abertura do aí, abre-se conjuntamente o mundo. A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica de mundo, também deve se fundar, portanto, na temporalidade” (SZ, p.365). Entretanto, há que se lembrar aqui a distinção entre mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí e mundo enquanto conjunto de entes simplesmente dados e entes à mão. Neste caso, o tempo do mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí é co-originário à abertura e pressupõe uma originariedade que de certa forma independe do ser-aí de-cidido, tal como a temporalidade originária⁵⁸. Já o tempo vulgar referente ao mundo enquanto totalidade instrumental desvela-se na ocupação, esta, como já dissemos acima, está estritamente ligada à atualidade e à compreensão imprópria, nas quais o ser-aí atende e retém enquanto esquece-se. Assim, o tempo do mundo e o tempo vulgar tornam-se um problema para a primazia do futuro, como fundamento da temporalidade originária. Uma vez que o mundo seja enquanto estrutura ontológica do ser-aí, seja como totalidade instrumental, é também temporal, no sentido de que se temporaliza, primordialmente através da ekstase do presente (atualização), reivindicando, portanto uma igualdade em relação ao porvir próprio, pelo fato de no presente próprio (*in-stante*) atualizar o ser-aí em seu ser-para-a-morte, ou seja, em sua totalidade, finitude e temporalidade. Neste caso, qual a igualdade ou proximidade desse futuro originário

⁵⁸ A questão do tempo do mundo, apontada em *Ser e Tempo*, será retomada nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, onde Heidegger esclarece melhor o nexa entre a compreensão imprópria e o tempo do mundo, este último funda-se naquela, e, como a compreensão é constitutiva do ser-aí, seja ela própria ou imprópria, o tempo do mundo também mantém um nexa com o ser-aí e o constitui ontologicamente. “Com base em seu caráter de significância, denominamos o tempo da compreensão cotidiana do tempo o *tempo do mundo*” (GA.24, p.383). Sendo o tempo do mundo temporalizado primordialmente através da ekstase do presente e esta, no decorrer da analítica se equiparar à ekstase do futuro, podemos dizer que esta proximidade entre presente e futuro será problemática para a analítica existencial de *Ser e Tempo*, o que nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* levará o filósofo a elaborar o esquema do *Praesenz*, que abordaremos mais detalhadamente a seguir.

(que constitui sua existência enquanto lançado e antecede mesmo o ser-aí de-cidido), em relação a um possível presente também originário, independente da de-cisão antecipadora? Ora, se o ser-aí enquanto existente é constituído de um futuro ainda mais originário do que o porvir próprio, deve-se elucidar a possibilidade de um presente ainda mais originário que o instante, e mais, a possibilidade de que haja também um passado mais originário que o vigor de ter sido. É o que Heidegger fará no texto sobre *Os Problemas fundamentais da Fenomenologia*, quando explicita o conceito de presença (*Praesenz*) como esquema horizontal,⁵⁹ para onde se direciona a ekstase do presente sem, no entanto, ser outra ekstase e, embora seja determinado por ela, requisita uma originariedade que, se não precede a ekstase do presente, é co-originário à ela.

(...) pertence a toda e qualquer *ekstase* enquanto tal um horizonte determinado por ela que consuma pela primeira vez a sua própria estrutura. O *presentificar*, seja ele próprio no sentido do instante ou impróprio, *projeta aquilo que ele presentifica*, aquilo que possivelmente pode vir ao encontro em e para um presente, *para* algo assim como a *presença*. A *ekstase* do presente é enquanto tal a condição de possibilidade de um “para além de” determinado, da transcendência, ela é o projeto com vistas à presença. (...) Aquilo que reside para além da *ekstase* enquanto tal com base em seu caráter de deslocamento e que se encontra para além dela como por ela determinado, dito de maneira mais exata, aquilo que determina em geral o *para onde do “para além de”* enquanto tal, é a *presença enquanto horizonte*. O presente projeta-se em si mesmo ekstaticamente para a presença. A presença não é idêntica ao presente, mas, como *determinação fundamental do esquema horizontal dessa ekstase*, ele constitui concomitantemente a estrutura temporal plena do presente. Algo análogo é válido para as duas outras *ekstases*, futuro e ter sido (repetição, esquecimento, retenção) (GA.24, p.435).

Ou seja, de acordo com a interpretação de Haar, sobre a possibilidade de um futuro mais originário que o porvir, o que despertou a questão da possibilidade de as demais ekstases possuírem também um esquema horizontal “correspondente” mais originário, no qual elas se fundam [em direção ao qual se ekstasiam], a resposta é dada na retomada que Heidegger faz desta questão nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Nesta altura da analítica, também é abordado o problema da diferença entre a temporalidade originária (*Temporalität*) e

⁵⁹ Em *Ser e Tempo* há a indicação do que será posteriormente o esquema do *Praesenz* quando Heidegger diz que o mundo “não é algo à mão e nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele ‘é’ e está ‘pre’-sente com o fora de si das ekstases. Se não existir *ser-aí* algum, então também nenhum mundo se faz ‘pre’-sente” (SZ, p.365). Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, esse caráter do mundo como ‘pre’-sente com o fora de si das ekstases se manterá, no entanto, da mesma forma que a temporalidade originária, que se apresenta como neutra em relação à autenticidade ou não do ser-aí, o *Praesenz* também o será, o que fará com que surja a necessidade de elucidar a co-originariedade entre o ser-aí e o mundo, de modo que este, no ato do existir sempre se faz ‘pre’-sente. Segundo Michel Haar, o *Praesenz* como *esquema*, quer dizer que ele é “um horizonte permanente do mundo, nem sensível, nem inteligível. Escapa assim ao dualismo do autêntico e do inautêntico. É originário, sem nunca ter sido autêntico. (...) O esquema é aquilo para o quê, em primeiro lugar, se adianta ou se extasia a temporalidade quando ela sai de si, para além de si. O *Praesenz* é então tão originário como o acto de presentificação. O que Heidegger denomina *Temporalität* não será a esquematização originária da *Zeitlichkeit*?” (HAAR, 1990, pp.70-71).

a temporalidade ekstática-horizontal e finita (*Zeitlichkeit*). Como veremos mais detalhadamente a seguir, a primeira é originária e tem o caráter de um fundamento neutro que se apresenta como condição de possibilidade para a existência do ser-aí, o qual, mediante a de-cisão antecipadora, temporaliza a temporalidade originária através de ekstases horizontais. Por hora, cabe-nos elucidar melhor como a temporalidade enquanto temporalizada mediante o porvir próprio ou impróprio remete à ekstase da atualização própria ou imprópria, o que revelará a diferença modal entre a temporalidade originária e a temporalidade ekstática; da mesma forma que o tempo do mundo, co-originário à abertura e conseqüentemente à temporalidade originária, distingue-se do tempo vulgar, nivelado, tornado público, embora fundado na temporalidade ekstática e finita⁶⁰.

Isto ainda em *Ser e Tempo*, onde a insistência de Heidegger na primazia do futuro, seja próprio ou impróprio, para a temporalização da temporalidade, faz com que ele estabeleça uma distinção entre a compreensão imprópria e a atualização. Mesmo não se antecipando enquanto ser-para-a-morte, o que o faz existir de maneira própria, o ser-aí ainda compreende-se de maneira imprópria na ocupação com o mundo circundante, o que faz enquanto atende e espera. Porém, nunca ao modo da atualização, “o porvir deve se conquistar a si mesmo não a partir de uma atualidade, mas a partir do porvir impróprio” (SZ, pp.336-337). Por que não a partir da atualidade? Seria porque a atualidade é a ekstase do presente e este, por meio do qual a tradição orientou sua concepção do tempo conduz a um tempo infinito, enquanto que a proposta heideggeriana é a de que a temporalidade é originária e finita e, portanto só pode temporalizar-se de maneira própria ou imprópria por meio do futuro (porvir)? Como mencionamos acima, após *Ser e Tempo*, o filósofo muda de postura em relação ao presente próprio (*in-stante*) enquanto ekstase fundada no porvir, elaborando o *Praesenz* como o esquema horizontal para onde ele se direciona, de modo que, ao invés de conduzir ao tempo infinito, o presente ekstasia-se para um horizonte tão originário quanto à própria temporalidade originária.

Esta primazia do futuro como a ekstase por meio da qual a temporalidade originária primordialmente se temporaliza, assim como o que torna possível a de-cisão antecipadora,

⁶⁰ A necessidade de se esclarecer o problema do “tempo do mundo” está, como já comentamos, relacionado ao problema do esclarecimento da temporalidade originária. No §78 onde Heidegger menciona este problema, visando elucidá-lo, no §82, indiretamente mediante uma explicação da concepção hegeliana do nexos entre tempo e espírito. O que Heidegger pretende com isso é um esclarecimento provisório da “interpretação ontológico-existencial da temporalidade do ser-aí, do tempo do mundo e da origem do conceito vulgar de tempo” (SZ, p.405). Todos fundados na temporalidade originária, de acordo com nossa interpretação.

encontra suas contradições já em *Ser e Tempo*, onde, mesmo ao caracterizar a compreensão imprópria como aquela por meio da qual primeiramente o ser-aí vem a si, Heidegger a expõe de tal modo que se radique no cuidado como ser do ser-aí e, portanto como fundado na ekstase do porvir. “Compreender-se, impessoalmente, nas ocupações como o próprio-impessoal a partir daquilo que se empreende encontra o “fundamento” de sua possibilidade nesse modo ekstático de porvir” (SZ, p.337). Na compreensão imprópria o ser-aí se compreende de modo próprio-impessoal. Ou seja, mesmo compreendendo-se impessoalmente a partir daquilo com que se ocupa o ser-aí ainda mantém uma propriedade. Isto o filósofo afirma logo a seguir quando diz que ao “porvir impróprio, ao atender, corresponde um ser próprio *junto* àquilo que se ocupa” (SZ, p. 337). Em relação a essa afirmação, Michel Haar vai objetar que se no atender, enquanto modo impróprio do porvir, o próprio Heidegger vai dizer que corresponde um ser próprio junto ao que se ocupa, significa que não está muito clara a distinção entre próprio e impróprio, de modo que Michel Haar vai utilizar esse trecho para argumentar a favor da neutralidade da temporalidade originária e conseqüentemente do ser-aí, no que diz respeito à sua existência própria ou imprópria. Isto não está em seu domínio, logo, a de-cisão antecipadora pouco ou nada influi em relação à propriedade ou impropriedade.

(...) O uso, a manutenção dos utensílios tem a sua própria temporalidade, cujo modo pertence à inautenticidade. Com efeito, a manutenção dos utensílios exige que se esqueça de Si próprio. Pressupõe uma compreensão atenta da obra a executar segundo as normas que impõe, uma “presentificação” do utensílio e uma “retenção” do seu destino. É estranho, já neste contexto, que a presentificação que maneja o utensílio seja assim inevitavelmente inautêntica, visto que, como nota Heidegger, diz-se de alguém que ele está “autenticamente entregue à sua tarefa”. A presentificação de um utensílio devia ser neutra: sê-lo-á graças ao esquema do *Praesens* no Curso de 1927 (HAAR, 1990, pp.67-68).

A presentificação (atualização), pelo fato de nela o ser-aí estar propriamente, ou seja, completamente entregue à sua ocupação apresenta-se como uma estrutura neutra em relação à propriedade e impropriedade. A presentificação, também denominada por Heidegger de ser junto a, funda-se no ser-no-mundo, no qual o ocupar-se se deve ao fato de o ser-aí ser junto aos entes intramundanos e ter como condição de possibilidade a temporalidade (Cf. SZ, p.351) e, como já observado por Haar, o ser-no-mundo, na condição de lançado, já é constituído de um futuro originário, cujo caráter é neutro em relação à propriedade e impropriedade do ser-aí, também é constituído de um presente de tal modo originário que ekstasia-se em direção a um esquema igualmente originário e neutro (*Praesenz*). Contudo, em *Ser e Tempo* essa temporalidade como fundamento do ser-no-mundo e conseqüentemente da atualização, onde se temporaliza mediante a ekstase do presente, ainda se refere à temporalidade ekstática e finita, também denominada de temporalidade originária e própria.

