

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

TÁSSIA SOBREIRA HONÓRIO DE MELO

***EREIGNIS* E TEMPORALIDADE NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER**

RECIFE, 2014

TÁSSIA SOBREIRA HONÓRIO DE MELO

EREIGNIS E TEMPORALIDADE NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Ontologia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Sena.

RECIFE, 2014

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

M528e Melo, Tássia Sobreira Honório de.

Ereignis e temporalidade no pensamento do jovem Heidegger / Tássia Sobreira Honório de Melo. – Recife: O autor, 2014.

99 f. ; 30 cm

Orientador: Prof. Dr. Sandro Sena.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Fenomenologia. 4. Hermenêutica. I. Sena, Sandro (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2014-90)

TÁSSIA SOBREIRA HONÓRIO DE MELO

**EREIGNIS E TEMPORALIDADE NO PENSAMENTO DO JOVEM
HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 14/03/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Fernando Antonio Soares Fragozo (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2014

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais pela liberdade e incentivo que sempre me deram para que eu construísse minha vida de acordo com meus sonhos.

Agradeço a Lucas Alves por todo o amor, por sempre acreditar em mim e me ensinar a seguir em frente.

Agradeço ao meu professor e orientador Sandro Sena pela atenção, pelo auxílio e por ter embarcado comigo nessa empreitada.

“Werde, was du bist!”

“Torne-se o que você é!” (HEIDEGGER, Martin. GA 21, p. 413).

“Na medida em que ser e tempo só se dão no acontecimento apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser insistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*.” (*Idem*, Tempo e Ser. p. 468)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo trazer à compreensão o sentido e função do conceito de *Ereignis* no pensamento do jovem Heidegger. O referido conceito será investigado a partir de sua primeira elaboração, desenvolvida no curso de pós-guerra intitulado “A ideia da Filosofia e o problema da visão de mundo”¹, lecionado no semestre de inverno de 1919 na Universidade de Friburgo. Em seguida, outras obras do período da juventude do filósofo serão investigadas, visando uma determinação do sentido e função do conceito de *Ereignis*, com o objetivo de mostrar que existe um encadeamento entre este termo e outras ideias e definições relevantes para o desenvolvimento da pesquisa filosófica heideggeriana posterior. Acreditamos, portanto, que o conceito de *Ereignis* possui um papel germinal para a elaboração do pensamento do jovem Heidegger e que seu sentido foi desenvolvido em certos pontos elementares para a construção de uma investigação hermenêutico-fenomenológica adequada para atingir filosoficamente o ser da vida humana em seus elementos basilares. Seguimos e analisamos, o caminho de pensamento do jovem Heidegger, procurando investigar a maneira pela qual se dá a relação entre os principais termos trabalhados no período da juventude do filósofo e o conceito de *Ereignis*. Trabalhamos no mapeamento do sentido do conceito em questão, tendo em vista a sua função no escopo da estrutura da vida fática. Analisamos o nexos particular e relevante entre o conceito de *Ereignis* e a indicação formal enquanto modo de acesso apropriado à estrutura da vida humana, e investigamos a conexão fundamental entre o conceito de *Ereignis* e a temporalidade originária do *Dasein*.

Palavras-chave: *Ereignis*. Fenomenologia hermenêutica. Facticidade. Significância. Temporalidade.

1 Título original: “*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*”. Cf. HEIDEGGER. Martin, GA 56/57.

ABSTRACT

The present work aims to bring to understanding the meaning and function of the concept of *Ereignis* in the young Heidegger's thought. That concept will be investigated from its first formulation, developed in the postwar course named "The Idea of Philosophy and the problem of worldview"², taught in the winter semester of 1919 at the University of Freiburg. Afterwards, other works from the philosopher's youth will be investigated, seeking a determination of the meaning and function of the concept of *Ereignis*, with the aim of showing that there is a linkage between this term and other ideas and definitions that are relevant to the development of Heidegger's later philosophical research. We believe, therefore, that the concept of *Ereignis* has a germinal role in the development of the young Heidegger's thought and that its meaning was developed in certain key points to build an appropriate hermeneutic phenomenological research that can philosophically reach the being of human life in its basic elements. We follow and analyze the path of the young Heidegger's thought, seeking to investigate the way in which the key terms developed in the period of youth and the philosopher's concept of *Ereignis* are related. We work in mapping the meaning of the concept in question, due to its function within the scope of the structure of factic life. We analyze the particular and relevant link between the concept of *Ereignis* and formal indication as an appropriate mode of access to the structure of human life, and we investigate the fundamental connection between the concept of *Ereignis* and the originary temporality of *Dasein*.

Keywords: *Ereignis*. Hermeneutical Phenomenology. Facticity. Meaningfulness. Temporality.

² Original title: "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem". Cf. HEIDEGGER. Martin, GA 56/57.

SUMÁRIO

1.Introdução.....	1
2. O conceito de <i>Ereignis</i> no pensamento do jovem Heidegger: mapeamento de seu uso nas primeiras preleções.....	5
2.1. <i>Ereignis</i> e <i>Dasein</i> : fundamental incompatibilidade com objetos da atitude científica.....	13
2.2. A compreensão do sentido de <i>Ereignis</i> através de uma investigação radical da vida fática.....	21
2.3. A indicação formal e a experiência da vida fática ou como alcançar filosoficamente fenômenos com caráter de <i>Ereignis</i>	31
2.4. A conformidade entre a indicação formal e o estatuto peculiar da filosofia.....	43
2.5. Indicação formal e discurso originário.....	47
3. Temporalidade e <i>Ereignischarakter</i>	51
3.1. A temporalidade originária do <i>Dasein</i>	52
3.1.1. O fenômeno da morte e a totalidade do <i>Dasein</i>	63
3.2. Indicação Formal e temporalidade originária.....	69
3.3 Temporalidade e <i>Jeweiligkeit</i> : a <i>Jeweiligkeit</i> como a indicação formal da temporalidade na facticidade.....	75
3.4. Temporalidade e <i>Bedeutsamkeit</i> : significância como caráter do mundo circundante: a relação entre temporalidade e ocupação.....	82
4. Considerações finais.....	91
5.Referências.....	96

INTRODUÇÃO

O conceito de *Ereignis* ocupa um lugar privilegiado nas obras da fase de maturidade de Martin Heidegger. A partir da década de 1930, o filósofo elabora aquele conceito de modo a posicioná-lo no fulcro do seu desenvolvimento filosófico, a fim de atingir, de forma radical, a compreensão do sentido do ser em geral, através de sua própria manifestação ao longo do desenvolvimento da metafísica ocidental.

De acordo com William J. Richardson³ – entre outros intérpretes, tais como Otto Pöggeler no seu livro “*Der Denkweg Martin Heideggers*” (1963) e Friedrich-Wilhelm von Herrmann em sua obra “*Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*” (1964) – há uma “virada” (*Kehre*) no percurso do pensamento heideggeriano que permite identificar dois momentos de sua elaboração filosófica: um referente à pesquisa fenomenológica que desenvolveu a analítica existencial e sua relação com a compreensão do ser, o qual tem “Ser e Tempo” como expoente principal; e outro que busca desenvolver o sentido do ser em geral a partir de sua manifestação epocal, designada como *Ereignis*, cujo alicerce principal é a obra “*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*”. Esta fase do pensamento do filósofo foi desenvolvida com o auxílio de uma linguagem de teor místico-poético, sendo considerada como parte característica do novo momento filosófico proveniente daquela “virada” na trajetória do seu pensamento.

Entretanto, apesar desta diferenciação entre um “Heidegger I” e um “Heidegger II”, o próprio Martin Heidegger, em uma carta-resposta ao padre Richardson que se tornou o prefácio da sua famosa obra “*Through Phenomenology to Thought*”, expõe a importância de se levar em consideração todas as “fases” possíveis de seu pensamento para que se atinja uma adequada compreensão de sua investigação filosófica.

A seguinte citação nos impõe a relevância da fase de juventude do autor, pois nos indica que o desenvolvimento filosófico do jovem Martin Heidegger é responsável pela construção dos pilares fundamentais que conduziram o seu caminho de pensamento.

3 Cf. RICHARDSON, William. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4. ed. Fordham University Press. New York, 2003.

A distinção que você [Richardson] faz entre Heidegger I e II é justificada apenas sob a condição de que isto seja constantemente mantido em mente: somente a partir do que o [Heidegger] I pensou é possível ter acesso àquilo que deve-ser-pensado pelo [Heidegger] II. Mas o pensamento do [Heidegger] I torna-se possível apenas se é contido no [Heidegger] II. ⁴ (RICHARDSON, W.J. 2003. p. XXII) ⁵

Visto que o conceito de *Ereignis* possui uma grande importância no pensamento maduro de Heidegger, é evidente que a maior parte da literatura secundária versa sobre o sentido daquele termo a partir do contexto instaurado na década de 1930 e acerca dos seus desenvolvimentos nas décadas seguintes. Pouca investigação, entretanto, foi feita⁶ sobre o termo em questão referindo-se ao período de juventude do autor, apesar do conceito de *Ereignis* ser utilizado por Heidegger em 1919 de modo filosoficamente rico e de carregar em si a compreensão do ser e o sentido de uma temporalidade originária, os quais, por sua vez, tornaram-se posteriormente a temática central do pensamento heideggeriano. Tais conceitos constituem a linha contínua do pensamento de Martin Heidegger tomado no seu todo, desde os escritos de juventude até os de maturidade; eles estão presentes, expressa ou veladamente, em cada uma das obras do filósofo.

Diante disso, temos o seguinte panorama: 1) nas produções de juventude já aparecem os elementos norteadores da filosofia de Heidegger, considerada como um todo; 2) no desenvolvimento dos conceitos fundamentais, nas obras de juventude, está presente o conceito de *Ereignis*; 3) o conceito de *Ereignis* no pensamento tardio adquire uma posição temática central, articulando-se com conceitos fundamentais cunhados nas obras de juventude. Portanto, nos deparamos com a questão: qual é exatamente o sentido do conceito de *Ereignis* na fase de juventude de Martin Heidegger? Por essa razão, decidimo-nos por analisar o termo

4 “The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II. But the thought of [Heidegger] I becomes possible only if it is contained in [Heidegger] II.”

5 Todas as citações presentes neste trabalho são traduções nossas.

6 As seguintes obras tratam do pensamento do jovem Heidegger e desenvolvem análises sobre o conceito de *Ereignis* do período de juventude de Martin Heidegger, sem, entretanto, focarem-se especificamente no termo. KIESEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley, University of California Press, 1993; BUREN VAN, John. *The Young Heidegger*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

a partir de seu contexto para compreender o seu sentido da forma mais precisa possível.

Portanto, este trabalho se propõe a investigar o sentido e função do conceito de *Ereignis* no pensamento do jovem Heidegger. Para atingir tal objetivo, realizamos uma pesquisa bibliográfica de obras provenientes da fase em que o filósofo era professor na Universidade de Friburgo (1919-1923) e de Marburgo (1923-1928). É importante salientar que a famosa obra heideggeriana “Ser e Tempo” foi propositalmente deixada de lado da investigação, pois gostaríamos que esta dissertação se desenvolvesse possibilitando ao leitor e à leitora o conhecimento e compreensão de alguns textos menos conhecidos, porém muito importantes.

Pretendemos mostrar que o conceito em questão traz, já em sua primeira elaboração, os germes de ideias que passaram a ser relevantes, a ponto de se tornarem os elementos cruciais, para o desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Principalmente a ideia da temporalidade originária e a compreensão do ser, que nos parecem provir do amadurecimento filosófico acerca da estrutura da vida fática e do horizonte da compreensão existencial do *Dasein*. Consideramos que existe um fio condutor, iniciado em 1919, que permeia as obras da juventude e que encadeia as elaborações cada vez mais radicais das ideias trazidas germinalmente pelo conceito de *Ereignis*.