Entretanto, após o problema que a diferença entre temporalidade originária e temporalidade própria irá tornar-se, levando o filósofo a dedicar boa parte de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* a esta questão, que, como salientamos acima, está estritamente relacionada à questão do tempo do mundo, desvelado na ocupação, cuja ekstase correspondente é o presente, Heidegger manterá a ekstase do presente como primordial para a temporalização ocorrida na ocupação com a diferença de que o presente ekstasia-se em direção ao *Praesenz* que é neutro em relação à propriedade ou impropriedade do ser-aí, pois é originário. “A *ekstase* do presente é diretriz na temporalidade da lida com o à mão. Portanto, o ser do à mão, a manualidade, é primariamente compreendida a partir da presença” (GA.24, p.438). Surge a partir da ocupação o tempo do mundo, de acordo com o acima exposto, o mundo como constituição ontológica do ser-aí, que se apresenta como possuindo uma temporalidade, na qual se funda o tempo vulgar, tempo contado. O curioso e o que a nós mais interessa aqui é que a atualização ocorrida na ocupação, quando em seu modo próprio, o in-stante, reivindica uma certa neutralidade, não é nem própria nem imprópria, o que quer dizer que se dá em um horizonte que é co-originário ou independe do ser-aí, levando-nos a atribuir esta neutralidade do esquema do *Praesenz* como um desdobramento desta neutralidade do in-stante como atualidade própria. “‘No in-stante’, nada pode ocorrer. Ao contrário, enquanto atualidade em sentido próprio, é o in-stante que deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo’” (SZ, p.338). Deste modo, podemos afirmar que a temporalidade da ocupação, embora funde o tempo nivelado, público e, portanto contado, infinito, é, antes disso, neutra, o que pressupõe uma originariedade que antecede a de-cisão antecipadora. Isto ficará mais claro com uma exposição detalhada do in-stante enquanto atualidade própria e a sua proximidade com o porvir próprio, bem como o nexo entre a atualização enquanto presente impróprio e o atender enquanto porvir impróprio.

Segundo Heidegger, o nexo entre o atender e a atualização revela-se a partir de uma “modificação ekstática do atender, de tal maneira que o atender *ressurge* da atualização. (...) A modificação ekstática do atender mediante a atualização que surge numa atualização que *ressurge* é a condição temporal e existencial da possibilidade de *dispersão*.” (SZ, p.347). Há, portanto, um nexo ontológico entre os modos impróprios do presente e do futuro, de modo que um se torna condição de possibilidade para o surgimento do outro e a relação de ambos é a condição de possibilidade da dispersão. Já os modos próprios do futuro e do presente, respectivamente antecipação e in-stante, são condição de possibilidade da situação em que se junta o que, no modo impróprio das mesmas ekstases foi disperso. Em outras palavras, na atualização e no atender, nos quais o ser-aí se ocupa com o mundo circundante, o ser-aí se

encontra disperso e, portanto sem voltar-se para si mesmo. Já na antecipação e no in-stante, o ser-aí se assume e atualiza a si mesmo em sua totalidade e finitude. “*O in-stante* traz a existência para a situação, abrindo o ‘aí’ em sua propriedade” (SZ, p.347). Ora, como o in-stante é condição existencial e temporal de possibilidade da propriedade do ser-aí? Como ekstase própria da atualidade, sabemos que o in-stante funda-se no porvir próprio. Contudo, nessa afirmação de Heidegger, “abrindo o ‘aí’ em sua propriedade” não dá a entender que o in-stante exerce a função do porvir próprio, no qual, mediante a antecipação da possibilidade mais própria há uma radicalização do “aí” em sua propriedade? De fato. Há um nexos ontológico entre antecipação e in-stante de modo que “[p]ertence à antecipação da de-cisão uma atualidade segundo a qual a de-cisão abre uma situação. Na de-cisão, não apenas se recupera a atualidade da dispersão nas ocupações imediatas como ela se mantém atrelada ao porvir e ao vigor de ter sido” (SZ, p.338). Não seria o in-stante, enquanto atualidade própria na qual se abre uma situação em que se pressupõe uma neutralidade onde nada pode ocorrer, um fenômeno que, embora se diga dele que é a atualidade própria, independe da propriedade ou impropriedade do ser-aí? Uma vez que propriedade e impropriedade estão relacionadas à assunção ou à fuga do originário, sendo a fuga um recorrer à ocupação e, portanto imprópria e assunção um assumir o originário e, portanto própria. A neutralidade do instante pressupõe uma indiferença em relação à assunção ou fuga do originário, uma vez que somente a neutralidade do instante possibilita a junção do originário e próprio. Nela “coincidem a temporalidade originária e a temporalidade autêntica” (HAAR, 1990, p.68). E mais, não seria essa neutralidade em relação à propriedade ou impropriedade que fez com que Heidegger elaborasse mais tarde o conceito do *Praesenz* como horizonte originário e neutro “para onde” se ekstasia o presente? O nexos entre o presente impróprio e a decisão antecipadora torna-se tão estreito que passam a dar a ideia de que são condição para o in-stante, quando na verdade, o in-stante enquanto presente próprio passa a atualizar de maneira plena o ser-para-a-morte e a temporalidade ekstática e finita, desvelados mediante a de-cisão antecipadora. De modo que, ao invés de se fundar na temporalidade ekstática e finita, temporalizada na de-cisão antecipadora, o in-stante a atualiza.

(...) A atualidade, que constitui o sentido existencial desse arrastar-se nas ocupações, jamais conquista por si mesma um outro horizonte ekstático, a não ser que, numa decisão, se recupere de sua perdição. Essa recuperação visa abrir cada situação para o in-stante que se sustenta e, ao mesmo tempo, abrir a “situação limite” originária do ser-para-a-morte (SZ, pp.348-349).

Daí Michel Haar afirmar que o in-stante assume um caráter tão importante quanto o porvir próprio, de modo que passa a ser uma ekstase que tem uma função primordial em

relação à ekstase do porvir próprio, uma vez que esta torna possível a de-cisão antecipadora, na qual o ser-aí assume seu ser-para-a-morte, que o caracteriza como próprio e finito. Enquanto que o in-stante atualiza o ser-para-a-morte. E, segundo o texto acima, a recuperação da perdição, por meio de uma de-cisão que “visa abrir cada situação para o in-stante que se sustenta” dá a entender que a de-cisão está em função do in-stante, este possui uma certa autonomia em relação à de-cisão. Isto faz com que o in-stante seja a ekstase em que a temporalidade originária e a temporalidade ekstática e finita se temporalizam simultaneamente e de modo mais pleno que no porvir.

(...). No instante, a temporalidade total encontra-se recolhida e resumida. O instante é o êxtase mais extático porque torna presente o próprio ser-resoluto. É o tempo mais breve no qual o ser-no-mundo se apercebe como “num relampejar” da sua situação, “tem o seu mundo sob o olhar”. O instante é o único e exclusivo ponto que Heidegger aproxima do *Kairos* de Aristóteles, no livro VI da *Ética a Nicomaco*, em que coincidem a temporalidade originária e a temporalidade autêntica. “O instante é um arquifenômeno que depende da temporalidade originária, enquanto o agora é apenas um fenômeno específico do tempo derivado”. O ser-resoluto, com efeito, não poderia, nós mostramo-lo, ser simultaneamente originário e autêntico; ele não é todo o êxtase do futuro. Pelo contrário, o instante é o ponto-fonte extático donde jorra toda a temporalidade, completa, indivisa, envolvida num átomo, invisível para a banalidade dos dias e como que eternamente recomeçada. (...) Se é verdade que o instante é a presentificação do ser-resoluto, será este capaz de presentificar à vontade os instantes? Heidegger não o diz, e isso parece pouco verossímil. Assim deparamos com uma espontaneidade do instante e da temporalidade originária. O instante surge sempre como uma novidade surpreendente. O véu rasga-se. A integralidade do tempo revela-se numa ínfima fracção de tempo, depois retira-se (HAAR, 1990, pp.68-69).

O que nos interessa desse texto é a espontaneidade do in-stante e da temporalidade originária. Ambos relacionados ao que pretendemos elucidar nesse texto, a saber, como a prioridade do ekstase do porvir na temporalização da temporalidade ekstática e finita em *Ser e Tempo*, depara-se com o problema do tempo do mundo e este separa decisivamente o originário do próprio que tendem a fundir-se no instante, revelando assim que a unidade ekstática não pode derivar de um modo autêntico ou não, uma vez que ela é radicalmente originária. Esta torna possível o horizonte da temporalidade do ser-aí e do mundo, de sorte que a lida com o ente intramundano não depende apenas do ser-aí, mas essencialmente do esquema do presente (*Praesenz*) ao qual está subordinada toda presentificação (atualização) (Cf. HAAR, 1990, pp.69-70). O tempo do mundo, portanto, remete à pertinência da atualização, bem como do presente próprio, o in-stante, o que, juntamente com a descoberta da diferença entre a temporalidade originária e a temporalidade ekstática e finita, farão com que a decisão antecipadora e o porvir como ekstase que a torna possível, será relevante apenas na temporalização da temporalidade própria, enquanto que a temporalidade originária e o in-stante independem do ser-aí estar de-cidido ou não.

Deste modo, confirma-se em partes a tese que de início defendíamos neste trabalho, a saber, de que a temporalidade originária torna-se um problema para a circularidade da compreensão, uma vez que o caráter circular desta estrutura pretende pressupor, existencialmente, a totalidade do ser-aí e, como a temporalidade desvela-se na analítica como o fundamento do cuidado, como ser do ser-aí, e sendo ela originária e de certa forma independente da de-cisão antecipadora, onde o ser-aí assume sua totalidade e finitude, a circularidade da compreensão perde sua função de garantir ao ser-aí a finitude de sua existência, como fundamento nulo de si mesmo. Ora se a temporalidade originária pressupõe uma independência do ser-aí de-cidido, qual o seu caráter ontológico? Foi exposto grosso modo, que a temporalidade ekstática e finita temporaliza-se no ser-aí, seu caráter ontológico, portanto é ser o fundamento do ser do ser-aí, o cuidado, o qual através da de-cisão antecipadora é assumido em sua totalidade e propriedade. No entanto, a temporalidade originária, se mostrou até aqui, independente e neutra em relação à propriedade ou impropriedade, o que exige uma exposição de seu caráter ontológico e sua “diferença” em relação à temporalidade ekstática e finita.

4.1.2- Sobre a diferença entre *Temporalität* e *Zeitlichkeit*

A diferença entre a temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade originária (*Temporalität*) precisa ser melhor elucidada de modo que cheguemos a uma conclusão sobre o caráter dessa diferença, se ela é terminológica, modal ou ontológica. Sendo que esta última diferença, se é que ela existe, torna-se problemática para a analítica como um todo. Já a distinção terminológica é praticamente a mesma que a distinção modal, a temporalidade temporaliza-se fundamentalmente de dois modos, cada um destes modos é denominado com um termo. Sobre essa distinção terminológica é interessante o comentário feito por Françoise Dastur em um artigo de 1992, sobre *A constituição ekstático-horizontal da temporalidade*, onde ela afirma que em *Os Problemas fundamentais de fenomenologia* essa distinção é reafirmada. No entanto, nas obras anteriores a *Ser e Tempo*, segundo Dastur, mais especificamente no curso de inverno de 1925-6 *Lógica. A questão da verdade*, o termo *Temporalität*, posteriormente utilizado para denominar a temporalidade do ser em geral, é utilizado para denominar a temporalidade do ser-aí. Neste período, Heidegger compreende o termo *Zeitlichkeit* no sentido vulgar de intra-temporalidade, enquanto que depois de *Ser e Tempo*, *Temporalität* refere-se ao ser e *Zeitlichkeit* ao ser-ai (Cf. DASTUR, 1992, p.179, nota

nº 8). Todos os modos de ser são compreendidos no horizonte do tempo, o que faz com que a temporalidade do ser em geral *Temporalität* tenha um caráter horizontal, enquanto que ao ser-*aí* que compreende ser atribui-se uma temporalidade particular *Zeitlichkeit* que se distingue da temporalidade horizontal *Temporalität* pelo seu caráter ekstático. Ou seja, a distinção terminológica marca a diferença da relação entre o tempo e o ser-*aí*, por um lado, e entre o tempo e o ente que não possui o caráter do ser-*aí* por outro. Entretanto, não há uma oposição entre ekstase e horizonte, estes são inseparáveis e é a partir de sua correlação que se pode compreender a relação entre ser e tempo (Cf. DASTUR, 1990, p.48). A *Temporalität*, embora seja o ekstase puro, ou seja, temporaliza-se a si mesma e por si mesma, tem como caráter fundamental o de ser um horizonte, enquanto a *Zeitlichkeit*, como um modo desta temporalidade originária, tem como caráter fundamental o de se temporalizar por meio de ekstases, porém, não ao modo da *Temporalität*, pura e simplesmente por meio de si mesma, e sim, mediante os ekstases, os quais são de acordo com os modos de ser do ser-*aí* em relação a si mesmo e ao ente que não possui o caráter de ser-*aí*. A respeito dessa diferença modal da temporalização da *Zeitlichkeit* em relação à temporalização da *Temporalität*, Günter Figal defende esta mesma posição afirmando que o que diferencia a temporalidade (*Temporalität*) da temporalidade (*Zeitlichkeit*) é que aquela não possui nenhum caráter esquemático como esta, ou seja, é equivocado conceber a temporalidade de maneira análoga ao esquematismo temporal do ser-*aí* pré-ontológico (Cf. FIGAL, 2005, pp.310; 313).

De acordo com o que já comentamos até aqui, ficou claro que, segundo a interpretação de Michel Haar, o ser-*aí* é originariamente porvindouro, o que o faz originariamente temporal independentemente de estar de-cidido ou não, colocando em questão a primazia do futuro para a temporalização da temporalidade originária, levando a investigação a conceber o esquema do *Praesenz*, em direção ao qual se ekstasia o presente, temporalizado na ocupação. Esta interpretação faz com que a diferença entre temporalidade originária e temporalidade autêntica seja de fato algo pertinente, uma vez que ela remete a uma temporalidade e a um esquema horizontal que a princípio são co-originários ao ser-*aí*, independentemente de ele existir de modo autêntico. Entretanto, esta diferença leva-nos ainda a uma busca do caráter dessa temporalidade originária na qual se fundamenta o ser-*aí*, antes mesmo de estar de-cido. De acordo com o propósito da analítica existencial, ela jamais poderia ser algo anterior ou externo ao ser-*aí*, muito menos ela é um ente, ou seja, ela temporaliza-se no e com o ser-*aí* sem que seja ou possua uma entidade externa ou anterior a este. Porém, a interpretação de Haar de que tanto a temporalidade originária como o instante independem do ser-*aí* e estão fora de seu controle, de modo que a de-cisão antecipadora nada mais é do que a assunção pelo

ser-aí dessa temporalidade que é seu fundamento e que a princípio tem o caráter de neutralidade, se apresenta como uma aporia, dada a possível autonomia dessa temporalidade em relação ao ser-aí. Ora, como ela pode ser neutra se pressupõe uma independência do ser-aí? A neutralidade e a independência da temporalidade originária sustentam-se apenas em relação a qualquer possibilidade concreta do ser-aí. No entanto, o que está em questão aqui é o fato de essa independência pressupor um fundamento que escapa da finitude e, por conseguinte da circularidade do ser-aí.

Se a diferença é modal ou terminológica, a temporalidade originária apresenta-se como um fundamento nulo que se temporaliza co-originariamente ao ser-aí, de modo que enquanto o ser-aí existe seja de forma autêntica ou inautêntica, a temporalidade originária o constitui, ainda que de maneira velada, sendo desvelada mediante sua assunção pelo ser-aí decidido no qual a temporalidade originária temporaliza-se de forma integral a partir da ekstase do porvir, no modo de temporalidade autêntica. É o que o próprio Heidegger diz quando afirma que de início “a temporalidade mostra-se na de-cisão antecipadora. Ela é o modo próprio da abertura que, na maior parte das vezes, se mantém na impropriedade da auto-interpretação decadente do impessoal” (SZ, p.331). O que quer dizer que a abertura mesmo no seu modo inautêntico é originariamente temporal e esta temporalidade se mostra primeiramente na decisão antecipadora. O que justifica que a temporalidade autêntica é um modo da temporalidade originária e esta constitui o ser-aí.

Porém, se a diferença é ontológica, a temporalidade originária apresenta-se como um fundamento externo ao ser-aí, de modo que seja algo que independe do ser-aí, ou seja, a temporalidade como diferente ontologicamente do ser-aí não é co-originária, não se temporaliza no e co-originariamente ao ser-aí, o que se torna um problema para a ontologia fundamental na qual o ser-aí deve ser o fundamento nulo de si mesmo, onde ser e tempo se fundem.

Nesta nossa exposição sobre a diferença entre a temporalidade originária e a temporalidade autêntica, pretendemos mostrar como Heidegger mantém-se fiel ao propósito da ontologia fundamental, de forma que tenta, em seus escritos posteriores a *Ser e Tempo*, mais especificamente em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, conciliar a temporalidade originária como temporalidade do ser em geral e a temporalidade autêntica como temporalidade do ser-aí, de modo que ambas sejam co-originárias ao ser-aí, ou seja, temporalizem-se na finitude da existência sem que pressuponha um caráter ontológico para a temporalidade originária.

No que tange à diferença modal entre a temporalidade autêntica e a temporalidade originária, não se encontra facilmente uma afirmação direta ou explícita em *Ser e Tempo*, onde partindo do § 65 se inicia mediante da decisão antecipadora um tratamento da temporalidade do ser-aí, concentrando-se sobre a temporalidade autêntica. No entanto, ao concentrar-se na temporalidade autêntica, Heidegger deve mostrar a temporalidade autêntica como o modo mais básico de temporalidade fundado em uma temporalidade originária. Dessa forma, quando Heidegger denomina a temporalidade como um fenômeno autêntico, o que de fato ele quer dizer é que a temporalidade autêntica é apenas um modo da temporalidade originária (Cf. BLATTNER 2005, p.99). Blattner defende uma diferença modal, ou seja, há uma temporalidade originária que se temporaliza por meio dos mais variados modos, dos quais a temporalidade autêntica é um⁶¹. E para justificar seu argumento ele se utiliza dos seguintes textos extraídos do §65 de *Ser e Tempo*:

(...) É a antecipação que torna o ser-aí *propriamente* porvindouro, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que o ser-aí, *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir (SZ, p.325).

Se a de-cisão constitui o modo do cuidado em sentido próprio, e se ela mesma só é possível pela temporalidade, então *o próprio fenômeno obtido com vistas à de-cisão deve apresentar apenas uma modalidade da temporalidade que torne possível o cuidado como tal.* (...) (SZ, p.327, o itálico é nosso).

Este último trecho é considerado por Blattner como o mais convincente em relação ao seu argumento a favor da diferença modal entre temporalidade originária e temporalidade autêntica (Cf. BLATTNER, 2005, p.102), deixando claro que tanto a de-cisão antecipadora quanto o fenômeno nela revelado (*Zeitlichkeit*) são fundados na temporalidade originária (*Temporalität*). Este argumento é uma resposta à posição de Daniel O. Dahlstrom que lhe fez

⁶¹ A temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*) em todo o fim de *Ser e Tempo* aparece ainda como sendo a mesma que a temporalidade originária (*Temporalität*), como o caminho utilizado para atingir o propósito do tratado. Entretanto, Heidegger deixa claro que a temporalidade autêntica e originária como o que fundamenta as estruturas do ser-aí é “apenas um caminho. A meta é elaborar a questão do ser em geral. A analítica *temática* da existência necessita, por sua vez, da luz que emana da ideia do ser em geral, antes esclarecida. (...) Pode-se fundamentar *ontologicamente* a ontologia ou será que ela também necessita de um fundamento *ôntico*? E *que* ente deve assumir a função fundamentadora?” (SZ, p.436). Até este ponto da analítica, chegou-se à temporalidade originária e autêntica como fundamento de ser do ser-aí. A analítica necessita de um fundamento para o ser em geral. A questão é: como chegar a este fundamento para o ser em geral, mantendo o ser-aí como fundamento? Se não for o ser-aí, qual ente será o fundamento? Qual o caráter deste fundamento? Estas questões apontam para a *Temporalität* como fundamento do ser-aí e do ser em geral, bem como para o esquema do *Praesenz* como horizonte neutro em direção ao qual se ekstasia a presentificação. Isto porque uma ontologia não é possível sem os entes que não possuem o caráter do ser-aí “[n]ão há nenhuma compreensão de ser possível, que não se enraíze em um comportamento em relação ao ente” (GA.24, p.466) e, como vimos acima, tais entes possuem uma temporalidade própria que se temporaliza na presentificação (ocupação). Por isso, na virada (*Kehre*) do tempo como sentido do ser do ser-aí para o tempo como sentido do ser em geral, inevitavelmente se há que considerar a distinção modal entre *Temporalität* e *Zeitlichkeit* bem como o esquema horizontal do *Praesenz*. Resta saber se com estes conceitos explorados em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger consegue manter o ser-aí como o fundamento infundado de si mesmo, no qual são unificados o ser e o tempo; ou se existe outro fundamento que não seja o ser-aí.

uma crítica defendendo uma indiferença modal entre temporalidade originária e temporalidade autêntica apoiando-se em uma definição da “temporalidade do ser-aí em geral” a qual ele concebe como uma formulação abstrata dos contornos temporais de qualquer ser-aí seja autêntico ou inautêntico. Enquanto que a temporalidade originária é a mais fundamental forma da temporalidade humana, a que dá origem a todas as outras formas de temporalidade. Dahlstrom diz que a temporalidade originária é autêntica e, portanto, não há nenhuma diferença modal entre ambas, para fundamentar seu argumento ele apoia-se no fato de Heidegger utilizar tantas vezes o termo conjuntivo “temporalidade autêntica e originária”. Blattner, por sua vez, reconhece a força deste argumento, uma vez que é fato, em *Ser e Tempo* a utilização de tal termo é uma constante, de forma que fica difícil distinguir a temporalidade originária da temporalidade autêntica (Cf. BLATTNER, 2005, p.100). Entretanto, os textos do § 65 acima citados lançam uma luz sobre essa questão, levando-nos a aceitar a diferença modal entre temporalidade originária e temporalidade autêntica. Diferença esta, como exposta acima, também é defendida por Françoise Dastur, ainda que ela enfatize uma diferença terminológica, que a nosso ver vem a ser outra denominação para demonstrar a diferença modal.

Além de Françoise Dastur, Günter Figal e Willian Blattner, a diferença modal também é defendida por Michel Haar que, em um texto já acima citado, comenta sobre essa diferença modal falando de uma espécie de concorrência, em *Ser e Tempo*, entre originário e autêntico. Em seu argumento, Haar também fala da utilização que Heidegger faz desse termo conjuntivo, a saber, “*O fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro*”, ou então: “*O existir originário e autêntico...*”. Haar diz que embora esse termo conjuntivo seja utilizado em *Ser e Tempo*, “as duas dimensões a que se refere devem ser distintas, já que, se o originário dependesse absolutamente do autêntico, ele deixaria de ser originário” (HAAR, 1990, p.62). Haar defende uma diferença modal entre a *Temporalität* e a *Zeitlichkeit*, afirmando que esta última de certa forma deriva-se daquela. Este argumento de Michel Haar, embora manifeste a diferença modal, leva-nos, como já mencionamos, a uma suspeita desse caráter de fundamento da *Temporalität*, de modo que ela pressupõe uma independência em relação ao fenômeno da decisão antecipadora, o que nos induz a questionar acerca de seu caráter ontológico. Acreditamos que uma leitura atenta dos parágrafos finais de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, se não responde de forma definitiva qual o caráter da *Temporalität*, ao menos lança uma luz sobre a questão, que acreditamos que irá render muito ao nosso filósofo.