Mapeamos a ocorrência do conceito de *Ereignis* em obras do período acima determinado, e procuramos desenvolver e explicitar as articulações existentes entre aquele e outros conceitos cruciais na elaboração do caminho de pensamento do jovem Heidegger. Investigaremos, portanto, o sentido que o conceito de *Ereignis* possui para o desabrochar do pensamento autônomo do filósofo.

A pesquisa do jovem Heidegger apresenta dois aspectos basilares que deram origem a uma nova ideia de filosofia: 1) a questão temática de análise da vida fática; e 2) a questão metodológica: a fenomenologia hermenêutica como método que aborda a análise da vida fática. É no interior de tal estrutura que o conceito de *Ereignis* aparecerá e deverá ser investigado como um elemento singular da articulação da compreensão da vida sobre si mesma – uma experiência “semântica” fundamental pertencente à própria estrutura da vida fática e à busca por significado que se manifesta como atividade filosófica. Deste modo, a facticidade humana, a experiência da vida fática e a possibilidade de investigação filosófica compõem o campo a partir do qual a investigação hermenêutico-fenomenológica heideggeriana se inicia, e foi este o escopo de pesquisa de nosso trabalho.

Primeiramente, procuramos tornar claro o sentido do uso do termo pelo filósofo em seu curso de inverno de 1919⁷. Explicitamos as principais características do conceito analisado e apresentamos as relevantes articulações entre aquele e demais conceitos-chave do contexto hermenêutico-fenomenológico da investigação heideggeriana, principalmente em sua relação com o conceito fundamental: *Dasein*. A partir de tal esclarecimento, podemos enxergar a dificuldade metodológica em que o jovem Heidegger se encontra ao ter que abarcar filosoficamente fenômenos da vida fática, e, por isso, encontramos-nos diante da necessidade de expor a existência de uma relação fundamental entre a *indicação formal* e o caráter de *Ereignis* do *Dasein*. Por fim, para atingirmos com suficiente profundidade o desenrolar do termo em conjunto com o desenvolvimento do caminho do pensamento do filósofo, mostraremos como o sentido de *Ereignis* encontra-se fundamentalmente relacionado à temporalidade originária.

7 Cf. HEIDEGGER, Martin. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem; 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie; mit e. Nachschr. D. Vorlesung “Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums”. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

2. O CONCEITO DE EREIGNIS NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER: MAPEAMENTO DE SEU USO NAS PRIMEIRAS PRELEÇÕES

Nas primeiras décadas do século XX, Heidegger afirma que a pesquisa filosófica precisa ser restabelecida tendo em consideração padrões de conhecimento que não sejam científico-objetivantes. É preciso que a filosofia seja repensada com bases capazes de abarcar o fenômeno mais fundamental a partir do qual acontece todo o conjunto sobre o qual se volta a pesquisa filosófica: a existência humana em seu sentido fático-histórico.

Heidegger pretende estabelecer um novo início para a filosofia, empreendendo a destruição hermenêutica da história da ontologia como forma de apropriação crítica do passado, ao mesmo tempo em que desenvolve uma transformação da fenomenologia da consciência de Husserl em uma fenomenologia hermenêutica: arcabouço metodológico capaz de alcançar o fenômeno da existência e desenvolver-lhe o sentido⁸.

Analisando e se distanciando das tendências epistemológicas e logicistas do projeto neokantiano desenvolvido por Windelband e Rickert e criticando o ideal teórico das ciências como modelo para a filosofia⁹, o jovem Heidegger pretende posicionar a filosofia dentro da vida fática. A filosofia tem um novo caminho possível; ela deve se tornar algo novo. Influenciado pelo projeto e ideias de Wilhelm Dilthey, Heidegger passa a analisar hermeneuticamente a estrutura da experiência da vida fática em conjunção com seus elementos temporais, existenciais e históricos. É em referência a estes conceitos fundamentais que o conceito de *Ereignis* é desenvolvido como um termo que aponta para a conexão fundamental entre a estrutura do mundo e da vida fática compreendida como um fenômeno de sentido temporal.

Heidegger entende¹⁰ que o aperfeiçoamento de uma “consciência” filosófica não

8 Cf. Os interessantes artigos de ESCUDERO, Jesús Adrián. Heidegger's Early Philosophical Program. The Hermeneutical Turn of Phenomenology in 1919. **Arche: Journal of Philosophy**. v. 6, n. 11, p. 169-178, 2009. *Idem*. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. **Thémata. Revista de Filosofía**. Sevilla. n. 44, p. 213-238, 2011.

9 Sobre o relacionamento do jovem Heidegger com os neokantianos, assim como acerca da influência de Dilthey sobre Heidegger, conferir BAMBACH, Charles, R. *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

10 Cf. HEIDEGGER, Martin. “Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung'”. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio

deve ser criado a partir de novas posturas ou programas filosóficos, mas deve surgir pela investigação que seja capaz de *desconstruir hermeneuticamente*, isto é, que volte à tradição e às origens de uma determinada postura e pressupostos filosóficos para que estes sejam fundamentalmente investigados, assimilados e compreendidos.

É preciso, portanto, que a tradição filosófica seja apreendida *como manifestação histórica*, sem, entretanto, ser guiada por uma pretensão derradeira que a partir daquela se estabeleça um sistema filosófico definitivo. Assim, a vida fática, entendida como a origem dos pressupostos filosóficos, deve ser *continuamente* investigada, exatamente por ter um sentido histórico¹¹.

Somente à medida que a filosofia é entendida como histórica, é possível se voltar a ela e realizar uma compreensão concreta do seu desenvolvimento. Entendê-la como história é o que nos permite percebê-la como um conjunto de impulsos motivadores e conexões conceituais que se originaram a partir de algum *questionamento fundamental concreto*. Compreender filosofia deste modo abre espaço para que se vislumbre que o pensamento filosófico é realizado – movido, movimentado – por experiências fundamentais histórico-temporais.

Se tomarmos o texto¹² de Heidegger que versa sobre a obra “Psicologia da visão de mundo” de Karl Jaspers, nos é apresentado de modo esclarecedor o ponto de encontro dos elementos acima citados, o que nos elucida o contexto filosófico no qual o pensamento do jovem Heidegger se insere e nos permite promover uma reconstrução hermenêutica acerca do conceito de *Ereignis*.

No texto “*Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung'*” Heidegger promove uma revisão crítica da supramencionada obra de Jaspers e termina por apontar elementos basilares para sua própria pesquisa filosófica, os quais consideramos fundamentalmente marcantes para o seu caminho filosófico como um todo – especificamente falando: a concepção latente de que a filosofia é um acontecimento histórico-temporal.

Heidegger considera (*Cf. Opus. Cit.*; p.18) que Jaspers, na tentativa de determinar a

Klostermann, 1976. p. 3, 4.

11 Cf. BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press, 2003; p.110.

12 HEIDEGGER, Martin. GA 9.

estrutura psicológica humana, parte de pressupostos tais como os conceitos de “vida psíquica”, “sujeito” e “alma” sem antes tentar compreender propriamente o modo de ser desses elementos. Por essa razão, Heidegger pretende analisar e trazer à luz as preconcepções carregadas por Jaspers.

Heidegger assume que a filosofia possui um sentido histórico inerente a si mesma; se o próprio ser humano é o ente histórico, nada mais adequado do que investigar a existência humana tendo como base o seu sentido histórico-temporal. Este foi um aspecto negligenciado por Jaspers em sua investigação acerca da existência. Este pensador se fixou nas ideias preconcebidas, arraigadas na tradição filosófica – alma, espírito, etc – sem exercer a necessária destruição hermenêutica capaz de trazer à luz os fenômenos e concepções prévias presentes àquelas definições filosóficas. E por mais que pretendesse atingir o nível original da existência e da vida psíquica, ele permaneceu preso ao paradigma teórico-epistemológico, continuando a tratar dos fenômenos da existência como objetos. (*Cf. Loc. cit.*)

O que está em jogo na crítica de Heidegger a Jaspers – e que já é um problema para aquele – é a necessidade de se estabelecer as bases fenomenológicas para uma investigação filosófica que se compreende como *histórica*. Ao possuir tal concepção como ponto de partida – influenciado pelas pesquisas de Dilthey – a pesquisa filosófica deve se desenvolver promovendo uma destruição – revisão, reestruturação, reconstrução – hermenêutica das intenções e motivações que sustentam os conceitos e pressupostos filosóficos tradicionais. Heidegger afirma: “este 'como' de uma abordagem crítica sempre permanece submetido a um tipo de apropriação que deve constantemente renovar a si mesma no modo de uma destruição”¹³. (*Cf. Opus Cit.*; p.4).

Voltar às origens dos conceitos básicos do pensamento filosófico, analisar seus pressupostos é a tarefa fundamental da filosofia. A filosofia é manifestação histórica; concebê-la como tal é o primeiro passo para uma pesquisa original e adequada: atingir as *bases concretas* – histórico-temporais – dos pressupostos, ideias e conceitos relevantes para a formação do pensamento filosófico. “O sentido de primordialidade não está numa ideia de algo fora ou além da história; mas sim ele se indicia a si mesmo no fato de que pensar sem pressupostos pode ser alcançado apenas numa autocrítica histórica e faticamente orientada”¹⁴.

13 Original: “Dieses Wie der kritischen Tendenz untersteht jederzeit einer sich destruktiv erneuernden Aneignung”.

14 Original: “Der Sinn von Ursprünglichkeit ist nicht eine außer- oder überhistorische Idee, sondern er zeigt sich darin an, daß Voraussetzungslosigkeit selbst nur in faktisch historisch orientierter Eigenkritik gewonnen werden

(Cf. *Opus. Cit.*; p.5)

Levando a cabo o que consideramos ser um princípio filosófico – norte metodológico hermenêutico-fenomenológico do caminho de pensamento heideggeriano – Heidegger questiona pelo modo adequado de atingir o conhecimento filosófico sem que este solidifique e transforme o tema da análise – a existência histórica – num objeto da relação cognitiva clássica. Um modo adequado é, portanto, aquele que se desenvolve tendo como Leitmotiv a compreensão de que os fenômenos são histórico-temporais e não processos, nem objetos de conhecimento, nem ideias a serem apreendidas na sua essência através de uma intuição de caráter teórico, distanciado da vida.

Esta experiência fática da vida, na qual eu posso ter a mim mesmo de diversos modos, não é algo como uma região na qual eu estou localizado, nem algo universal, cuja individualização seria meu [eu] “mesmo” [*das Selbst*]. Mas a experiência é de acordo com o modo de sua própria atualização, um fenômeno essencialmente “histórico”, não sendo primariamente um fenômeno histórico-objetivo (minha vida vista como se ocorresse no presente), mas, sim, um fenômeno que se experiencia e atualiza- realiza a si mesmo historicamente.¹⁵ (Cf. *Opus. Cit.*; p. 32).

A relação que envolve o pensador, o tema a ser pesquisado e o método por ele escolhido para conduzir a pesquisa é de cunho fático-temporal e não estritamente teórico-reflexivo, porque filosofia é realizada por um ente histórico-temporal e se volta para fenômenos também histórico-temporais, de modo que ela mesma possui um sentido daquela natureza. Este é um ponto muito importante que está presente na base do pensamento de juventude de Martin Heidegger e que o leva a importantes considerações acerca da metodologia adequada a este princípio filosófico – que será devidamente desenvolvida pela “doutrina” da “indicação formal” (*Formal Anzeige*), da qual trataremos especificamente mais adiante (p.29).