A referida diferença modal da temporalidade, embora não explícita em *Ser e Tempo*, compromete o círculo hermenêutico enquanto método e constituição do ser-aí que, segundo nossa interpretação, é fundamental na analítica. Não é por acaso que no fim de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma a importância da compreensão enquanto constituição ontológica do ser-aí, mediante a qual se abre algo como “ser”. É enquanto abertura do ser-no-mundo que o ser-aí pode comportar-se em relação a si mesmo e ao ente que vem ao encontro. Ora, a compreensão enquanto constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade ekstática, de sorte que tanto a compreensão de si mesmo como do ser do ente que vem ao encontro, ou seja, do ser em geral, deve ser possível através de um modo originário de temporalização da temporalidade ekstática. Entretanto, nesse ponto da analítica, tal temporalização não foi suficientemente explicitada, ficando essa tarefa para o curso sobre *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, que é o esboço do que seria a terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo* e que tentará responder às questões: “Como se há de interpretar esse modo de temporalização da temporalidade? Haverá um caminho que conduza do *tempo* originário para o sentido do *ser*? Será que o próprio *tempo* se revela como horizonte do *ser*?” (SZ, p.437).

A compreensão de ser, desde o início de *Ser e Tempo* apresenta-se como circular, ou seja, o ser-aí enquanto existe, compreende-se a si mesmo e ao sentido de ser, isso de maneira pré-ontológica. A questão sobre o sentido de ser já traz sua resposta, pelo fato de o ente que a faz já pré-compreendê-la na medida em que existe. O ser desta existência foi desvelado na analítica como sendo o cuidado, cujo sentido é a temporalidade ekstática e finita. No entanto, no decorrer da analítica surge a necessidade de esta temporalidade ekstática ser caracterizada como um modo de uma temporalidade originária, o que põe em questão o fenômeno da decisão antecipadora como algo indispensável para a temporalização da temporalidade, bem como a primazia da ekstase do futuro próprio, na qual se fundamenta as demais ekstases. A ekstase do futuro como própria da estrutura ontológica da compreensão que, pelo seu caráter circular antecipa a possibilidade da impossibilidade, a morte, garantindo a totalidade do ser do ser-aí e, portanto o cuidado na sua autenticidade, deixa de ser primordial. Enfim, com o surgimento da temporalidade originária como o fundamento neutro do ser-aí e de suas estruturas, a primazia do futuro, bem como a compreensão própria, que torna possível a decisão antecipadora, passam a ser fundados nesta temporalidade e de certa forma ficam no plano secundário, uma vez que essa temporalidade originária apresenta-se como o fundamento do ser em geral.

O fato de que nas linhas finais da segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma a compreensão como constitutiva do ser-aí, e por meio da qual se abre algo como “ser”, bem como acenar para a necessidade de uma elucidação de como se dá a temporalização da temporalidade, indica que a temporalização da temporalidade em seus diversos modos, implica em uma reinterpretação da compreensão como constitutiva do ser-aí, bem como da primazia do futuro para a temporalização da temporalidade. Ora, ficou claro acima que tal primazia do futuro na temporalização da temporalidade sustenta-se no que diz respeito à temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*), porém, para a temporalização do ser em geral, na qual se deve levar em conta o ente que não possui o caráter do ser-aí, a presentificação mostrou-se pertinente, tanto é que obrigou o filósofo a conceber o esquema do *Praesenz* visando a garantir a finitude da temporalidade sem deixar de lado a importância da presentificação em sua temporalização.

Portanto, para uma resposta sobre o possível caráter ontológico da *Temporalität*, há que se levar em conta a compreensão e seu caráter circular, visto que é mediante a compreensão que o ser do ente que vem ao encontro pode ser compreendido. Heidegger insiste na co-originariedade entre ser-aí e mundo de modo que “o fenômeno do tempo, concebido em um sentido mais originário, está em conexão com o conceito de mundo e, com isso, com a estrutura do ser-aí mesmo” (GA.24, p.360, itálico do autor). Ou seja, o ser-aí como ser-no-mundo é de certa forma co-originário ao fenômeno do tempo originário. O desafio é sustentar esta co-originariedade sem que pressuponha um fundamento que não o ser-aí, cuja constituição é circular. Nesta tarefa, conceitos como transcendência⁶², intencionalidade e *a priori* deverão se fundamentar nesse fenômeno da temporalidade originária, o que Heidegger demonstra a contento. No entanto, o caráter da temporalidade originária como o fundamento ou a condição de possibilidade destes conceitos não fica claro, apontando à necessidade de um diálogo mais próximo com Kant, pelo fato de caracterizar a temporalidade originária como o “anterior”, o *a priori*, o que a nosso ver não responde à questão sobre o caráter ontológico da temporalidade originária. Como sustentar este caráter *a*

⁶² Antes de se direcionar a algo, no caso da lida com o à mão, o ser-aí existe e é temporal, o que faz com que presentificação seja possível mediante a presença enquanto esquema horizontal fundado na temporalidade enquanto unidade ekstática. “A temporalidade em geral é o projeto puro e simples de si mesmo ekstaticamente horizontal, com base no qual a transcendência do ser-aí é possível, transcendência essa na qual a constituição fundamental do ser-aí, o ser-no-mundo ou o cuidado, se enraíza. Essa constituição possibilita, por sua vez, a intencionalidade” (GA.24, p.444). Heidegger faz com que tanto a transcendência quanto a intencionalidade se fundem na temporalidade originária, justificando assim a *Temporalität* como fundamento do ser-aí e do ser em geral. Porém, a afirmação de que a *Temporalität* é o “anterior”, *a priori*, e, portanto condição de possibilidade para todo o anterior merece mais atenção. A isso pretendemos nos ater a seguir.

priori da temporalidade de modo fenomenológico sem que pressuponha algo anterior à existência? Se a temporalidade enquanto anterior independe da existência para temporalizar-se ela nada mais é do que o tempo infinito, eterno e, portanto metafísico.

O ser-aí é o ente privilegiado, cuja constituição ontológica fundamenta-se na temporalidade. Dessa forma, a compreensão de ser constitutiva do ser-aí também se funda na temporalidade. Entretanto, precisamos ver “a diferença entre o compreender existenciário do ser-aí como um ente e a compreensão de ser, que precisa projetar como compreensão de ser o ser mesmo, de acordo com o seu caráter projetivo, em direção a algo” (GA.24, p.397). Ambas, segundo Heidegger, são fundadas na temporalidade que é denominada, “na medida em que funciona como condição de possibilidade tanto da compreensão de ser pré-ontológica quanto ontológica, a *temporalidade*” (GA.24, p.388, itálico do autor). Ou seja, a temporalidade (*Temporalität*) é o fundamento tanto do ser-aí como da temporalidade (*Zeitlichkeit*) enquanto sentido de seu ser, o que em *Ser e Tempo* não aparece com tanta clareza. A temporalidade neste caso apresenta-se como fundamento da compreensão de ser constitutiva do ser-aí e do ser em geral. Daí, Heidegger dizer que a temporalidade, ainda que não explicitamente tematizada,

(...) sua temporalização impera inteiramente sobre o ser-aí de maneira ainda mais elementar do que a luz do dia enquanto condição fundamental do ver circunvisivo cotidiano em sua relação com os olhos, condição essa para a qual não nos voltamos em meio à lida cotidiana com as coisas. (...) (GA.24, p.437).

Isto justifica o comentário de Haar, de que antes mesmo de assumir seu ser autêntico mediante a decisão antecipadora, o ser-aí já é temporal. No entanto, neste contexto de nosso trabalho, tal anterioridade pressuposta pela temporalidade originária, requer uma explicitação de seu caráter ontológico. Sabemos que a temporalidade é denominada por Heidegger como o *εκστατικόν*, que significa o sair-de-si, que por sua vez está em conexão com o termo existência, uma vez que esta enquanto vista fenomenologicamente “é a unidade originária do estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si e que se presentifica. A temporalidade determinada ekstáticamente é a condição da constituição ontológica do ser-aí” (GA.24, p.378). Ora, se a temporalidade originária, como ekstático puro e simples é a condição da constituição ontológica do ser-aí, ela apresenta-se como um fundamento para a compreensão de ser do ser-aí e do ser em geral. No entanto, sua constituição ekstático-horizontal, ainda que descrita fenomenologicamente por Heidegger, como um fenômeno e, portanto finita, merece mais atenção. Ou será que devemos nos contentar com a definição de Heidegger de que, como *εκστατικόν* puro e simples, a temporalidade apresenta-se como fundamento neutro do ser-aí?

O tempo originário, segundo Heidegger, é ekstático - horizontal, em si mesmo e fora de si mesmo. Somente assim ele é capaz de ser condição de possibilidade da constituição do ser-aí e da temporalização do tempo. Enquanto em si mesmo, o tempo originário é aberto e enquanto aberto é ekstático-horizontal, pois

(...) [p]ertence à *ekstase* uma *abertura* peculiar, que é dada com o fora-de-si. Nós designamos como o *horizonte da ekstase* o para-o-interior-de-que cada *ekstase* está em si mesma aberta de uma maneira determinada. O horizonte é a *amplitude aberta*, para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte.* (...) ‘Horizontal’ significa: caracterizada por meio de um horizonte dado com a própria *ekstase*. (...) (GA.24, p.378).

Tanto o em si mesmo, quanto o sair de si e o retorno a si, bem como a *amplitude aberta* (horizonte), são, de acordo com a exposição que Heidegger faz do tempo originário, um único fenômeno. Este é o fundamento do ser-aí, que enquanto ser-no-mundo, é um fenômeno co-originário ao tempo originário. Esta caracterização do tempo originário como um fenômeno finito que é condição de possibilidade do ser-aí seria mais bem aceita se sua definição como “em si mesmo” e “anterior” não desse uma ideia de algo que escapa da finitude da existência. A despeito da caracterização do tempo como o *εχστατικόν*, que o identifica com a existência por ser ele o estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si (Cf. GA.24,p.378), a definição que Heidegger lhe dá posteriormente de “anterior” *a priori* soa um tanto controversa e requer uma explicação. Heidegger diz que toda proposição ontológica é temporal, uma vez que são enunciados sobre o ser à luz do tempo. A ontologia é uma ciência temporal na qual o

[a] *priori* significa “a partir do que é anterior” ou “o anterior”. “*Anterior*” é evidentemente uma *determinação temporal*. (...) “já” se encontra “previamente” à base, “já sempre precisa ter sido compreendido”, onde o ente vem ao nosso encontro, o ser “já” é “de antemão” projetado. Com todos estes termos temporais, isto é, temporais, temos em vista algo que se determinou na tradição desde Platão⁶³, ainda que não de acordo com o termo, o *a priori*. (...) (GA.24, p.461).

No entanto, Heidegger adverte para o fato de que o ser é interpretado no horizonte do tempo, que se apresenta como este “anterior” *a priori*, sem, contudo ser algo externo à existência. O erro, segundo ele, de se determinar o ser do ente como *a priori*, o anterior, baseando-se no tempo vulgar, segundo o qual o ente vem ao encontro apenas como

⁶³ Lembramos aqui da passagem, citada ainda neste capítulo, em que Figal comenta sobre a possibilidade de Heidegger ter considerado, ainda em *Ser e Tempo*, “a linguagem metafísica” em sintonia com Platão remontando a ela para responder à questão da estrutura que suporta o cuidado. “E se ele tem razão com isso, então também precisa ser possível tornar claro o *status* ontológico da temporalidade em sintonia com Platão” (FIGAL, 2005, p.252). Acreditamos que tal estrutura “anterior” que fundamenta o cuidado ocupou grande parte da produção de Heidegger após *Ser e Tempo*. Já em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* ele acena para esta questão, procuramos expor neste tópico como o caráter ontológico da *Temporalität*, que se apresenta como um problema desde *Ser e Tempo*, não é explicitado a contento. O que justifica nossa tese de que a temporalidade originária coloca em questão o círculo hermenêutico enquanto método e constituição do ser-aí.

intratemporal, o que faz com que seu ser seja supratemporal, atemporal ou extratemporal. O tempo originário, ao contrário, é o horizonte aberto, o fundamento neutro do ser e do ente, portanto ele é anterior e condição de possibilidade para todo anterior. É preciso apreender a temporalização originária por meio da qual é possível “ver” como a compreensão de ser do ente, “aqui a compreensão do caráter utensiliar e da *manualidade* do utensílio à mão, ou a coisidade das coisas presentes à vista e da *presentidade à vista* do ente presente à vista, é *possibilitada* e se torna transparente *por meio do tempo*” (GA.24, pp.416-417). Ou seja, “o ser do ente que vem ao encontro no interior do mundo é presencial, o que significa fundamentalmente que ele é projetado temporalmente” (GA.24, p.436).