É em virtude desta conjunção fundamental de elementos básicos para o pensamento filosófico que Heidegger afirma a necessidade de se tomar concretamente a existência como

kann”.

15 Original: “Die faktische Lebenserfahrung selbst, in der ich mich in verschiedener Weise haben kann, ist aber nicht so etwas wie eine Region, in der ich stehe, nicht das Allgemeine, dessen Vereinzelung das Selbst wäre, sondern sie ist ein wesentlich dem Wie seines Eigenvollzugs nach »historisches« Phänomen, und zwar primär nicht ein objektgeschichtliches (mein Leben gesehen als sich abspielend in der Gegenwart), sondern ein sich selbst so erfahrendes vollzugsgeschichtliches Phänomen”.

base doadora dos fenômenos a serem pesquisados. Entretanto, não basta tomar esta afirmação como o ponto de partida epistemológico, mas é preciso que ela seja tomada *como o movimento mesmo do pensamento filosófico*. Ou seja, é preciso que se tenha clareza acerca do relacionamento de todos aqueles elementos que compõem a atividade filosófica.

Por isso, vemos Heidegger elaborar sugestões acerca da maneira adequada para um pensamento filosófico concreto: este deve ser realizado faticamente à medida que se apropria de sua história a partir do elemento basilar que é o ser humano enquanto o ente que pode voltar-se hermeneuticamente sobre sua própria existência. Esta possibilidade de se entender e interpretar continuamente é o caráter de “ter-a-si-mesmo” que o ser humano *é*.

A experiência fundamental do “ter-a-mim-mesmo” também não é um tipo de experiência que visa o “eu” de modo geral, mas se é possível experienciar o sentido específico do “sou” [*bin*] e apropriá-lo de modo genuíno, a atualização da experiência de um “eu” deve ter sua origem na completa concreção deste e deve ser dirigida de volta para este “eu” em algum “como” específico. Esta experiência não é um tipo de percepção imanente em uma finalidade teórica e é intentada ao se observar as qualidades dos processos e atos meramente aí à mão “fisicamente”. Ao contrário, a experiência de “ter-a-mim-mesmo” possui uma apropriada expansão para o passado do “eu”, o qual não é um componente adicional que o “eu” carrega consigo; mas é experienciado como o passado de um Eu que se experiencia tendo a si historicamente inserido a partir de si mesmo num horizonte de expectativa situado a frente de si mesmo.¹⁶ (*Cf. Opus. Cit.*; p.31)

O “ter-a-si-mesmo” indica a possibilidade de uma experiência fundamental da apropriação histórico-temporal de si mesmo através da filosofia. Filosofar diz respeito a um acontecimento histórico do ser humano como “ser-si-mesmo”. Consideramos que tais afirmações devem permanecer na mente do leitor e da leitora ao longo da exposição deste trabalho, pois julgamos que essas constituam uma “tese” do pensamento do jovem Heidegger e de modo pontual no sentido do *Ereignischarakter*.

Assim sendo, o conceito de *Ereignis*, nas primeiras obras de juventude de Martin

¹⁶Original: “Die Grunderfahrung aber des Mich-selbst-habens [...] ist auch nicht derart, daß sie so im allgemeinen auf das »ich« abzielte, sondern es muß, sofern überhaupt der spezifische Sinn des »bin« in echter Zueignung soll erfahrbar werden können, der Erfahrungsvollzug in der vollen Konkretion des »ich« seinen Ursprung nehmen und auf dieses in einem bestimmten Wie zurückzielen. Diese Erfahrung ist nicht eine immanente Wahrnehmung in theoretischer Abzweckung, ausgehend auf Feststellung vorhandener »psychischer« Vorgangs- und Aktbeschaffenheiten, sondern sie hat die eigentliche historische Erstreckung in die Vergangenheit des »ich«, die für dieses selbst nicht eine mitgeschleppte Beigabe ist, sondern als Vergangenheit des sie historisch, sich dabei selbstlich mit-habenden erfahrenden Ich in dessen, von ihm selbst sich selbst vorweggesetzten Erwartungshorizont, erfahren wird”.

Heidegger, aparece inserido no contexto onde está em questão a própria vida da filosofia!: “Nós estamos no cruzamento metódico diante de um abismo, que decidirá sobre a vida ou morte da filosofia: ou para o nada, ou seja, a reificação absoluta, ou tem sucesso o salto para um *outro mundo*, mais precisamente: para o mundo enquanto tal”.¹⁷ (HEIDEGGER, Martin. GA 56/57. p. 63; grifo do autor)

A filosofia precisa encontrar o seu lugar e, para isso, precisa encontrar tanto a si mesma como ao seu método e seu campo investigativo. É preciso que um salto seja dado; um salto da dimensão objetiva para dentro do mundo essencialmente não objetivável. Esse é mais um elemento que servirá como fio condutor a ser seguido neste trabalho, a fim de alcançarmos o conceito de *Ereignis*.

Martin Heidegger quer atingir um objetivo: determinar a estrutura fundamental a partir da qual a filosofia possa acontecer propriamente. Para tanto, é preciso investigar o estatuto da filosofia e diferenciá-la das posturas investigativas que lhe são contemporâneas.

Filosofia não é visão de mundo, nem deve desembocar num psicologismo, muito menos se orientar por uma postura científica. Heidegger defende que a filosofia possui um caráter prático, não teórico e profundamente fático-histórico. Ou melhor, a filosofia corresponderia à dimensão de uma ciência primordial pré-teórica (*vorteoretische Urwissenschaft*)¹⁸.

A dimensão objetiva, própria das ciências naturais, guia as investigações das ciências do espírito, circunscrevendo os pressupostos e âmbito de alcance destas. Nas diversas áreas do conhecimento há uma tendência à sistematização de cunho cientificista, a qual determina os fenômenos a serem investigados de acordo com pressupostos teóricos – conceitos e valores construídos a partir do paradigma sujeito-objeto. A lógica predominante é a da fragmentação dos elementos constitutivos e a representação de suas conexões, tendo sempre em vista a mensuração e determinação de seus caracteres quantitativos e qualitativos. A atitude é objetificante. Para Heidegger, tanto a psicologia, a visão de mundo e a filosofia moderna foram desenvolvidas a partir deste paradigma, uma vez que todas orientaram suas pesquisas

17 Original: “Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d.h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.”

18 Cf. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. GA 56/57, p. 15.

com a finalidade de atingir o estatuto de ciência.

A ciência trabalha com dois polos essenciais, o sujeito e o objeto. Heidegger constata como característica essencial da atitude teórica a objetificação do sujeito, uma vez que este é considerado sempre e somente em referência ao objeto de análise. O sujeito da atitude teórica é o “eu conhecedor” (*das erkennende ich*). Assim, tanto o objeto quanto o sujeito sofrem determinações e delimitações previamente esquematizadas de acordo com a metodologia adotada.

Eis que surge a questão: seriam tais posições, naturais à postura científica, suficientes para guiar a pesquisa filosófica? Será que a partir de seus princípios de tal modo constituídos, poder-se-iam determinar o objeto e método para a filosofia? A resposta de Heidegger – seguindo a trilha de Dilthey – é negativa. Uma vez que a filosofia é um comportamento singular, ela se volta para questões fundamentais e alcança o simples acontecer dos fenômenos da existência humana. A inquirição filosófica aponta para este nível, o qual extrapola aquele evidenciado por qualquer análise teórico-científica.

No momento em que a filosofia se volta para si mesma, para a partir de si buscar suas estruturas fundamentais e seu método, é descoberto que a filosofia é vida. Ela não trabalha com objetos determinados à maneira da ciência. Quem questiona – o “sujeito” correspondente – não pode ser delimitado por caracteres mensuráveis, muito menos se identificar com uma substância metafísica, a qual também procede de uma objetificação. Heidegger percebe que a filosofia lida com fenômenos de uma outra esfera, mais originária, primordial a qualquer polarização ou delimitação. Por isso, o filósofo afirma que:

A vivência não passa por mim como uma coisa que eu ponho como objeto, senão que eu mesmo a aproprio e aconteço através dela e a vivência se apropria e acontece segundo sua própria essência. E ao assim considerar, entendo-a não como um processo, uma coisa, objeto, e sim como algo totalmente novo, um acontecimento apropriativo [*Ereignis*]. (*Ibidem*. p. 75)¹⁹

19Original: “Das Er-leben geht nicht mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Und verstehe ich es darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern ein ganz Neuartiges, ein Ereignis.”

Assim, Heidegger encontra o conceito fundamental a partir do qual ele guiará suas pesquisas e mudará o rumo da filosofia enquanto tal: o conceito de vivência ou vivência circummundana (*Erlebnis*, *Umwelterlebnis*), o qual se manifesta com o caráter de *Ereignis*. Este é o nível fundamental da questão da filosofia; é o solo fenomenal a partir do qual ela existe. O conceito de vivência é destacado pelo filósofo como a esfera primordial, a partir da qual se dá qualquer possibilidade de experiência de fenômenos. A existência fática – o mundo, a vivência – é a dimensão da filosofia. Os fenômenos da vivência não ocorrem como processos, uma vez que a designação de algo como “processo” já indica o pressuposto teórico que visa uma efetivação de caráter cronológico. Eles se dão, entretanto, com caráter de *Ereignis*:

Por exemplo, a escalada de uma montanha para de cima ver o pôr do sol. Alguém sobe enquanto os outros esperam silenciosos. Esse alguém se entregou ao todo do acontecimento, ele vê o disco solar, as nuvens, um conjunto de pedras de uma determinada forma, mas *não* uma figura maciça determinada, que eu acabei de escalar. [...] Mais sobre a “situação”: 1- cada situação é um “acontecimento apropriativo” e não um “processo”. O que ocorre tem relação comigo, irradia para dentro do meu próprio eu. (*Ibidem*. p. 206).²⁰

É na transcrição do primeiro curso lecionado por Heidegger na Universidade de Freiburg em 1919²¹ que encontramos o conceito de *Ereignis*, o qual fora desenvolvido na tentativa filosófico-fenomenológica de atingir indicativo-formalmente o fenômeno da vivência, enquanto tema da pesquisa filosófica. Heidegger percebe que tais fenômenos têm o caráter de *Ereignis* e não de processos (*Vorgang*) – não por consequência da estrutura desses entes considerados metafisicamente, mas devido a sua relação com o ser humano.

É interessante observar que, neste curso, o filósofo ainda não havia formulado o termo “Dasein” para designar o ser humano, porém, nos é legítimo afirmar, e este é um ponto

20 Original: “Zum Beispiel die Bergbesteigung, um oben den Sonnenaufgang zu sehen. Man ist oben angekommen, und jeder wartet schweigend. Man ist ganz dem Ereignis hingegeben, man sieht die Sonnenscheibe, die Wolken, die Geismassen von dieser bestimmten Form, aber *nicht* das bestimmte Massiv, das ich eben bestiegen. [...] Weiteres über “Situation”: 1- Jede Situation ist ein “Ereignis” und kein “Vorgang”. Das Geschehene hat Beziehung zu mir; es strahlt ins eigene Ich hinein.”

21 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 56/57. §15.

crucial para a nossa pesquisa, que, aquilo que é evidenciado como a característica peculiar do *Ereignis* é a estrutura fundamental do ser-aí enquanto instauração fática da possibilidade de sentido, na medida em que acontece como apropriação de si mesmo de modo temporal-histórico.

Este é um dos motivos pelos quais escolhemos traduzir o termo “Ereignis” como “acontecimento/ apropriação”, “acontecimento apropriativo”. O outro motivo é uma interpretação a partir do uso gramatical inovador que o filósofo faz do termo alemão. Temos em consideração que tal nomenclatura - “acontecimento apropriativo” - é bastante usual à literatura secundária, assim como a traduções de obras que versam principalmente sobre o conceito de *Ereignis* proveniente da fase tardia do pensamento do autor. Entretanto, somos levados a manter este termo, e não a cunhar outro diferente, pois acreditamos que “acontecimento apropriativo”, como o modo próprio de manifestação fática e significativa²² do ser humano, transmite o que o jovem Heidegger pretende indicar com a expressão, uma vez que ele se utiliza do hífen para deslocar o prefixo “er” do restante do vocábulo alemão “*eignis*” (*Er-eignis*), da mesma forma quando conjuga o verbo “*ereignen*”: “*ich er-eigne*”²³.

A palavra “*Ereignis*”, no alemão corrente, significa evento, acontecimento, mas, na medida em que é hifenizada, tal como Heidegger o faz, o “*eigen*” se destaca neste jogo semântico, cujos sentidos nos são trazidos à mente: “próprio”, “propriedade”, “particular”. Por seu turno, o prefixo “*er*” modifica o sentido do radical da palavra, indicando que o sentido desta foi levado a cabo em uma *ação*. Por isso, mantendo a tradução “acontecimento apropriativo” preservamos ambos os sentidos indicados por Heidegger, obtidos pela sua estratégia de hifenizar as palavras e delas extrair, hermenêutica e fenomenologicamente, novas possibilidades de significações.

2.1. *Ereignis* e *Dasein*: a fundamental incompatibilidade com os objetos da atitude científica.

22Concordamos com a interpretação do determinado vocábulo no contexto da fase de juventude de Martin Heidegger, tal como desenvolvido por John van Buren (Cf. idem. *The Young Heidegger*. Bloomington, Indiana University Press, 1994, p.419) e Theodore Kiesel. (Cf. idem. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley, University of California Press, 1993, p. 494), assim como seguimos a tradução para o inglês elaborada por Ted Sadler (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Towards the Definition of Philosophy*. London: Continuum Books. 2002.)

23 Cf. *Ibidem*. p. 75.

Consideramos que o caráter de *Ereignis* corresponde ao acontecimento histórico-temporal do ser humano em conjunção com seu mundo. Ambos dão-se em comunhão e de um modo excepcionalmente diverso se comparado àquele próprio dos processos observados na pesquisa científica. Esse é um ponto de extrema importância para a análise empreendida pelo jovem Heidegger. Ele pretende abordar os fenômenos próprios da investigação filosófica (hermenêutico-fenomenológica) através da distinção fundamental entre aqueles e os objetos característicos às investigações teóricas.

A atitude teórica, de modo geral, funciona a partir de pressupostos e hipóteses, objetivos e axiomas; delimita e objetifica o conteúdo da pesquisa, para assim chegar mais adequadamente às metas propostas, desenvolvendo-se de acordo com o seu arcabouço metodológico. Por esse motivo, Heidegger determina que, da mesma forma que os objetos são delimitados ao seu contexto teórico específico, o sujeito de tal investigação torna-se também um *construto teórico*; ambos os polos envolvidos na atitude teórica adquirem caráter reificado, fundamentalmente diverso daquele próprio a um “sujeito” histórico-fático.

O objetivo, o conhecido é enquanto tal removido, retirado da vivência mais própria. A ocorrência objetivada, a ocorrência enquanto objetivável, conhecido, designamos como *Processo*; este simplesmente passa por meu eu conhecedor; ele tem para com este apenas a referência do ser conhecido. [...] É a essência das coisas e do contexto reificado dar-se apenas e imediatamente ao conhecimento, isto é, dar-se no comportamento teórico ao eu teórico. (*Ibidem*; p. 74)²⁴

Podemos entender o esforço hermenêutico-fenomenológico do jovem Heidegger ao direcionar o seu caminho de pensamento para um contexto novo e radical em contraposição às bases tradicionais da pesquisa filosófica. A conjuntura a partir da qual ele pretende trilhar seu caminho é instaurada exatamente pelo conceito de *Ereignis*, o qual intenta denotar o modo primordial de acontecimento dos fenômenos da existência, sem ser direcionado por

24Original: „Das Gegenständliche, das Er-kannte, ist als solches ent-fernt, aus dem eigentlichen Erleben herausgehoben. Das objektivierte Geschehen, das Geschehen als gegenständliches, erkanntes, bezeichnen wir als *Vor-gang*; es geht schlicht vor-bei, vor meinem erkennenden Ich, hat zu diesem nur den Bezug des Erkenntseins. [...] Es ist das Wesen von Sachen und Sachzusammenhang, sich nur und gerade im Erkennen, d. h. im theoretischen Verhalten zu geben und zu geben für das theoretische Ich.“

metodologias e pressupostos teóricos. No momento em que Heidegger designa o acontecimento das vivências como *Ereignis*, categorias e conceitos filosóficos tradicionais não desempenham papel algum no seu peculiar contexto de investigação.

Acontecimento apropriativo também não quer dizer, como se eu exteriormente ou de algum lugar me apropriasse de minhas vivências; “fora” e “dentro” não possuem nenhum sentido aqui, assim como “físico” e “psíquico”. As vivências são acontecimentos apropriativos, na medida em que elas vivem a partir do próprio e só assim a vida vive. (Com o que aqui está apresentado, o caráter de acontecimento apropriativo ainda não está inteiramente determinado) (*Ibidem*; p. 74)²⁵

Na exposição da diferença “essencial” entre processo e *Ereignis*, torna-se clara a importância de dois elementos fundamentais para tal diferenciação: a vivência do mundo (*Erlebnis, Leben*) e o sujeito que o vive (*Ich*). De acordo com o que foi explicitado, podemos afirmar que o sujeito neste contexto de investigação heideggeriana é um diverso da concepção tradicional metafísica; não se pode identificá-lo nem com o sujeito de uma relação cognitiva, nem com uma “persona” transcendental. Da mesma forma, torna-se proibitivo igualar o que Heidegger denomina por “vivência”, “vida”, “mundo”, com o objeto de uma atitude epistemológica por excelência. Todos os termos em questão aparecem correlacionados e só adquirem sentido relevante dentro do contexto fenomenológico-hermenêutico como acontecimento apropriativo.²⁶ Por isso, podemos afirmar que o conceito de *Ereignis* é o modo característico da concomitância entre mundo e ser humano, como podemos compreender da seguinte passagem:

Apenas no evocar conjunto [*Mitanklingen*] do Eu próprio e histórico-situacional [*jeweiligen eigenen*] vive o circunmundano, “mundifica-se” [*weltet es*], e onde e quando este se “mundifica” para mim, eu sou, de algum modo, todo aí. [...] Este conceber, o fixar do objeto como tal, ocorre às custas da repressão do meu eu mais próprio. Isto se deve ao sentido do

25 Original: „Er-eignis besagt auch nicht, als würde ich mir das Er-lebnis von außen oder irgendwoher an-eignen; „außen“ und „innen“ haben hier sowenig Sinn wie „physisch“ und „psychisch“. Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt. (Ereignischarakter hiermit noch nicht voll bestimmt)“

26 Cf. VAN BUREN, John. 1994; p. 421.

algo em geral, em cuja determinação *eu não* reverbero [*mitschwinge*], ao contrário, o reverberar, o meu ir para fora [*Mitherausgehen*] é inibido. O objeto, o ser objeto enquanto tal, não me toca. O Eu, que fixa e determina, não é, de modo nenhum, mais *eu*. (Cf. *Ibidem*, p. 73)²⁷

A partir deste esforço hermenêutico-fenomenológico, podemos compreender que o “eu” fático-histórico da vivência do mundo não se identifica por completo com o sujeito do comportamento cognitivo. As relações e os elementos desenvolvidos através da atitude teórica são uma parcela restrita do todo da vivência da vida do ser humano.

O solo fenomenal a partir do qual Heidegger pretende elaborar seu caminho de pensamento permite a visualização e a compreensão da vida humana, enquanto esta se dá com o caráter de acontecimento. E isto quer dizer: a vida e o ser humano acontecem conjuntamente como singularidade rica em significância, que se dá num horizonte fático-temporal.

O conceito de *Ereignis* deve ainda ser melhor compreendido em sua peculiaridade, ou seja, o seu caráter não processual-objetivo, se tornarmos clara sua relação com a *Erlebnis* através do conceito de “simples dar-se” dos fenômenos (*es gibt etwas*). A articulação entre tais conceitos ressalta a riqueza essencial do conceito de *Ereignis*: 1) a indicação de um sentido de temporalidade não cronológica; 2) a sinalização dos múltiplos sentidos do ser; 3) o ente que põe a questão e, ao mesmo tempo a vive; isto é o *Dasein*:

O que significa: ‘há’? Há números, há triângulos, há telas de Rembrandt, há submarinos; eu digo: ainda *haverá* chuva hoje, amanhã *haverá* vitela assada. Múltiplos ‘há’, e a cada tempo sentidos diversos, mas em cada caso com um idêntico momento de significado. (*Ibidem*. p.67)²⁸

Por ser a dimensão originária da vida fática, a vivência (*Erlebnis*) é a origem para a

27Original: „Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin ich irgendwie ganz dabei. [...] Dieses Fassen, Fest-stellen als Gegenstand überhaupt, lebt auf Kosten der Zurückdrängung meines eigenen Ichs. Es liegt im Sinne des Etwas überhaupt, das *ich nicht* in der Fest-stellung seiner als solchen mitschwinge, sondern dieses Mitschwingen, dieses Mitherausgehen meiner ist unterbunden. Das Gegenstand-, das Objektsein als solches berührt *mich* nicht. Das Ich, das fest-stellt, bin *ich* gar nicht mehr.“

28 Original: “Was heisst: ‘es gibt’? Es gibt Zahlen, es gibt Dreiecke, es gibt Bilder Von Rembrandt, es gibt U-Boote; ich sage: *Es gibt* heute noch Regen, *es gibt* morgen Kalbsbraten. Mannigfache ‘es gibt’, und jeweils hat es einen anderen Sinn und doch auch jedes wieder ein in jedem antreffbares identisches Bedeutungsmoment”.

determinação da filosofia como ciência primordial pré-teórica. É na vida fática que o perguntar primeiro, mais básico e geral ocorre: “o que há?” “*gibt es etwas?*”.

A vivência é de onde a “vivência questionante/ questionadora” (*Frageerlebnis*) surge e para onde se volta, ela é viva. Para Heidegger, portanto, é no seio da vivência e enquanto vida fática que a atitude filosófica por excelência se desenvolve: na base da questionabilidade está a indicação do simples dar-se dos fenômenos, que devido a sua anterioridade fundamental (não cronológica, porém ontológica) não se deixa apreender em sua peculiaridade por uma conduta teórica. O “há algo”, “*es gibt etwas*”, indica o simples “fato” de ser, comum aos múltiplos fenômenos, e a inefabilidade de sua natureza, a qual não pode ser reconhecida em conceitos objetificantes, mas simplesmente alcançada por uma intuição compreensiva de caráter hermenêutico.

Entretanto, a vivência *é*, mesmo quando eu evito todo tipo de reificação e inserção em um contexto reificante. Ela possui um *agora*, está aí – e é de alguma maneira *minha* vivência. Eu estou junto com ela, eu a vivencio, ela pertence a *minha* vida, mas é de acordo com seu sentido que ela seja apartada de mim, tão absolutamente *Eu-remota*. *Eu* pergunto: ‘dá-se algo?’. O ‘dar-se’ é um ‘dar-se’ para um Eu – embora *eu* não seja aquele para *quem* o sentido da pergunta se volta e faz referência. (*Ibidem*. p. 69. Grifo do autor).²⁹

É com a característica de acontecimento apropriativo (*Ereignischarakter*) que os fenômenos da vida fática se dão, uma vez que, a cada acontecimento, o fenômeno existe como algo (*etwas*), possuindo um *sentido histórico*. Portanto, possui uma *temporalidade* específica para o ente que vive esta conjuntura do mundo da vida.