Não obstante, este empenho de Heidegger em demonstrar a temporalidade originária como o horizonte ekstático e neutro, e, portanto finito, onde se fundam o ser do ser-aí e dos entes que lhe vêm ao encontro, fica um tanto obscuro o seu caráter de anterior *a priori* sem que pressuponha uma anterioridade ao ser-aí, o que põe em questão o ser-aí como fundamento nulo de si mesmo e, portanto como o ente privilegiado, por meio do qual se pode recolocar a questão do ser. Com esta caracterização da temporalidade originária como o anterior, a princípio parece que o ser-aí deixa de ser o fundamento nulo de si mesmo, cujo ser é o cuidado, fundado na temporalidade ekstática, que por sua vez se funda na temporalidade originária, que é caracterizada por Heidegger como o *a priori* temporal, ao modo da temporalidade originária, ou seja, como o horizonte ekstático e aberto, que torna possível todas as possibilidades. Ora, esse horizonte ekstático aberto *a priori*, seria mesmo finito? Seria ele co-originário ao ser-aí? Se ele for anterior ao ser-aí, deixa de ser finito e mesmo com a tentativa de Heidegger de desvelá-lo como fenômeno ekstático-horizontal, o tempo originário reclama um caráter ontológico distinto do ser-aí, o que é um problema.

Somente o fato de a temporalidade originária apresentar-se como o fundamento do ser-aí e dar a entender que independe da decisão antecipadora, de modo que temporaliza-se independentemente de estar o ser-aí na autenticidade ou inautenticidade, já se torna um problema para que o ser-aí seja o fundamento nulo de si mesmo. Este problema surge ainda em *Ser e Tempo*, o que levou Heidegger a justificar a temporalidade originária como fundamento neutro do ser-aí e do ser em geral em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. O caráter ontológico da temporalidade originária deveria ser exposto nesta obra, no entanto, pelo que vimos, sua caracterização como o *a priori* está longe de responder esta questão. A temporalidade originária, a nosso ver continua “escapando” da finitude da existência e a tarefa de Heidegger é demonstrá-la como finita e, portanto como co-originária à existência, ou seja, ao ser-aí.

No que diz respeito à dificuldade em explicitar o fenômeno originário e finito da temporalidade, o próprio Heidegger concorda ao afirmar que enquanto autoprojeto e condição de possibilidade para todo o projetar, a temporalidade ekstático-horizontal apresenta-se como o fim de todo projeto. No entanto, Heidegger reitera:

(...) [n]ão podemos fundamentar este ponto aqui de maneira mais originária. Para tanto, precisaríamos adentrar no problema da finitude do tempo. Cada *ekstase* do tempo, ou seja, a própria temporalidade, tem neste horizonte o seu fim. Mas esse fim não é outra coisa senão o início e a saída para a possibilidade de todo projetar. (...) (GA.24, p.437).

Ou seja, como *a priori*, como o puro fora-de-si que retorna-a-si, a temporalidade enquanto unidade ekstático-horizontal mantém-se na finitude que é aberta e, portanto condição de possibilidade para todo projeto. Este caráter ekstático-horizontal e finito da temporalidade não é tão simples assim de ser explicitado. Como em si, finito e anterior, o fenômeno da temporalidade originária remete à questão do fundamento e de seu caráter ontológico, o que por sinal é afim com nosso propósito neste trabalho. Sabemos que a tarefa de Heidegger é mostrar a finitude da temporalidade originária de modo que ela seja co-originária ao ser-aí. O problema da diferença entre a temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade originária (*Temporalität*) revela o problema do fundamento, uma vez que esta última se revela como o anterior, como condição de possibilidade de todo projeto, embora Heidegger tente mostrá-la como finita, nos parece que ainda em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, o fenômeno originário da temporalidade não pôde ser desvelado como intentado pelo autor de *Ser e Tempo*. No § 21 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger deixa clara a diferença entre a temporalidade como constituição originária do ser-aí por um lado e a temporalidade como fundamento e origem tanto da temporalidade como do ser-aí por outro:

Precisamos atentar de maneira principal para o seguinte: se determinarmos a temporalidade como a constituição originária do ser-aí e, com isso, como a origem da possibilidade da compreensão de ser, então a temporalidade como origem é necessariamente mais rica e mais promissora do que tudo aquilo que pode emergir para ela. (...) (GA.24, p.438).

Contudo, isso nada responde acerca do caráter ontológico da temporalidade originária, apenas a apresenta como origem, o que do ponto de vista ontológico é superior ao que surge para ela, ou seja, é superior à própria compreensão de ser, o que justifica nossa suspeita de seu caráter de fundamento independente do ser-aí, o que Heidegger não diz, embora dê a entender quando diz que a temporalidade é a constituição fundamental do ser-aí e ao mesmo tempo é o anterior e condição de possibilidade para todo anterior, que enquanto *a priori*, é fonte de todas as possibilidades. Entretanto, isso não quer dizer “que o tempo é onticamente o primeiro ente,

nem muito menos que o tempo é sempre e é eterno, abstraindo-se totalmente do fato de o tempo em geral não poder ser denominado um ente” (GA.24, p.463). Ora, mas o que é então a temporalidade originária? Se é a fonte, a condição de possibilidade da compreensão de ser, bem como da temporalidade enquanto constituição do ser-aí, e eu diria, do próprio ser-aí? Se não é eterna e tampouco outro ente? Fica cada vez mais difícil aceitar a temporalidade originária como finita e co-originária ao ser-aí, uma vez que ela, segundo Heidegger, é o *a priori*, denominação esta que em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, a despeito de todo esforço de nosso filósofo, fica devendo uma explicação mais convincente sobre caráter ontológico da temporalidade originária, que ao mesmo tempo em que é caracterizada como o *a priori* é exposta mantendo um nexos com ele. Neste caso, a temporalidade originária é o *a priori* ou mantém um nexos com ele? Qual o caráter ontológico de ambos? O próprio Heidegger reconhece essa dificuldade quando afirma:

Por meio desta referência, tornamos apreensível apenas nos traços fundamentais o *nexo entre o caráter do a priori e a temporalidade*. Toda formação conceitual temporal, isto é, filosófica, acha-se contraposta por princípio à formação conceitual das ciências positivas. Para reconhecermos isto de maneira suficiente é necessário uma penetração ulterior nos enigmas do *a priori* e no método de conhecimento *a priori*. (...) precisamos ter clareza com toda a sobriedade sobre o fato de que a temporalidade nunca se mostra como algo que teria de ser visto em uma intuição exaltada e envolta em mistérios. (...) ela também não é apenas estabelecida de maneira hipotética, sem que a vislumbremos nela mesma. Podemos persegui-la muito bem nos traços fundamentais de sua constituição, desvelar as possibilidades de sua temporalização e de suas modulações, mas apenas em meio a um movimento retroativo a partir da essência faticamente concreta da existência do ser-aí, e isto significa: em e a partir de uma orientação pelo ente, que é desvelado juntamente com o próprio ser-aí e que vem ao encontro para ele (GA.24, p.465).

Ou seja, Heidegger assume a insuficiência de sua caracterização da temporalidade originária como o *a priori*, o que indica e justifica o diálogo que trava logo em seguida com Kant. Porém, mantém sua posição inicial, de que a temporalidade originária não é uma hipótese ou um mistério e sim que é possível de ser vislumbrada nela mesma, isso por intermédio do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Fica clara a insistência do filósofo de *Ser e Tempo* na finitude da existência como fundamento para a questão do ser, que por sua vez é possível somente quando o fenômeno originário da temporalidade for desvelado, o que não foi possível em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde foi apresentada mais uma das possibilidades de temporalização da temporalidade.

Diante da exposição feita sobre a diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, o problema que esta última representa para a circularidade da compreensão parece confirmado. Mesmo com a capacidade de projetar ser, ou seja, pré-compreender ser de maneira pré-temática, a compreensão enquanto estrutura ontológica do ser-aí se funda nesta temporalidade

originária, cujo caráter ontológico não é explicitado em *Ser e Tempo* nem em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos abordar neste trabalho a estrutura circular da compreensão em *Ser e Tempo* de modo que, como uma estrutura ontológica fundamental, tem uma importância capital na analítica existencial, bem como nas mudanças relevantes no decorrer desta obra de Heidegger. Tamanha a importância desta estrutura ontológica na recolocação da questão do ser não passa despercebida em todo o tratado de *Ser e Tempo* a ponto de, como ressaltamos, no último capítulo de nosso trabalho, como o §83 desta obra termina enfatizando sua importância nesta tarefa, precisando ser mantida na analítica como estrutura ontológica fundamental para a compreensão de ser do ser-aí e do ser em geral co-originariamente à temporalização da temporalidade. Em outros termos, a estrutura circular da compreensão enquanto constitutiva do ser-aí é que garante a finitude de sua existência, por meio da qual é possível a recolocação da questão do ser de modo mais radical.

O círculo hermenêutico, como método e constituição do ser-aí em *Ser e Tempo* é com certeza uma apropriação da hermenêutica filosófica de Dilthey, sobre quem nós comentamos no primeiro capítulo, enfatizando o círculo hermenêutico em sua *Lebensphilosophie*. Mostramos também que Dilthey e Husserl são alvos da crítica do jovem Heidegger, que os acusava de serem devedores de Descartes e por isso, embora seus esforços contribuíssem muito para a discussão filosófica, ainda se mantinham numa postura teórica, o que Heidegger considera um problema crucial da filosofia. A proposta de Heidegger, portanto é a de uma filosofia como ciência originária, onde a dimensão teórica do pensamento se funde, sem a prioridade que a tradição filosófica lhe confere. Entretanto, tal ciência originária, embora de certa forma inspirada na filosofia da vida de Dilthey, era uma dura oposição a ela. A vida fática passa a ser essa dimensão que antecede todo o conhecimento especulativo. A fenomenologia transcendental de Husserl é aplicada nesta analítica da vida fática, porém, sem a ênfase que Husserl dá ao eu transcendental que, segundo Heidegger, tenta descrever o “dado”, o que significa ilusão fenomenológica, uma vez que o eu transcendental tenta descrever a esfera da vivência como algo externo, caindo assim numa dualidade própria da atitude teórica (Cf. GA.56/57, pp.111-112.).

A solução para esta atitude teórica em relação às vivências, encontrada tanto na *Lebensphilosophie* de Dilthey quanto na fenomenologia transcendental de Husserl, está na intuição hermenêutica. Esta é algo constitutivo da vivência, tornando possível sua apropriação não objetiva. Com isso, Heidegger opera uma mudança na fenomenologia, que

deixa de ser transcendental para ser hermenêutica, o que torna possível a filosofia como ciência originária, como ciência pré-teórica das vivências. Na intuição hermenêutica, podemos vislumbrar o que será posteriormente círculo hermenêutico enquanto método e constituição do ser-aí. Já neste período do pensamento de Heidegger, o círculo hermenêutico apresenta-se como não vicioso por constituir a vivência. A filosofia como ciência originária tem em sua essência o seu próprio método, que é hermenêutico, compreende-se a si mesma, a partir de si mesma (Cf. GA.56/57, p.15). Na vivência do mundo circundante há uma compreensão pré-teórica que a faz auto-suficiente, ou seja, compreende-se a si mesma a partir de si mesma. Nessa ideia, se encontra a base para o que será o círculo hermenêutico como constitutivo do ser-aí, que se compreende de modo existencial.