Ereignis, então, se mostra como a estrutura ontológica fundamental da vivência que tem a peculiaridade de unir em torno de si os elementos que constituem o mundo da vida. Por essa razão, ele é um conceito bastante adequado para indicar a estrutura fenomenal da relação

29 Original: “Aber das Erlebnis *ist* doch auch, wenn ich jede Verdinglichung und Einfügung in einen Sachzusammenhang vermeide, hat doch ein *Jetzt*, es ist da – und es ist sogar irgendwie *mein* Erlebnis. Ich bin doch dabei, ich er-lebe es, es gehört *meinem* Leben zu, und doch ist es seinem Sinn nach so losgelöst von mir, so absolut *Ich-fern*. Ich frage: “Gibt es etwas?”. Das “gibt es” ist ein “es geben” für ein Ich – und doch bin *ich* es nicht, für *den*, auf *den* der Fragesinn Bezug hat.”

de concomitância entre mundo, ser, existência, e é para estes que a filosofia se volta.

É de acordo com tal designação, portanto, que Heidegger determina que a atitude teórico-científica é uma desvitalização da vida (*Ent-leben*)³⁰. Pois, munida do arcabouço de pressuposições teóricas, pretende apreender fenômenos primordiais através de conceitos objetificantes e determiná-los enquanto objeto e sujeito de uma relação cognitiva, desconsiderados em sua referência histórico-fática “entre” si.

A objetificação científica recorta, fragmenta o todo “acontecimental” da vida, seja em dados sensoriais ou processos psicológicos. A teorização é restrita, faz referência a apenas uma esfera particular da vida. Entretanto, Heidegger aponta para o fato de que a conduta científica é já uma forma fática de vida humana, apesar de ser uma desvitalização da mesma.

O ‘algo’ da esfera do vivenciável enquanto tal não é radicalmente teorizado nem desvitalizado, mas deve ser considerado como um momento essencial da vida em si e para si mesma, que está em conexão estreita com a característica de acontecimento apropriativo da vivência mesma. O formal objetivo ‘algo’ da atitude científica é primeiramente motivado do ‘algo’ pré-mundano da vivência. [...] (*Ibidem.* p. 116. Grifo do autor)³¹

Cada uma e qualquer atitude proveniente de e voltada para o mundo da vivência é um ‘como’ (*wie*) próprio da vida humana enquanto *Dasein*. Esta estrutura ‘como’ caracteriza a maneira pela qual o vivente humano se manifesta no mundo da vida; ela corresponde ao seu próprio modo de ser a partir de si mesmo e em conjunção com o mundo que o circunda. Reformulando: o ser humano é *da-Sein*, é existência faticamente situada, que se manifesta e se expressa através de *modos possíveis*, sempre históricos, isto é, temporais.

Facticidade é a designação para o caráter do ser do ‘nosso próprio’ *Dasein*. A expressão significa exatamente: em cada caso, se trata de um *Dasein*

30Cf. *Ibidem*; p. 74.

31Original: “In dem Etwas als dem Erlebbareren überhaupt haben wir nicht ein radikal Theoretisiertes und Entlebtes, als vielmehr ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher. Aus diesem vorweltlichen Lebens-etwas motiviert sich erst das formale gegenständliche *Etwas der Erkennbarkeit*. [...]”

específico (fenômeno da específica situação histórico-temporal, ocasionalidade [*Jeweiligkeit*]; cf. o estar junto empenhado em algo, permanecer, estar junto, ser aí), enquanto é aí de acordo com seu próprio caráter de ser. Ser aí de acordo com o caráter do ser quer dizer: não e nunca ser primeiramente objeto de uma intuição nem de uma determinação intuitiva, de um mero tomar conhecimento, e sim, *Dasein* é ele mesmo aí no modo do seu ser mais próprio. O modo do ser abre e circunscreve cada uma das possibilidades fáticas do ‘aí’. Ser – transitivo: ser a vida fática! (HEIDEGGER, M. GA 63, p. 7. Grifo do autor)³²

Podemos, a partir disso, afirmar a articulação entre os conceitos de *Erlebnis*, Facticidade (*Faktizität*) e de Existência (*Existenz*). Estes termos evidenciam e significam que a estrutura da vivência na qual o *Dasein* está inserido e para o qual ele se volta é sempre por ele traduzido em *possibilidades* fático-existenciais. O fenômeno do mundo da vida acontece necessariamente através de e para um *Dasein*, através de algum modo fático possível, proveniente do seu caráter fundamental que é ser-possível (*Möglichsein*).

Existência como cada e a qualquer momento determinada possibilidade histórica do *Dasein* é como tal, o que ela é, já apodrecida, quando se lhe propõe ser presente para uma curiosidade filosófica figurativa. Ela não é nunca objeto, e sim ser; ela somente é aí na medida em que é uma vida (*Ibidem*, p. 19)³³

Através da imbricação necessária entre os elementos que formam o todo estrutural da vivência humana, afirmamos que estes se desenvolvem com o caráter de acontecimento apropriativo. Visto que os fenômenos do mundo da vivência possuem o caráter de *Ereignis* e

32HEIDEGGER. Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. Original: “*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‘unseres’ ‘eigenen’ *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der ‘Jeweiligkeit’; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da*-bei, *Da*-sein), sofern es *seinsmässig* in seinem Seinscharakter ‘*da*’ ist. *Seinsmässig* dasein besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschauunglicher Bestimmung, der blosser Kenntnisnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins. Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche ‘*da*’. Sein – transitiv: das faktische Leben sein!”

33 Original: “Existenz als jeweilig bestimmte historische *Möglichkeit* des Daseins ist als das, was sie ist, schon verdorben, wenn man an sie das Ansinnen stellt, im Vorhinein präsent zu sein für eine sie ausmalende philosophische Neugier. Sie ist nie ‘Gegenstand’, sondern Sein; sie ist *da* nur, sofern je ein Leben sie ‘ist’”.

a manifestação dos mesmos se dá através de um modo fático existente possível do *Dasein*, entendemos que o ser da existência fática mantém-se no mesmo nível da dimensão primordial “acontecimental” do *Ereignis*.

A estrutura basilar do ser-aí corresponde à experiência fundamental (*Grunderfahrung*) do vir ao encontro de si (*sich begegnen*) interpretativo e hermenêutico, o qual, por sua vez, denota um acontecimento e apropriação (de si).

A ideia acima pode ser corroborada ao considerarmos alguns elementos-chave da constituição do *Dasein* em sua referência ao todo da vivência e no que tange principalmente à sua abertura interpretativa como modo peculiar do ser da facticidade, da qual a atitude filosófica provém como expressão proeminente.

*O engajamento hermenêutico, a partir de um ‘como que’ a facticidade é entendida, a partir do seu próprio ser, não é algo que pode ser inventado; nem é posse de algo previamente planejado, e sim, surge e se desenvolve de uma experiência fundamental, e isto significa de um acordar filosófico, no qual o *Dasein* encontra a si mesmo. O acordar é filosófico, isto é: é vivo em uma *autointerpretação* primordial, que a filosofia deu a si mesma, de tal modo que a filosofia é uma possibilidade decisiva e um modo de autointerpretação pelo qual o *Dasein* encontra-se a si mesmo. (HEIDEGGER, Martin. GA 63. p. 18. Grifo do autor)³⁴*

O fenômeno da interpretação evidencia o sentido histórico-temporal da existência do ser-aí enquanto manifestação compreensivo-interpretativa de si mesmo de acordo com seu ser-possibilidade; indica a conexão fundamental entre existência, temporalidade e possibilidade como ser do *Dasein*, o qual é necessariamente situado em um mundo. A autocomunicação e autocompreensão da filosofia remetem ao caráter interpretativo hermenêutico do *Dasein* e a sua possibilidade fática de traduzi-la em ação.

A apropriação compreensivo-hermenêutica indica uma primordialidade ontológica e prático-temporal frente ao que a atitude científica pode alcançar, ou mesmo à atitude

34 Original: “Der *hermeneutische Einsatz* [...] also das, ‘*als was*’, in dem die Faktizität im vorhinein ergriffen ist, der eingesetzte entscheidende Seinscharakter, kann nicht erfunden sein; er ist aber auch kein fertiger Besitz, sondern entspringt und erwächst einer *Grunderfahrung*, d.h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das *Dasein* ihm selbst begegnet. Das Wachsein ist philosophisch, das besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen *Selbstausslegung*, die Philosophie ihr selbst gegeben hat, dergestalt, dass sie eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des *Daseins* ausmacht.”

fenomenológica da intuição de essência husserliana³⁵, uma vez que aquela disponibiliza ao ser-aí o encontro compreensivo (*verstehend*) com suas possibilidades fáticas, pois “na hermenêutica desenvolve-se uma possibilidade para o *Dasein* tornar-se e ser *compreensível* para si mesmo”³⁶. Tal como evidenciamos no início deste capítulo, é através da conduta filosófica que o *Dasein* acontece e apropria a si mesmo através do encontro de si, demonstrando o caráter prático da filosofia enquanto manifestação da “essência” do ser da existência. Compreendemos, portanto, que a filosofia é prática existencial³⁷ que ocorre no seio da existência, situada na dimensão primordial do *Ereignis*.

2.2. A compreensão do sentido de *Ereignis* através de uma investigação radical da vida fática.

Assim, seguindo a interpretação da filosofia como prática – tendo em consideração a relação de imbricação entre o *Dasein* e o mundo circundante – é possível adentrar mais profundamente em tal conexão e, assim, alcançar outras estruturas constitutivas relevantes para a elaboração da tarefa pretendida aqui.

A partir da designação das estruturas da existência humana como fundamentalmente direcionadas fático-historicamente e aliadas com a compreensão hermenêutica que o *Dasein* tem de si e para si mesmo, podemos dar um passo mais fundo na investigação inicial heideggeriana.

Apresentamos aqui a proposta de tentar estabelecer que o conceito de *Ereignis* é desenvolvido e ampliado, e suas características (elencadas acima tal como apresentadas principalmente em seu curso de 1919) são transportadas para o todo da existência do *Dasein*. Tendo como fundamento o conceito basilar de *Ereignis*, sugerimos uma leitura para que se vislumbre o modo como este se desenvolveu veladamente ao longo do pensamento heideggeriano. Os seus elementos característicos, tal como o seu sentido, tornam-se o fio

35 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 63, p. 12.

36Cf. *Ibidem*, p. 15. Original: “In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein”. (Grifo do autor).

37 Cf. SENA, S. M. M. Jogue a escada fora: Fenomenologia como terapêutica. *Natureza Humana* (Cessou em 2008. Cont. ISSN 2175-2834 *Natureza Humana* (Online)), 2012.

condutor latente no itinerário filosófico do autor, evidenciados através dos vários caracteres constitutivos do ser-aí e da dinâmica prático-compreensiva deste para consigo mesmo e para com o mundo ao redor. *Ereignis* diz respeito à mútua implicação necessária da existência no mundo sempre através de momentos temporalmente significativos. O caráter de *Ereignis* é a determinação que apontou indicativo formalmente para³⁸ e termina por se desenvolver como a relação entre temporalidade e ser-aí.