Ao longo dos anos 20, há uma evolução no pensamento de Heidegger que o leva a reelaborar alguns conceitos. A leitura de Aristóteles é fundamental neste processo em que o pensamento de Heidegger passa da filosofia como ciência originária para uma hermenêutica da facticidade. A necessidade de se analisar as estruturas que constituem o ser da vida fática, já é apontada no fim de *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, tal tarefa é levada a cabo no *Relatório-Natorp* e em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Esta, como o título mesmo diz, teve a importância de operar uma fusão entre ontologia e hermenêutica, da qual se conclui que a facticidade como ser da vida fática é hermenêutica em sua constituição, se interpreta em si e por si mesma. Apesar da mudança que ocorrerá da facticidade como ser da vida fática para uma estrutura ontológica da existência em *Ser e Tempo*, neste período pode-se perceber o surgimento de conceitos que permanecerão em *Ser e Tempo*, tais como *ser-aí* e suas categorias ontológicas (existenciais). Para a questão do círculo hermenêutico, o importante é que a facticidade como ser da vida fática interpreta-se a si mesma e a partir de si mesma, o que é a base para a pré-compreensão constitutiva do ser-aí em *Ser e Tempo*, o que será importante na re colocação da questão do ser, onde o método da análise das estruturas ontológicas do ser-aí, a fenomenologia hermenêutica da existência, constitui o ente analisado.

Este resgate da apropriação que Heidegger faz da hermenêutica filosófica de Dilthey, bem como da fenomenologia transcendental de Husserl foi importante para nós como preparação para uma leitura profícua de *Ser e Tempo*, visando esclarecer a questão da circularidade da compreensão. No entanto, antes de iniciar a leitura desta obra, cujo propósito é o de ser um tratado de ontologia, onde se inicia uma re colocação da questão do ser tendo como ponto de partida uma analítica das estruturas ontológicas do ser-aí, devemos atentar para o fato de essa tarefa já ter sido empreendida na história da filosofia por Descartes, de modo relevante por sinal. Daí ser ele, juntamente com Kant e Aristóteles, os principais

interlocutores na tarefa de “destruição” da história da ontologia. Portanto, dedicamos um tópico especificamente à questão da metafísica cartesiana, visando uma comparação entre a circularidade na metafísica de Descartes e a circularidade na hermenêutica fenomenológica da existência de Heidegger. Concluimos que a circularidade na metafísica cartesiana, embora muito criticada por seus contemporâneos, não é viciosa. A interpretação de Beyssade nos mostra que há uma dupla fundamentação na metafísica cartesiana que se complementa, sendo que a primeira fundamentação, a primeira *perfectissima certitudo* (cogito), é fundamental para se chegar à segunda *perfectissima certitudo* (Deus), uma vez chegado à segunda *perfectissima certitudo*, o que é possível somente pela autonomia da primeira *perfectissima certitudo*, esta é confirmada. Ou seja, o círculo metafísico cartesiano não é vicioso pelo fato de tanto o cogito (substância finita) quanto Deus (substância infinita) e, portanto, verdade absoluta, se complementarem.

A diferença entre o círculo metafísico e o círculo hermenêutico está no fato de aquele fundar-se em uma instância absoluta, infinita e externa que lhe confere a ideia de infinitude, a qual juntamente com o cogito, é confirmada mediante a razão, cuja característica principal é a representação. Esta tem uma função importante na metafísica cartesiana, de modo que a partir dela Descartes estabelece três tipos de substâncias: o espírito e o corpo (substâncias finitas), e Deus (substância infinita). O que distingue o espírito do corpo é o fato de aquele ser capaz de representar; o corpo, por sua vez, embora incapaz de representar, também é uma substância finita que existe por si mesmo. Essa distinção é importante para Descartes chegar à prova da existência de Deus como substância infinita. O cogito, pela sua capacidade de representar, é capaz de ter uma ideia formal e objetiva da substância corpórea e seus acidentes. O que faz com que uma ideia que tenha mais realidade formal e objetiva, refira-se a uma substância, enquanto que a que tenha menos realidade formal e objetiva, refira-se a seus acidentes. Já no caso da ideia de Deus, ela possui mais realidade formal e objetiva do que as outras e, portanto, tem o mais alto grau de clareza e distinção, pois é perfeita (Cf. DESCARTES, 1999, p.276). O que nos interessa aqui é que o fundamento da metafísica cartesiana é absoluto, infinito e externo ao cogito, que por sua vez também se apresenta como um fundamento na medida em que se afirma mediante a razão, a partir da qual também afirma a existência de Deus.

Já o círculo hermenêutico, como constitutivo do ser-aí, enquanto ente finito funda-se em si mesmo. O ser-aí é o fundamento nulo de si mesmo. O ser-aí enquanto existe, está sempre em “débito”, o que o caracteriza como sendo “determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (SZ, p.283). Heidegger deixa claro que se trata aqui de um débito originário, portanto não pode ser fundado em um débito enquanto resultado de uma dívida,

esta só é possível enquanto fundada em um estar em débito originário. O ser-aí é o fundamento de seu poder-ser, contudo ele mesmo não coloca seu fundamento. O ser-fundamento nulo de si mesmo existencial tem o caráter de ser lançado e, como tal, lançado em possibilidades de ser. O ser do ser-aí é o cuidado, o que o faz, enquanto sendo, ser lançado sem se levar a si mesmo à sua abertura. O estar-lançado é descrito por Heidegger como um fato da existência, não podendo ser considerado como alguém do ser-aí (Cf. SZ, p.284). O ser-fundamento nulo de si mesmo enquanto lançado tem o caráter de débito, que também se caracteriza como um *não* pelo fato de que o ser-aí enquanto sendo si-mesmo, está lançado enquanto si-mesmo. “*Não por si mesmo, mas em si mesmo solto desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento*” (SZ, p.285). A nulidade do ser-aí enquanto fundamento de si mesmo consiste em que ele “nunca pode existir *antes e diante* de seu fundamento mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*” (SZ, p.284). Ou seja, o ser-aí enquanto fundamento lançado no projeto e nas possibilidades de ser determina-se pelo *nada* e “é” um *nada*. “*Em sua essência, o cuidado está totalmente impregnado do nada*” (SZ, p. 285). O ser-aí enquanto fundamento nulo de si mesmo exclui, portanto, todo fundamento externo à existência finita do ser-aí, o qual se faz fundamento a cada vez enquanto existe⁶⁴. Entretanto, mesmo fazendo-se fundamento de si mesmo a cada vez, o ser-aí nunca assume, apropria-se ou coloca-se o seu fundamento pelo fato de ser fundamento lançado, o que o faz lançado como projeto em possibilidades de ser.

O ser-aí se caracteriza por ser constituído do círculo hermenêutico e, como sua existência é finita, cujo fundamento é o próprio ser-aí enquanto lançado no projeto de ser de acordo com as possibilidades de ser, o fundamento de sua existência caracteriza-se como um nada, sempre por fazer. Eis aqui a diferença entre o círculo hermenêutico e o círculo metafísico. Aquele assume o poder-ser fundamento que o constitui e que por isso é finito e

⁶⁴ Daí, Heidegger dizer, em *Sobre a Essência do Fundamento*, que “[o] fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência” (GA.9, p144, não dispomos da versão deste texto em alemão, o qual é denominado de *Vom Wesen des Grundes. in: Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp.21-71. No entanto, para seguirmos o estilo que nos propusemos desde o início do trabalho, adotaremos a sigla e a numeração da *Gesamtausgabe*, porém, com a paginação da tradução de Ernildo Stein: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*. Em: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996b, pp.109-148). O que faz com que “[no] projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), que de todos os lados nos cerca no sentimento de situação brota o porquê” (GA.9, p.144). Em outros termos, a questão do ser do ente, o porquê, constitui o ser-aí enquanto ente finito e fundamento infundado de sua existência e, portanto, constituído da questão, bem como da pré-compreensão da resposta a esta questão. “Neste porquê, seja de que modo for expresso, já reside, porém, uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do que-ser, como-ser e ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. A compreensão do ser dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e última *fundamentação*” (GA.9, p.144). Heidegger mantém, portanto, o ser-aí finito como fundamento nulo no sentido de que é constituído da questão e da pré-compreensão da resposta para a questão do ser em geral.

nulo, por fazer-se de acordo com as possibilidades de ser do ser-aí. Já o círculo metafísico cartesiano, tem um fundamento externo, infinito que é absoluto ao qual se chega através da razão. Na angústia, enquanto tonalidade afetiva que radicaliza o cuidado enquanto ser do ser-aí, que existe enquanto lançado nas possibilidades de ser, em oposição à razão, é que está a novidade da proposta heideggeriana, a saber, de estabelecer o ser-aí, enquanto ente finito como fundamento para a ontologia.

A recolocação da questão do ser mediante a analítica do ser-aí exclui toda infinitude de um fundamento externo ao ser-aí e a sua constituição circular. A crítica de Heidegger a Descartes é a prioridade concedida à dimensão racional do sujeito que afirma-se a si mesmo e a existência de Deus mediante a razão, cuja peculiaridade está em ser capaz de representar. O que Heidegger propõe é uma inversão, ao invés da dimensão racional (*cogitare*) do sujeito, por que não priorizar a dimensão existencial (*sum*), que, segundo Heidegger é tão originária quanto a dimensão racional? (Cf. SZ, p.46). Esta inversão proposta por Heidegger leva em conta o aspecto histórico e hermenêutico em detrimento do aspecto racional e metafísico adotado por Descartes, o qual Heidegger denomina de ontologia da subjetividade que, segundo ele, por não poder testemunhar o evento do ser, lança-lhe um ensombrecimento. O que exige uma mudança na recolocação da questão do ser, levando-se em conta o homem histórico e sua essência sempre capaz da ação de iniciar (Cf. GA.5, p.111). Porém, este homem histórico, no contexto da analítica existencial de *Ser e Tempo*, é o ser-aí, que não é um sujeito, embora seja histórico e esteja sempre reiniciando, fazendo-se de acordo com as possibilidades de ser de acordo com seu contexto histórico. Daí a necessidade de que, na recolocação da questão do ser, seja feita uma analítica das estruturas ontológicas do ser-aí, a qual é uma hermenêutica fenomenológica da existência, uma ontologia fundamental. Nesta, o ser-aí finito, que se constitui em ser fundamento nulo de si mesmo deve ser o fundamento para toda ontologia.

Além do cogito cartesiano, o sujeito transcendental de Kant foi uma tentativa de recolocar a questão do ser. Embora fosse alvo da “destruição” fenomenológica da história da ontologia, proposta por Heidegger, não dedicamos um tópico especificamente a este filósofo por dois motivos: extrapolaria o limite de tempo e extensão do nosso trabalho, bem como, embora não nos debruçássemos diretamente sobre o texto de Kant, ele aparece como um interlocutor direto, logo após o problema que pretendíamos expor com nosso trabalho, no fim do qual fizemos uma menção desse diálogo mais próximo que Heidegger começa com Kant já no final de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde a *Temporalität* como fundamento do ser-aí e do ser em geral tem um caráter *a priori* “anterior”, porém de modo

fenomenológico e não ao modo kantiano, transcendental. Em *Kant e o problema da metafísica* é feita a tentativa de expor o caráter anterior da temporalidade originária, de modo que se dê na finitude do ser-aí, mantendo-se assim em seu propósito inicial, a saber, uma recolocação da questão do ser de modo que este não seja outro ente.

Nos dois primeiros capítulos foi feita uma apresentação do problema que nos propusemos para este trabalho, com a exposição do círculo hermenêutico na recolocação da questão do ser. Esta, a nosso ver, tem a função de estabelecer o ser-aí como um novo fundamento para a questão do ser. A constituição do ser-aí é circular, sua existência consiste em compreender o sentido de ser enquanto ser-no-mundo, lançado nas possibilidades de ser, o que o caracteriza como abertura. Abordamos as estruturas ontológicas básicas que constituem a abertura do ser-no-mundo, bem como da disposição fundamental da angústia como o que radicaliza esta abertura do ser-no-mundo, enquanto totalidade estrutural que tem como ser o cuidado, cujo sentido é o tempo.

Na exposição da estrutura ontológica da compreensão, procuramos enfatizar sua circularidade, bem como a superação do problema do círculo hermenêutico pelo fato de ser ela uma compreensão existencial e não teórica tal como propunha a hermenêutica clássica. A compreensão existencial faz com que o círculo hermenêutico seja ao mesmo tempo método e constituição do ser-aí, o que muda a postura em relação à questão do círculo hermenêutico, o qual passa a ser “onde se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (SZ, p.153). Desta forma, o círculo hermenêutico enquanto existencial permite a recolocação da questão do ser de modo mais originário.