A possibilidade de autoapropriação hermenêutica e autocomunicação do *Dasein*, da qual emerge a atitude filosófica como atividade privilegiada da existência, corresponde a um modo de ser do ser humano, o qual designa a sua disposição de ter-se sempre a si mesmo (*Sichselbsthaben, Sich-da-Haben des Daseins*), em todo e a cada momento, como sua manifestação fático-temporal. E é porque o *Dasein* tem a si mesmo a cada (*jeweilig*) manifestação existencial que ele vem ao encontro de si (*begegnet sich*), por ter a si mesmo como o “objeto” de sua própria interpretação. Este seria o caráter pelo qual o *Dasein* torna-se um exemplar fenômeno no sentido fenomenológico, e, portanto, um “objeto” excepcional de investigação, uma vez que não é reconstruído, mas *tem a si mesmo* de modo indicativo ao passo que se dá à interpretação³⁹.

Assim sendo, Heidegger apresenta a estrutura “Vorhabe” como o caráter ontológico do *Dasein* de ser necessariamente voltado, ‘interessado’ pelos entes que lhe circundam e para consigo mesmo, de modo que as interpretações levadas a cabo a partir de si mesmo (ex.: filosofia, consciência histórica) fossem ‘possibilitadas’ por tal estrutura ontológica. Por isso, o *Vorhabe* caracteriza o “*Dasein* (vida fática)” formal-indicativamente como “ser em um mundo” (*Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt*)⁴⁰.

O mundo da vida se manifesta primariamente como “mundo circundante”. O mundo está aí como o ser-ocupado (*Besorgtsein*). O mundo é o que está imediatamente aí e acontece; é encontrado na dimensão existencial do ser-ocupado e é neste sentido que aquele é o mundo circundante (*Umwelt*).

O *Besorgtsein* designa a estrutura ontológica a partir da qual a vida fática existe. O

38Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 56/57; p. 206.

39 Cf. *Idem*. GA 63; p. 68.

40 Cf. *Ibidem*, p. 80.

‘como’(Wie) desse ‘ser-em’ do ser-em-um-mundo é o cuidado (*Sorge*), o qual indica o caráter de ser sempre prática e faticamente ‘interessado em’, estar sempre em relação com, ocupado, voltado para o mundo que lhe é circundante, o qual, por seu turno, surgirá, será encontrado pelo e para o ser-aí. Depreende-se disso que o mundo circundante e a vida fática acontecem conjuntamente através do ser-empenhado do *Dasein* consigo mesmo junto ao mundo.

Mundo é o que vem ao encontro. Como e enquanto o quê ele vem ao encontro? Vir-ao-encontro e caráter ontológico (“objeto” apenas para ontologia formal). No caráter de referências (termo, ontológico); as referências oferecem o mundo como o ocupado; ele está “aí” como o ser-ocupado. (*Ibidem*, p. 85)⁴¹

Podemos compreender, a partir de tais determinações, que Heidegger aponta para a inseparabilidade entre o ser-aí e seu mundo. Além disso, mostra como o *Dasein* é fazedor de mundo: a vida fática é o seu espaço de manifestação, pois o mundo circundante é o que lhe vem ao encontro com respeito ao seu próprio ser. O mundo é o que acontece para o *Dasein* e é por este encontrado ao mesmo tempo em que o *Dasein* se encontra/acontece para si mesmo, uma vez que o mundo, a vida fática, em seu sentido mais fundamental, é a manifestação do ser humano de acordo com suas estruturas ontológicas.

O mundo circundante é, portanto, a dimensão originário do acontecer da vida fática, isto é, do *Dasein*, pois é sempre a partir daquele que a vida pode ser estruturada em contextos de significância. O mundo e a vida apenas existem como tais para um ser-aí porque significam algo; eles compõem um âmbito de manifestações fáticas e sempre significativas. Ou seja, o mundo circundante acontece para o *Dasein* no modo da significância (*Bedeutsamkeit*). Desta maneira, compreende-se que todo e qualquer ente do mundo circundante, e este como tal, é determinado e existe a partir de e em remissão a um contexto de referência específico. Significância designa o ser da existência como mundo e vida humana necessariamente em comunhão: “Com o termo ‘*Dasein*’ é igualmente referido o ser

41 Original: “Welt ist, was begegnet. Als was und wie begegnet sie? Begegnis und Seinscharakter (“Gegenstand” nur für formale Ontologie). Im Charakter von Verweisungen (Terminus, ontologisch); die Verweisungen geben die Welt als das Besorgte; sie ist “da” im Wie des Besorgtseins.”

do mundo, assim como o ser da vida humana”.⁴²

A vida como conexões referenciais significativas conjuga, portanto, a estrutura do ser-aí enquanto ser-no-mundo empenhado com o caráter de acontecimento do mundo circundante, para então se delinear o que Heidegger chama de cotidianidade. Esta corresponde à dimensão circunmundana das manifestações fático-práticas do *Dasein*, a qual se origina e se determina fundamentalmente através do empenho do ser humano junto aos entes do mundo da vida sempre e a cada vez (*jeweilig*) temporalmente situado.

O empenho e interesse fáticos do ser-aí para com o seu mundo ocorrem sempre em virtude de um determinado momento da existência humana, de modo que contextos referenciais da cotidianidade surgem a partir do caráter do ser-aí de passar seu tempo empenhado junto a- (*Verweilen bei*-); o “*Verweilen*” tem o seu sentido de acordo com um ‘demorar’ e uma ‘estadia’ próprios da temporalidade da cotidianidade: a significância do mundo da vida é encontrada pelo *Dasein* em virtude de temporalizações da sua temporalidade originária.

Cada determinação de funcionalidade do ente à disposição na cotidianidade, assim como cada encontro com outro ente que também é *Dasein*, acontece no seio de uma respectiva conjuntura de significados do mundo circundante que está fático-compreensivamente relacionada com a temporalidade do ser-aí, cujas estruturas manifestam-se remetendo-o a partir do seu presente para o seu passado ou futuro.

A partir de tal elaboração, percebe-se que a intenção de Heidegger é evidenciar o fenomenal dos entes do mundo circundante, ao passo que se distancia da postura realista ou construtivista do objeto e apontar para a significância como a estrutura dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante – os entes não são primariamente objetos da natureza nem objetos de determinação axiológica. Portanto, Heidegger evidencia a concomitância entre vida, mundo circundante, entes que vem ao encontro e a estrutura fático-compreensiva-temporal do ser-aí. Por isso, vemos o esforço em desenvolver a significância através do caráter de vir-ao-encontro (*Begegnischarakter*) do mundo a partir de descrições peculiarmente hermenêutico-fenomenológicas, tal como desenvolvido na seguinte passagem:

⁴²Cf. *Ibidem* p.86. Original: “Mit ‘Dasein’ wird gleicherweise das Sein von Welt wie vom menschlichen Leben bezeichnet.”

Isto é a mesa, assim ela está aí na temporalidade da cotidianidade, e como tal irá talvez vir ao encontro novamente após vários anos, quando ela estará no chão, deixada de lado e inutilizável e for encontrada assim tal como outras “coisas”, por exemplo, um brinquedo usado e quase irreconhecível – ele é minha juventude. No porão, em uma quina, há um par de esquis velhos; um deles está quebrado ao meio. O que lá está não são coisas materiais de diferentes comprimentos e, sim, os esquis de outrora, de cada viagem despreocupada com tais e tais pessoas. (HEIDEGGER, Martin. GA 63. p. 91)

43

Significância é o caráter do ser-aí no mundo, cuja determinação se deve a uma abertura própria dos entes, que são determinados como significativos em cada momento fático-existencial do *Dasein*. Essa abertura, por seu turno, não se refere à determinação própria do conhecimento científico, o qual define e classifica o ente como objeto “x” ou “y”, mas se encontra primordialmente como condição de possibilidade de qualquer atitude voltada para o ente enquanto tal. Assim, os entes do mundo circundante são disponíveis; o que é encontrado (*Begegnende*) está aí para o uso. Esses entes se caracterizam como para-algo, servir-para (*Dazu, Dafür*).

É de acordo com o contexto específico de serventia (para-algo), que o ente é tratado e é no mundo. Esta é a peculiaridade ontológica dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante como “*Zuhandenheit*”. Esta categoria define o caráter de ser do ente intramundano: ser-para, ser-útil, ser-usado, ser-para-a-funcionalidade. Eles estão aí para que o *Dasein* com eles esteja empenhado; é um ser-para-a-mão (*Zu-handen-da-sein*). De modo que o “para-quê” (*Wozu*) da funcionalidade do ente no mundo é esclarecido diante das inúmeras possibilidades de significações, indicando, assim, uma determinada conjuntura referencial cotidiana de sentido temporal, na qual o *Dasein* está inserido.

43 Original: “Das ist *der* Tisch, so ist er da in der Zeitlichkeit der Alltäglichkeit, und als solcher begegnet er vielleicht nach vielen Jahren wieder, wenn er auf dem Boden, als abgestellt und unbrauchbar, angetroffen wird, so wie andere “Sachen”, z. B. ein Spielzeug, verbraucht und fast unkenntlich, - es ist meine Jugend. Im Keller in einer Ecke stehen ein Paar alte Skier; der eine ist durchgebrochen; was da steht, sind nicht materielle Dinge, die verschieden lang sind, sondern die Skier von damals, von jener waghalsigen Fahrt mit dem und dem.”

“Para isto” quer dizer à-manualidade para ser-ocupado com, para um demorar-junto a ele, do qual surge este ou aquele procurar, apresentar-se para. Em tal ser-aí-para-a-manualidade próprio enquanto tal está aí como conhecido e revelado para-quê, e este está no modo de ser de um determinado e cotidiano ser-*assim*- para comer, por exemplo. (sozinho ou com outros específicos, nas horas do dia). Disponível é portanto *esta determinada cotidianidade e temporalidade*. Já de tal maneira existente e como tal aqui continuará sendo. Passado e futuro definem ao presentificar cada determinados horizontes; do passado e do futuro impelido no aí [Da]. (Ibidem. p.94. Grifo do autor)⁴⁴

Portanto, o conceito de *Zuhandenheit* designa o caráter fundamental dos entes que não são *Dasein*, mas estão presentes no seu mundo como disponíveis. O seu ser significativo corresponde fundamentalmente a ser-disponível-para. Esta é a condição de possibilidade para que eles apareçam no mundo de tal ou de tal outra maneira, sempre num contexto de serventia ou uso, e sempre também atrelados a momentos significativos do *Dasein*, enquanto é o ente que usa ou não usa tais entes.

O aparecimento do mundo compartilhado (*der mitweltliche Vorschein*) corresponde, analogamente ao conceito de *Zuhandenheit*, aos entes que vem ao encontro como também dotados de mundo, como entes que são ser-aí. Na lida cotidiana com os entes disponíveis, o *Dasein* se encontra com outros, uma vez que no momento de identificação de um ente como tal, por motivo de sua significância contextual, há a possível correlação fático-histórica com outras pessoas e com aquele que é si mesmo (*man selbst*).