Mediante o círculo hermenêutico, que é uma estrutura que constitui o ser-aí, enquanto uma *estrutura prévia* (da compreensão) na qual se funda a *estrutura como* (da interpretação), é possível que o ente que vem ao encontro seja compreendido como com ou sem sentido. O sentido não está no ente, mas é um existencial do ser-aí, apresentando-se como um horizonte, uma perspectiva na qual se articula a *estrutura prévia* e a *estrutura como*. Este horizonte de sentido é o tempo. O ser-aí se constitui de uma totalidade de estruturas ontológicas que se articulam no tempo. O ser dessa totalidade articulada é o cuidado e seu sentido é o tempo. A apreensão dessa totalidade articulada é possível mediante a disposição fundamental da angústia, que torna possível a individualização do ser-aí, sem que seja uma autoconsciência ou algo parecido. Tal individualização é existencial e, portanto se dá na finitude do ser-aí. Tanto a angústia, que torna possível a apreensão da totalidade articulada que constitui o ser-aí, quanto o tempo, que constitui o sentido dessa totalidade, são próprios do ser-aí, ou seja, se dão na existência finita do ser-aí. Além de constituírem o ser-aí, a disposição fundamental da

angústia e o tempo como sentido do cuidado enquanto ser do ser-aí têm um caráter metodológico, permitindo o avanço da analítica existencial, passando da análise do ser-aí no cotidiano para a análise do ser-aí consigo mesmo, ou seja, da inautenticidade para a autenticidade.

Embora essa caracterização do tempo como sentido do cuidado não ser explicitada por Heidegger na primeira parte da primeira seção de *Ser e Tempo*, é pressuposta quando Heidegger diz que o cuidado como ser do ser-aí, não pode ser conduzido a um “elemento primário” tampouco pode ser “esclarecido” por um ente, exigindo a exposição de um fenômeno ainda mais originário que o sustente (Cf. SZ, p.196). O nosso intuito principal nesta abordagem foi mostrar o tempo como sentido do cuidado, este é circular. Em outros termos, as estruturas que constituem o ser-aí enquanto totalidade articulada são circulares, remetem umas às outras de modo que o ser-aí seja um fenômeno unitário e finito sem ser substancializado. O ser-aí *existe* na condição de lançado, projetando-se nas possibilidades de ser, mediante as quais ele compreende-se a si mesmo e ao sentido de ser enquanto existe. Daí ser ele hermenêutico, o círculo hermenêutico é desta forma, constitutivo do ser-aí. Este, como abertura do ser-no-mundo, fundamentada na temporalidade, mantém um vínculo com o mundo que vem ao encontro como desencoberto.

Ora, se o sentido é um existencial do ser-aí e se ele foi desvelado como a temporalidade, esta deve ser finita, ou seja, deve temporalizar-se de acordo com a finitude da existência do ser-aí, garantindo assim o propósito da ontologia fundamental, de estabelecer o ser-aí como fundamento para a ontologia. No entanto, na segunda parte da primeira seção de *Ser e Tempo*, onde a temporalidade como sentido de ser do cuidado é explicitada, encontramos um problema para o círculo hermenêutico como método e constituição do ser-aí. Tal problema aparece no momento em que, mediante o fenômeno da decisão antecipadora, a analítica opera a unificação entre o método e o “objeto” investigado. Com a decisão antecipadora se pretende chegar à autenticidade do cuidado como ser do ser-aí. O cuidado autêntico funda-se na temporalidade autêntica, a qual se temporaliza primordialmente pela ekstase do futuro próprio. Porém, no decorrer da analítica, a temporalidade autêntica, ao mesmo tempo em que se apresenta como originária, pressupõe uma derivação desta, o que consideramos um problema para a constituição circular do ser-aí, bem como para a pretensão da analítica de estabelecer o ser-aí como fundamento infundado de si mesmo.

Neste sentido é que no último capítulo de nosso trabalho buscamos enfatizar o fenômeno da decisão antecipadora como o que torna possível a autenticidade do cuidado, pelo fato de a compreensão e seu ekstase, o futuro próprio, poder antecipar a totalidade do ser-aí

mediante a assunção de seu ser-para a morte. Com o fenômeno da decisão antecipadora, o círculo é radicalizado pelo fato de, mediante compreensão e seu ekstase, o futuro próprio, tornar possível a antecipação da totalidade do ser-aí. Em outros termos, com a decisão antecipadora, o cuidado assume a autenticidade de seu ser, cujo fundamento é a temporalidade autêntica. Até este ponto, consideramos que o círculo hermenêutico enquanto método e constituição do ser-aí, apresenta-se de maneira coerente, sem nenhum problema. Ou seja, o cuidado autêntico, enquanto ser do ser-aí, que é circular e se funda na temporalidade autêntica, desvelada no fenômeno da decisão antecipadora se sustenta na analítica de modo a manter seu propósito inicial, a saber, de estabelecer o ser-aí, cuja constituição é circular, como fundamento para a ontologia.

Entretanto, a constituição circular do ser-aí autêntico se depara com a diferença entre a temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade originária (*Temporalität*), esta última, de acordo com a interpretação de Michel Haar, na qual nós nos apoiamos, além de se apresentar como modalmente diferente, pressupõe um caráter ontológico diferente do ser-aí, o que pode ser um problema, devido à possibilidade de escapar da finitude, e, por conseguinte, da circularidade. Diante disso, procuramos primeiramente esclarecer como a primazia do futuro originário, na temporalização da temporalidade, por tornar possível a antecipação da totalidade do ser-aí e de sua possibilidade mais própria, a morte, se sustenta apenas no que diz respeito à temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*). Já a temporalidade originária (*Temporalität*), de acordo com nossa interpretação, apoiada em Haar, independentemente de o ser-aí assumir sua autenticidade, o constitui de maneira originária. Isto faz do futuro próprio, mediante o qual é possível a decisão antecipadora, algo secundário na analítica, de modo que exige uma elucidação dessa diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, visando esclarecer a possibilidade de um futuro ainda mais originário que fundamenta o futuro próprio. Juntamente com a elucidação da temporalidade originária como a que fundamenta o ser-aí de modo mais originário ainda que a temporalidade autêntica, surge a necessidade de esclarecer a temporalidade do mundo como tão originária quanto a *Temporalität*.

Questionamos a pertinência da primazia do futuro para a temporalização da temporalidade e concluímos que, no que tange à temporalidade autêntica (*Zeitlichkeit*), desvelada na decisão antecipadora, de fato ela tem uma importância fundamental. No entanto, a diferença modal entre a temporalidade autêntica e a temporalidade originária, a qual nós defendemos, nos apoiando basicamente em Michel Haar, Françoise Dastur, Willian Blattner e Günter Figal, apresenta a necessidade de se esclarecer o caráter ontológico dessa temporalidade originária que fundamenta o ser-aí antes mesmo da decisão antecipadora. Esta

diferença, entre temporalidade originária e temporalidade autêntica, está estritamente ligada ao problema da primazia do futuro próprio para a temporalização da temporalidade originária. Esta reivindica uma neutralidade que, a nosso ver, é problemática enquanto pressupõe um caráter ontológico distinto do ser-aí, na medida em que independe de o ser-aí estar decidido ou não para temporalizar-se. O que, juntamente com a neutralidade do *instante* enquanto presente próprio, coloca a decisão antecipadora e, por conseguinte, a compreensão e sua ekstase, o futuro próprio, em um plano secundário.

Encontramos o que consideramos algumas lacunas ainda em *Ser e Tempo*, onde o futuro próprio (*antecipação*), mediante o qual se desvela a temporalidade autêntica, concorre com o presente próprio (*instante*). Este último tem o mérito de atualizar o ser-aí em sua totalidade alcançada mediante o futuro próprio, capaz de antecipar o ser-para-a-morte. O *instante*, além de atualizar o cuidado próprio, é um fenômeno que, semelhante à temporalidade originária, é neutro e, segundo Haar, independe de o ser-aí estar decidido ou não, uma vez que ele presentifica o ser-aí decidido, mas o ser-aí decidido não é capaz de presentificar os instantes à vontade (Cf. HAAR, 1990, p.69). No *instante*, dada a sua neutralidade, nada pode ocorrer. “Ao contrário, enquanto atualidade em sentido próprio, é o in-stante que deixa vir ao encontro o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo’” (SZ, p.338). O *instante*, segundo Haar sobressai-se à decisão antecipadora por ser capaz de unificar a temporalidade originária e a autêntica, nele a integralidade do tempo se revela, enquanto que na decisão antecipadora revela somente a temporalidade autêntica. O questionamento da primazia da ekstase do futuro próprio remete ao tempo do mundo que, a nosso ver, apresenta-se como um problema no sentido de que, separa o originário do próprio, que são unificados no *instante*. Sendo este o presente próprio, acaba por reivindicar, se não uma prioridade, uma igualdade em relação ao futuro próprio. Isto obrigará Heidegger a elaborar o *Praesenz* como esse esquema neutro e co-originário a *Temporalität*, em direção ao qual se ekstasia o presente caracterizado como ocupação, na qual o ser-aí se mantém na lida com o ente à mão. Uma vez que é impensável uma ontologia que desconsidere os entes que não possuem o caráter do ser-aí.

O questionamento em relação à primazia do futuro próprio para a temporalização da temporalidade depara-se com um futuro ainda mais originário que constitui o ser-aí antes mesmo de assumir a autenticidade. Este futuro originário exige, do mesmo modo, um presente e um passado, igualmente originários, o que justifica a diferença modal entre temporalidade originária e temporalidade autêntica. Levando-nos a elucidar, mediante essa diferença, o

caráter ontológico da temporalidade originária, o que se deu mediante a leitura dos parágrafos finais de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

No que diz respeito ao nosso tema, a saber, da circularidade da compreensão em *Ser e Tempo*, chegamos à conclusão que, a despeito da importância da estrutura ontológica da compreensão para a analítica nesta obra, o círculo hermenêutico enquanto constitutivo do ser-aí, também se funda na temporalidade originária, o que, depois de *Ser e Tempo*, exige uma definição do caráter ontológico da temporalidade originária visando manter a circularidade da compreensão enquanto método e constituição do ser-aí. Procuramos mostrar essa preocupação de Heidegger, nas linhas finais da segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, onde depois de enfatizar a importância da compreensão como uma estrutura ontológica mediante a qual se abre algo como “ser”, de modo que é fundamental na compreensão de ser do ser-aí, assim como na compreensão do ser em geral. Porém, em *Ser e Tempo*, a compreensão mostrou-se como constituição ontológica do ser-aí que se funda na temporalidade ekstática, que nesta obra ainda é denominada como originária e própria, dando a ideia de que é a mesma. Ou seja, a temporalidade originária e própria, em *Ser e Tempo*, fundamenta a compreensão de ser do ser-aí. Resta agora estabelecê-la como fundamento para a compreensão do ser em geral, mantendo a finitude e co-originariedade com o ser-aí. *Ser e Tempo* mostrou uma das possibilidades de temporalização da temporalidade, que é mediante a decisão antecipadora, na qual o ser-aí assume sua autenticidade. A tarefa seguinte, reservada para *Os problemas fundamentais da fenomenologia* “é chegar a um modo originário de temporalização da própria temporalidade ekstática que deve tornar possível o projeto ekstático do ser em geral” (SZ, p.437).

O desafio que Heidegger enfrenta em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* é manter o ser-aí como fundamento nulo de si mesmo, o que somente será possível se lograr êxito na exposição da diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, de modo que esta última, embora seja denominada de *ekstatikon*, cujo caráter é definido como o “anterior” *a priori*, se dê na finitude da existência, ou seja, na circularidade constitutiva do ser-aí. Do contrário, a *Temporalität* pressupõe um fundamento externo ao ser-aí.