O aparecimento dos outros viventes fáticos ao serem encontrados no mundo é mais propriamente definido através do conceito de ‘mundanamente’, isto é, outros, como viventes fáticos, vêm ao encontro ‘mundanamente’: como tal, com os quais ‘se tem algo’, com os quais alguém trabalha, intenta algo; (para e pelo motivo dos quais outros tantos

44 Original: “‘Dazu’ besagt: zu-handen für *Beschäftigtsein mit-*, für ein Verweilen bei ihm, aus dem dieses oder jenes Sich-Umtun damit, Sich-Stellen zu- erwächst. In solchem Zuhanden-da-sein selbst als solchem ist da als bekannt und erschlossen *Wozu*, und dieses *Wozu* in der Seinsart eines bestimmten alltäglichen *Soseins-* zum Essen z.B. (das allein oder mit bestimmten anderen, zu den Tageszeiten). *Vorhanden* ist also selbst *diese bestimmte Alltäglichkeit und Zeitlichkeit*. Schon so dagewesen und so hier sein werdend. Vergangenheit und Zukunft bestimmte, je gegenwartsbestimmende Horizonte; aus Vergangenheit und Zukunft her ins Da drängend.”

são indiferentes); ‘com’, desde que outros sejam tais, com os quais ‘alguém’ tem algo pendente. (*Ibidem.* p. 99)⁴⁵

Através desta elaboração, podemos compreender a atenção de Heidegger em desenvolver um discurso sobre o ser humano que não seja de cunho solipsista: o mundo circundante é um mundo compartilhado, no qual o ser-aí enquanto um ente singular (*man selbst*) encontra a si mesmo, ao passo em que vive com os seus semelhantes no modo da significância.

O que é encontrado é, o que e como é, como “a mesa que está aí”, na qual *nós* (alguém, e especialmente um alguém determinado) comemos diariamente, na qual outrora uma conversa ocorreu, aquele jogo, no qual pessoas determinadas *estavam junto*; isto é, há ainda no ser-aí da mesa um *estamos aí*. (*Ibidem.* Pág.98. Grifo do autor) ⁴⁶

Assim sendo, o todo fenomenal da abertura dos entes do mundo circundante desenvolve-se como um peculiar contexto referencial. O modo de manifestação de tal significatividade acontece no sentido de um contexto familiar para o ser-aí. O que o filósofo pretende elucidar através deste conceito de familiaridade (*Vertrautheit*) é que o mundo circundante é configurado por redes de referências, ou contextos de significação, dentro dos quais os entes vêm ao encontro, tanto aqueles à-disposição como os outros “*Daseins*”.

Essa familiaridade não é proveniente de uma consideração de cunho pessoal, mas de um modo do acontecimento dos entes que estão no mundo circundante: o modo de ser-em (*In-Sein*) da existência mundana. É apenas a partir de contextos de significação que há a possibilidade de ser conhecido e conhecer (*Bekanntsein*), não no sentido teórico, mas prático-compreensivo. A cotidianidade domina as relações pertinentes ao contexto referencial.

45 Original: “Der Vorschein der anderen faktisch Lebenden im Begegnenden wird näher bestimmt durch das ‘mitweltlich’, d.h. andere, als faktisch Lebende, begegnen ‘weltlich’: als solche, mit denen man ‘es tu zu hat’, mit denen man arbeitet, etwas vorhat; (für und auf dem Grunde dieses die vielen anderen ‘Gleichgültigen’); ‘mit’, sofern es solche anderen sind, mit denen ‘man selbst’ zu tun hat.”

46 Original: “Der Begegnende ist, was es ist und wie es ist, als “*der Tisch da*”, an dem *wir* (man, zwar ein bestimmtes) täglich essen, dem damals jene Unterredung gepflogen wurde, jenes Spiel, in dem bestimmten Menschen *dabei waren*; d.h. im Da-sein dieses Tisches da noch mit da *sind*.”

Seguindo o filósofo em sua pesquisa ontológica através da investigação do ser humano em sua existência fática, e considerando todas as articulações e definições acima trabalhadas, podemos vislumbrar a indicação da temporalidade como ser do ser-aí. Todas as estruturas anteriormente citadas são assentados na característica fundamental, de cuja dimensão aqueles provêm e para a qual todos fazem referência: o caráter próprio de “vir-ao-encontro” do *Dasein* (*Begegnischarakter des Daseienden*).

O ser-aí se manifesta em “momentos” temporais da existência fática, evidenciados pelas expressões da linguagem: ‘ainda não’, no ‘mais propriamente para’, como ‘já’, como ‘mais próximo para’, como ‘até agora’, ‘finalmente’.⁴⁷ Esses são designados como os momentos kairológicos do *Dasein*, os quais indicam instantes temporais fundamentalmente incompatíveis com instantes cronologicamente determinados, porque designam um momento oportuno de uma vivência fático-histórica. Consideramos que na medida em que se designou as vivências como “acontecimento”, há aí um *sentido temporal implícito*, o qual é exatamente o tempo kairológico.

Influenciado pelas suas leituras sobre o cristianismo primitivo, Heidegger utiliza a dimensão kairológica de paraousia, ressignificando o sentido temporal do “presente” que prevalece no uso do termo pela metafísica grega⁴⁸. A partir da epístola paulina, Heidegger compreende que o tempo kairológico relacionado com a noção de parusia – a segunda vinda de Cristo – se apresenta como um sentido temporal “porvindouro”, contudo, impossível de ser datado cronologicamente, como podemos atestar na seguinte passagem proveniente de sua interpretação fenomenológica da vida religiosa:

Pelo modo como a parusia se apresenta em minha vida, ela remete à realização da vida mesma. O sentido do “quando”, isto é, do tempo no qual Cristo vive, possui um caráter especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: “a religiosidade cristã vive a temporalidade”. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos, etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o “quando” [*Wann*] é apreensível objetivamente⁴⁹.

47Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 63, p.101.

48 Cf. BAMBACH, Charles, 1995; pp. 235- 236.

49HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes; 2010 p. 93

Esta dimensão temporal na qual a parusia se insere corresponde ao sentido kairológico do tempo. Em divergência ao sentido cronológico, o kairos designa a expectativa referente a um momento oportuno; diz de um evento temporal em si mesmo porvindouro cronologicamente não-objetivável; há uma *incerteza* relativa à datação cronológica do momento fático e histórico do seu porvir⁵⁰, entretanto há uma certeza relativa à parusia, na medida que a expectativa é realizada como vida por aqueles que se mantêm preparados para que qualquer instante seja o oportuno.

O esperar é um esperar por Deus, que *não remete* para as significâncias de um *conteúdo futuro*, mas para Deus. O sentido da temporalidade determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira que somente aquele que *vive a temporalidade* de maneira realizadora pode entender a eternidade. (*Ibidem*; p. 105. Grifos nossos).

É interessante perceber o enfoque e primazia do sentido do porvir inerente a esta concepção de tempo e como este elemento se tornou decisivo para o desenvolvimento da temporalidade originária do *Dasein*, a qual analisaremos nos capítulos a seguir.

O tempo kairológico diz respeito ao sentido temporal não-sistemático e não-objetivo que perfaz a existência de modo não-tematizado; ele se relaciona intimamente com o modo de ser fático-histórico da existência mesma, sendo diferente, portanto, do tempo cronológico vulgar, o qual determina, insere e limita o acontecer da vida a partir dos números marcados pelos ponteiros do relógio. Heidegger explica: “Paulo não pensa, em nenhum momento, em responder à questão pelo quando da parusia. O quando é determinado pelo *como do comportar-se*, que por sua vez, é determinado pela *realização da experiência fática da vida* em cada um dos seus *momentos*”⁵¹.

Assim, o contexto fenomenal da significância dos entes do mundo circundante se dá

50 Sobre a leitura heideggeriana do cristianismo primitivo, o sentido de tempo kairológico e parusia no pensamento do jovem Heidegger, conferir o capítulo 5 de VAN BUREN, John. 1994; p. 259 e seguintes. Acerca da interpretação heideggeriana do cristianismo primitivo relativo a sua “Interpretação Fenomenológica da Vida Religiosa” conferir SHEEHAN, Thomas. “Heidegger’s ‘Introduction to Phenomenology of Religion,’ 1920-1921” in *A Companion to Martin Heidegger’s “Being and Time”*, Editor: Joseph J. Kockelmans, Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986, pp. 40-62.

51 Cf. *Ibidem*, p. 95. Grifo nosso.

de modo temporal, justamente porque aqueles podem ser desvelados como tais entes significativos diante do cuidado ocasional (*jeweilige Sorge*). Este contexto referencial é exatamente o horizonte para o qual o ser-aí está “interessadamente-voltado-para”.

Heidegger aponta para a peculiar comunhão entre o *Dasein*, o mundo e os entes que vêm ao encontro dentro deste, e o *modo fático-temporal* do encontro de todos esses fenômenos acima. O mundo circundante e os entes intramundanos se expressam dentro de um contexto de significância, o qual é articulado referencialmente a partir das manifestações sempre “interessadamente-ocupadas” (*Besorgte*) da temporalização kairológica da temporalidade do *Dasein* enquanto é necessariamente ser-no-mundo.

Podemos compreender, por conseguinte, que a estrutura ontológica própria da existência, ou seja, o caráter de vir-ao-encontro do mundo (*Begegnischarakter der Welt*), assim como o caráter de vir-ao-encontro do *Dasein* (*Begegnischarakter des Daseienden*) é a significância, na medida em que o tempo é o horizonte de toda significação possível. Os momentos kairológicos são, portanto, instantes de significado; são a correlação entre *sentido e tempo existencial*. Esta é a estrutura basilar da existência.

É importante apontarmos aqui para a correlação existente entre a temporalidade kairológica do ser-aí e o seu caráter de *Ereignis*: este assinalava e definia indicativo-formalmente o aspecto singular da existência humana como *manifestação temporal* de articulação necessária de *sentidos possíveis*.

O caráter de acontecimento do ser-aí enquanto ser-no-mundo refere-se justamente à possibilidade fática de contextos de significância; *Ereignischarakter* designa *momentos* de significado (*Bedeutungsmoment*)⁵² temporalmente instaurados na facticidade. Por isso, distancia-se da qualidade processual-objetiva dos objetos da análise teórica, ao passo que se encontra fundamentalmente articulado com a temporalidade.

Assim sendo, é curioso observar como essa estrutura kairológica da existência fática denota a forma singular do *Dasein* acontecer, na medida em que articula o dar-se humano em conjunto com o dar-se do mundo. O movimento de investigação de cunho fenomenológico-hermenêutico permite-nos evidenciar o caráter mais próprio e fundamental daqueles fenômenos e a maneira pela qual eles se interconectam entre si, desembocando,

52 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 56/57. p. 67.

primordialmente, no caráter originário do *Dasein* – o tempo originário. O caráter de vir-aio-encontro do *Dasein* (*Begegnischarakter*) corresponde ao *Ereignischarakter*, que, por sua vez, mantém uma relação com a temporalidade originária.

2.3. A indicação formal e a experiência da vida fática ou como alcançar filosoficamente fenômenos com caráter de *Ereignis*.

Neste capítulo, examinamos o papel desempenhado pela ideia de indicação formal na investigação filosófica heideggeriana. A fim de oferecer uma resposta devemos tornar manifesta a relação entre indicação formal e a hermenêutica da vida fática; ou seja, é necessário mostrar de modo suficientemente claro que os elementos conceituais deste relacionamento encontram-se originariamente ligados ao âmbito do caráter fundamental do *Dasein* enquanto *Ereignis*.

Para o desenvolvimento desta exposição é preciso que tenhamos claro, de início, o seguinte: para Heidegger, a filosofia não é teoria.⁵³ A filosofia, como vimos, é pré-teórica,⁵⁴ assim como é práxis humana, ação prático-compreensiva da existência mesma. Não há na filosofia um contexto objetivo a partir do qual os temas sejam determinados e definidos tal como ocorre na ciência. Tal peculiaridade corresponde à natureza do “objeto” da filosofia: o *Dasein* e seu mundo fático.