Na exposição da diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, o caráter ontológico desta última deve ser co-originário ao ser-aí e o mundo, uma vez que “o fenômeno do tempo, concebido em um sentido mais originário, está em conexão com o conceito de mundo e, com isso, com a estrutura do ser-aí mesmo” (GA.24, p.360, itálico do autor). Em outros termos, a temporalidade originária deve ser finita, de modo que se temporalize co-originarmente ao fenômeno do ser-aí, o qual tem como constituição ontológica o ser-no-mundo. Ora, como a

temporalidade é finita se é definida como “anterior” *a priori*? O problema que Heidegger enfrenta, não obstante seu esforço, expondo de modo detalhado a diferença entre a temporalidade originária e a temporalidade autêntica, de modo que esta última, bem como o ser-aí se funda naquela, é que o caráter “anterior” da temporalidade originária, pelo menos a nosso ver, fica um tanto obscuro, o que justifica o diálogo que trava com Kant neste período. Acreditamos que esse diálogo se dá na tentativa de desvelar o caráter *a priori* da temporalidade originária de modo fenomenológico, sem pressupor algo exterior à existência finita.

Não obstante a caracterização da temporalidade originária como um fenômeno ekstático-horizontal, identificado com a existência por ser ele o estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si (Cf. GA.24, p.378), a definição que Heidegger lhe dá posteriormente de “anterior” *a priori* não fica elucidada a contento em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Isto ele mesmo dá a entender ao afirmar: “tornamos apreensível apenas nos traços fundamentais o *nexo entre o caráter do a priori e a temporalidade*” (GA.24, p.465). Ao que perguntamos, a temporalidade é o *a priori* ou mantém um nexo com ele? Consideramos aquela afirmação, assim como a seguinte, onde ele fala da necessidade “de uma penetração ulterior nos enigmas do *a priori* e no método do conhecimento *a priori*” (GA.24, p.465), o suficiente para afirmar que a caracterização da temporalidade originária como o *a priori*, não foi bem elucidada em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. O que justifica nossa conclusão de que Heidegger não nega a insuficiência dessa elucidação do caráter ontológico da temporalidade originária como o *a priori* nesta obra, onde apenas se apresenta mais uma possibilidade de temporalização.

Diante disso, o problema que havíamos apontado, a saber, o de que a diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, na medida em que o caráter ontológico desta última representa um problema para a circularidade da compreensão, pelo fato de dar a entender que escapa da finitude, não foi solucionado, o que justifica nossa suspeita. A diferença entre temporalidade originária e temporalidade autêntica, vislumbrada em *Ser e Tempo*, elucidada em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* apresenta-se como uma das causas da interrupção de *Ser e Tempo*.

Com esta obra, como vimos, Heidegger propõe uma recolocação da questão do sentido do ser de modo que o ser-aí seja o fundamento nulo de si mesmo e, portanto é o ente capaz de fundamentar a ontologia de modo mais radical que a ontologia tradicional. Daí ser a analítica de suas estruturas ontológicas uma ontologia fundamental. A totalidade de estruturas ontológicas que constituem o ser-aí, o cuidado, tem como sentido a temporalidade ekstática e

finita, garantindo assim a finitude do ser-aí. “*Em sua essência, o cuidado está totalmente impregnado do nada*” (SZ, p. 285). Com o nosso trabalho, não negamos nem questionamos o propósito inicial de *Ser e Tempo*, de estabelecer o ser-aí como fundamento nulo de si mesmo, por ser lançado como projeto nas possibilidades de ser. Porém, a circularidade e finitude do ser-aí se mantêm inquestionável, a nosso ver, apenas até o fenômeno da decisão antecipadora, por meio da qual se desvela a temporalidade ekstática e finita. Entretanto, após o surgimento da diferença modal entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, após o fenômeno da decisão antecipadora, a finitude e a circularidade do ser-aí, que o caracterizam como fundamento nulo de si mesmo, depara-se com a possibilidade de um “fundamento” que escapa da finitude, que é a *Temporalität*. Tentamos elucidar seu caráter ontológico de modo que fosse co-originário à finitude e circularidade do ser-aí e o que concluimos é que, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, ela foi caracterizada por Heidegger como o *a priori* que, embora tentasse expor seu caráter fenomenológico, não o fez a contento nesta obra. O que justifica o empenho posterior de Heidegger em esclarecer a unidade que suporta a estrutura do cuidado, remontando à ideia de bem de Platão, buscando esclarecer o *status* ontológico da temporalidade originária (Cf. FIGAL, 2005, p.252). Antes, porém, dialoga com Kant, de quem, após uma análise da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*, onde procura mostrar como na segunda edição há uma supressão da imaginação como um dos três elementos do conhecimento puro (Cf. GA.3, p.98). Heidegger faz uma apropriação da imaginação transcendental como uma faculdade capaz de operar a síntese, ou seja, como o fundamento da sensibilidade e do entendimento, afirmando que, “[a] imaginação transcendental como tal possibilita a unidade originária da síntese ontológica. Esta raiz está enraizada no tempo originário” (GA.3, p.202). Esta leitura que Heidegger faz da *Crítica da razão pura* pode ser considerado o primeiro estágio no processo de destruição fenomenológica esboçado em *Ser e Tempo*. O que faz dessa apropriação da imaginação transcendental de modo a equipará-la ao tempo originário, uma justificativa da fundamentação da metafísica [ontologia] kantiana a partir da finitude do homem, a qual, de acordo com a proposta heideggeriana, é o fundamento da ontologia (Cf. GA.3, p.232). Entretanto, apenas lançamos a hipótese de este diálogo de Heidegger com Kant, logo após a publicação de *Ser e Tempo*, como uma tentativa de esclarecer o caráter *a priori* e fenomenológico da temporalidade originária, garantindo assim o fundamento do ser do ser-aí e do ser em geral “dentro” da circularidade e finitude do ser-aí. Para tanto, teríamos que fazer um estudo mais detalhado da obra *Kant e o problema da metafísica* sob esta perspectiva, o que deixaremos para outra ocasião.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996b.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de La Situación Hermenéutica*. [Informe Natorp]. Tradução e Prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Tortta, 2002c.

_____. *La Idea de La filosofía y el problema de La concepción del mundo*. Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005b.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

_____. *O conceito de tempo*. Tradução de M.A Werle. In: *Cadernos de Tradução nº 2*. São Paulo:USP, 1997.

_____. *A superação da metafísica. en: Ensaios e conferências*. Trad. Emanuel Careneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. RJ: Vozes, 2006.

_____. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012c.

_____. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. BLOOMINGTON AND INDIANAPOLIS: Indiana University Press.1992.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes. 2011.

_____. *A época das imagens de mundo*. [título original: *Die Zeit des Weltbildes*. Em Heidegger, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª.ed. 1980, pp.73-110, GA.5]. Trad. Claudia Drucker, com consulta às traduções de Wolfgang Brockmeier para o francês, em *Chemis que ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986, pp.99-146), e de Willian Lovitt para o inglês, em *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nova Yorque: Harper, 1977, pp.115-154). Disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo/>. Acesso em: 05/06/2014, 13h48min.

_____. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann. Band. 63, Frankfurt am Main, 1988.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann. Band. 24, Frankfurt am Main, 1975.

_____. *Kan und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann. Band. 3, Frankfurt am Main, 1991.

_____. *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*. Vittorio Klostermann. Band. 5, Frankfurt am Main, 1977.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann. Band. 20, Frankfurt am Main, 1979.

_____. *Der Begriff der Zeit*. Vittorio Klostermann. Band. 64, Frankfurt am Main, 2004.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann. Band. 7, Frankfurt am Main, 2000.

Bibliografia secundária:

Obras citadas e obras consultadas

BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. De Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BEYSSADE, J-M. 1997a. Sobre o Círculo Cartesiano. In: *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2, n.1, pp.11-36.

_____. 1997b. A Teoria Cartesiana da Substância. Equivocidade ou Analogia? in: *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2, n.2, pp.11-36.

BLATTNER, W. 2002. Is Heidegger a Kantian Idealist? In: DREYFUS, N; WRATHALL, M. *Heidegger Reexamined: Thruth, Realism, and the History of Being*. New Iork and London: Routledge. Vol. 2. pp. 231-248.

_____. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge University Press, 2005.

BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*, Tradução: Maria Georgina Segurado, Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70,1980.

CARMAN, T. 1993. Ação comprometida e fundo em Heidegger. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. pp.337-356.

CHAPELLE, A. *L'ontologie phénoménologique de Heidegger: um commentaire de "Sein und Zeit"*. Paris: Editions universitaires. 1962.

DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução: João Paz. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1990.

_____. 1992. The ekstático-horizontal constitution of temporality. In: MACANN, C. *Martin Heidegger : Critical assessments*. London and New York. Vol. I. pp.170-182.

_____. *La phénoménologie em questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: LIBRAIRE PHILOSOPHIQUE J. VRIN. 2004.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques: objcctions et réponses suivies de quatre Lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Discurso do Método, As paixões da alma e Meditações Metafísicas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. 1999.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. [Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften]. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DOSTAL, R. J. 1993. Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. pp.157-185.

ESCUADERO, J. A. *El joven Heidegger: Um estudo interpretativo de su obra temprana al hilo de La pregunta por el ser*. Barcelona. 544p. [Tesis doctoral]. Departament de Filosofia/Facultat de Lletres: Universitat Autònoma de Barcelona. 2000.

_____. 2001. El joven Heidegger. Assimilación y radicalización de La filosofía práctica de Aristóteles. In: LOGOS: *Anales del Seminário de Metafísica*. Universidad Autónoma Barcelona. Vol. III. pp. 179-221.

FEHÉR, I.M. 1994. Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers. In: KISIEL, T; BUREN, J. *Reading Heidegger from the start: Essays in His Earliest Thought*. New York: State University of New York. pp. 73-90.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA. 2005.

FRANCK, D. *Heidegger e o problema do espaço*. Tradução: João Paz. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1986.

FREDE, D. 1993. A questão do ser: o projeto de Heidegger. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. pp.59-85.

GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. [Le problème de la conscience historique]. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____, H-G. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*, Tradução: Benno Dischinger, São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1993.

GUIMARÃES, J. A. F. *A noção cartesiana de subjetividade*. São Carlos-SP. 162p. [Tese de Doutorado] – Universidade Federal de São Carlos- UFSCar, 2012.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. 1990.

_____. *La fracture de l'Historire: Douze essais sur Heidegger*. Editions Jérôme Millon. 1994.

HARMAN, G. *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Chicago: OPEN COURT. 2002.

HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Tradução: Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1995.

- HOFFMAN, P. 1993. A morte, o tempo e a história: II parte de o Ser e o Tempo. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. pp.213-231.
- HOY, D. C. 1993. Heidegger e a viragem hermenêutica. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. pp.187-211.
- _____. *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley and Los Angeles, California: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRES, 1982.
- _____. 2006. Heidegger and the hermeneutical turn. In: *Cambridge companion to Heidegger*. Edited by C. B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press. pp.170-194.
- HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas 2*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. 3.ed. Madrid: Alianza Editorial. 2009.
- _____. *La Idea de la fenomenología: cinco lecciones*. Tradución: Miguel García-Baró. MÉXICO-MADRID-BUENOS AIRES: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. 1982.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.
- KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1995.
- LEVY, L. 1997b. "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?" O Tempo, o Eu e os Outros Eus. In: *Revista Analytica*. Rio de Janeiro. vol.2, n.2, p.161-185.
- LUCHTE, J. *Heidegger's Early Philosophy: The Phenomenology of Ecstatic Temporality*. London: Continuum. 2008.
- MARION, J-L. *Réduction et Donation: Recherces sur Husserl, Heidegger et la phenomenology*. 2.ed. Paris: PUF, 2004.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática S.A. 1993.
- PAISANA, J. *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença. 1992.
- PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: EDIÇÕES 70, Lda, 1969.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. 2001.
- REIS, R. R. 2004. "Heidegger: origem e finitude do tempo". In: *Dois pontos*. Universidade Federal do Paraná, vol. 1, n. 1. p. 99-127.
- ROCHA, E. M. 1997. O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes. In: *Revista Analytica*. Rio de Janeiro. vol.2, n.2, p.203-218.
- RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Tradução: Eugénia Antunes. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1991.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Tradução: Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIMON, M. C. *A questão da verdade a partir do pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro.116p. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, IFCS. 1979.

STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und zeit*. Petrópolis: Vozes.1993.

_____. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes. 2008.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*.trad. João Gama.10.ed. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1996.