Os “objetos” da pesquisa filosófica são a própria vida: as experiências fáticas da vida, as quais, ao serem visadas a partir da fenomenologia hermenêutica, ou seja, sem pressupostos teóricos e objetivantes, encontra-se a maneira pela qual o mundo da vida é de modo mais próprio: fenômenos ocasionais (*jeweilig*) prático-compreensivos e significativos, os quais se dão a partir de um horizonte temporal. Isto é, *Ereignis* como o caráter fundamental do ser-aí. A filosofia, como prática existencial, corresponde à autocompreensão do *Dasein* como *Ereignis*, enquanto é o acontecer de si mesmo em comunhão com suas experiências fáticas.

Pelo fato de ser um ponto de partida crucialmente diverso daquele comum à pesquisa filosófica tradicional, Heidegger se depara com a dificuldade de estabelecer o arcabouço

53 Cf. HEIDEGGER, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*: 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*; 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*; mit e. Nachschr. D. Vorlesung “Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums”. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; p. 15, 16; 63.

54 Cf. Opus. Cit. p. 15.

metodológico adequado para tratar filosoficamente fenômenos que não possuem caráter objetual.

Como uma ciência deve ser construída a partir disso? Ciência é conhecimento; conhecimento tem objetos. Ela determina objetivamente. Uma ciência de vivências teria que objetificá-las, isto é, despir de imediato os seus caracteres não-objetivos: vivência e acontecimento apropriativo. Já quando eu falo de duas experiências minhas, eu já objetifiquei tanto uma, como a outra; ambas são um algo. Cada vivência, que eu pretendo observar, eu devo isolar, retirar, despedaçar e quebrar o contexto particular da vivência, de modo que, no fim, apesar de toda a resistência, eu tenho apenas um amontoado de coisas. (*Ibidem.* p. 76) ⁵⁵

Diante do panorama supramencionado, as indicações formais adquirem um papel decisivo na investigação heideggeriana. Com este “recurso metodológico”, Heidegger pretende dar conta de uma investigação que, ao mesmo tempo, permaneça comprometida com a pretensão de produzir compreensão e seja capaz de abarcar os fenômenos singulares da existência humana sem objetificá-los.

A questão é: se os objetos da pesquisa são fundamentalmente caracterizados como *Ereignis*, para que a sua investigação seja realizada com êxito, é imprescindível, portanto, que Heidegger estabeleça as diretrizes e “metodologia” condizentes com aquele caráter peculiar dos fenômenos da vivência. A atitude filosófica volta-se para e é reflexo do caráter de acontecimento apropriativo do ser humano, sendo o discurso formal-indicativo aquele apropriado para tal relacionamento.

Este é o motivo pelo qual Heidegger empenha-se em atingir um entendimento da filosofia que seja adequada a uma atitude filosófica verdadeiramente radical, capaz de situar-se no horizonte fenomenal da vivência fática, sem desenvolver-se com o auxílio de métodos e conceitos provenientes da atitude teórico-científica. Por isso, para Heidegger, os conceitos filosóficos somente são possíveis de serem alcançados pela própria filosofia, pelo filosofar e não a partir de referenciais metodológicos de cunho cientificista. E isto se deve à

55 Original: “Wie soll hierauf eine Wissenschaft aufgebaut werden? Wissenschaft ist Erkenntnis; Erkenntnis hat Objekte, Gegenstände. Sie stellt fest, objektiv fest. Eine Wissenschaft von Erlebnissen müßte diese also doch vergegenständlichen, objektivieren, d.h. gerade ihres nicht objektartigen Er-lebnis- und Ereignischarakters entkleiden. Schon wenn ich doch nur von zweien meiner Erlebnisse spreche, habe ich sie vergegenständlicht, das eine und das andere; beide sind doch ein Etwas. Jedes Erlebnis, das ich betrachten will, muß ich doch isolieren, herausheben, den Zusammenhang der Erlebnisse selbst zerstückeln, zerschlagen, so daß ich am Ende trotz allen Widerstrebens einen Haufen von Sachen erhalte.”

autocompreensão da filosofia:

Como atingimos a autocompreensão da filosofia? Apenas através da filosofia mesma, e não por evidências científicas e definições, isto é, não é através de ordenações em um contexto configurado factual objetivo e geral que se pode alcançá-la. E isto se deve ao conceito “autocompreensão”. O que a filosofia mesma é não se deixa nunca trazer cientificamente à evidência, mas sim apenas no filosofar mesmo que se faz claro. Não se pode definir a filosofia pelo modo comum, não se pode caracterizar através de ordenação em um contexto factual, como se diz: Química é uma ciência e Pintura é uma arte. (Idem. GA 60; pág.8) ⁵⁶

O que isso significa? Somente a filosofia é capaz de compreender-se a si mesma enquanto atividade existencial, ao mesmo tempo em que compreende o conteúdo de sua práxis – a experiência fática da vida humana. A filosofia é *Dasein*; o conteúdo da filosofia é vivo! É por tal motivo que o mundo da vida deve ser investigado para que se chegue a uma compreensão elaborada da filosofia e dos seus possíveis conceitos. Este é o contexto no qual a filosofia acontece:

Experiência da vida é mais que simples experiência de conhecimento, ela significa a atitude total, ativa e passiva, dos homens para com o mundo: se vemos a experiência fática da vida apenas a partir do direcionamento do conteúdo experienciado, então caracterizamos o que foi experienciado – o vivenciado – como “mundo” e não como “objeto”. “Mundo” é algo no qual se pode viver (em um objeto não se pode viver) (*Ibidem*; p. 11) ⁵⁷

A experiência fática da vida, portanto, não é inteiramente abarcada numa atitude

56 HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Bd. 60. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1995, p.8. Original: “Wie gelangen wir zum Selbstverständnis der Philosophie? Nur durch Philosophieren selbst, nicht durch wissenschaftliche Beweise und Definitionen, d. h. nicht durch Einordnung in einen allgemeinen, objektiv geformten Sachzusammenhang läßt sich das erreichen. Dies liegt im Begriff »Selbstverständigung«. Was Philosophie selbst ist, läßt sich wissenschaftlich nie zur Evidenz bringen, sondern nur im Philosophieren selbst klar machen. Man kann nicht Philosophie in der üblichen Weise definieren, nicht durch Einordnung in einen Sachzusammenhang charakterisieren, so wie man sagt: Chemie ist eine Wissenschaft und Malerei ist eine Kunst.”

57 Original: “Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt: Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird - das Erlebte -, als »Welt«, nicht als »Objekt«. »Welt« ist etwas, worin man leben kann (in einem Objekt kann man nicht leben)”.

cognitiva; ela é práxis fático-compreensiva do *Dasein* na existência. O que a fenomenologia heideggeriana deseja é, precisamente, tornar acessível discursivamente o mundo da vida sem fragmentá-lo em representações teórico-objetivas. Heidegger pretende explicitar de modo originário as relações existentes entre os elementos e os caracteres da facticidade humana.

O acesso diferenciado é relevante para a compreensão filosófica. Portanto, ele vai caracterizar o “como” (*Wie*) do experimentar fático-filosófico do mundo humano a partir de uma visada fenomenológica-hermenêutica.

Para Heidegger⁵⁸ perguntar pelo *Wie* é perguntar pelo sentido de referência de cada experimentar. É buscar o sentido referencial (*Bezugssinn*) da experiência fática da vida, que reside no conteúdo de caráter *existencial*. Assim, o “como” (*wie*) de cada experiência vivida é aquilo com o que a filosofia deve lidar enquanto práxis existencial. Entretanto, a experiência fática da vida demonstra uma certa indiferença (*Indifferenz*) em relação ao modo do experimentar, fixando-se apenas no conteúdo das experiências mesmas.

No caminhar de um dia vivenciado, eu me ocupo com coisas de vários tipos, porém, no trilho factual da vida, o diferente *como* de meu reagir às diversidades não me vem de modo algum à consciência, mas sim isso me acomete no conteúdo mesmo em mais alto grau, o qual eu experiencio: a experiência fática da vida mostra uma *indiferença* em referência ao modo do experienciar. Ela não vem de modo algum ao pensamento. (*Ibidem*; p. 12. Grifo do autor) ⁵⁹

O que se apreende da citação anterior é que a indiferença é a responsável por fundar a autocompreensão da filosofia. Como podemos entender tudo isso? Indiferença é o aspecto da existência se desenvolver independentemente de uma reflexão cognitiva explícita e voluntária sobre si mesma. O apanhar cognitivo, a atitude intencionalmente intelectual é uma ação que se desenvolve a partir de pressupostos e referenciais teóricos, que já engloba e circunscreve o objeto a ser apanhado em características e conformações prévias. Ela é, portanto, objetivamente motivada.

58Cf. Idem. GA 60; p.12.

59 Original: “Im Laufe eines faktisch erlebten Tages beschäftige ich mich mit ganz verschiedenartigen Dingen, aber im faktischen Zuge des Lebens kommt mir das verschiedene *Wie* meines Reagierens auf jenes Verschiedenartige gar nicht zum Bewußtsein, sondern es begegnet mir höchstens in dem Gehalt selbst, den ich erfahre: Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine *Indifferenz* in Bezug auf die Weise des Erfahrens. Sie kommt gar nicht auf den Gedanken.”.

A indiferença própria da experiência da vida, por sua vez, é a liberdade do acontecer da vida fática, correspondente ao caráter de autossuficiência (*Selbstgenügsamkeit*) da vida fática. Este caráter indica que o mundo da vida basta a si mesmo no que corresponde ao acontecer de seus fenômenos, de modo que, de alguma maneira ou de outra, o *Dasein* já sempre compreende hermeneuticamente o seu contexto existencial. Portanto, podemos perceber que a autossuficiência da vida fática mantém relação estreita com a autocompreensão da filosofia, na medida em que tanto a filosofia quanto o mundo da vida são âmbitos práticos fático-compreensivos de acontecimento do *Dasein*.

Cada vivência é diferenciada exatamente por conta do seu caráter significativo. O que faz tornar ímpar cada experiência fática é a diversidade de cada conteúdo – a diversidade significativa prático-fática e compreensiva de momentos singulares da existência. Portanto, se a indiferença é relativa ao *modo do experimentar* – isto é, a vida fática se dá de modo a-temático, não-teorizado, não-refletido – restando apenas o conteúdo peculiar da experiência fática, o experimentado mostra-se em sua característica fundamental como significância (*Bedeutsamkeit*).

Tudo o que é experienciado na experiência fática da vida tem o caráter da significância; todo conteúdo traz nela este caráter. Esta afirmação não tem nada a ver com uma teoria do conhecimento, nem no sentido de um realismo, nem idealismo. No modo da significância, que ela mesma determina o conteúdo do experienciar, eu experiencio todas as minhas situações fáticas da vida. Isto fica claro quando eu me pergunto como eu me experiencio a mim mesmo na experiência fática da vida: – sem teorias! (*Ibidem*. p. 13).⁶⁰

A experiência fática da vida mostra-se como algo singular, longe de ser adequadamente compreendida se tomada a partir de uma atitude teórica, já que o experienciado do mundo caracteriza-se fundamentalmente como significância fática: significados vividos! Ao empreendermos uma abordagem científica acerca destes, terminamos por transformá-los em objetos, inseridos num contexto objetivo (*Objektzusammenhang*) pré-articulado, pré-circunscrito, tematizados a partir de recursos

60 Original: “Alles, was in der faktischen Lebenserfahrung erfahren wird, trägt den Charakter der Bedeutsamkeit; aller Gehalt trägt in ihr diesen Charakter. Damit ist aber noch gar nichts Erkenntnistheoretisches entschieden, weder im Sinn eines Realismus noch im Sinn eines Idealismus. In dieser Weise der Bedeutsamkeit, die den Gehalt des Erfahrens selbst bestimmt, erfahre ich alle meine faktischen Lebenssituationen. Das wird klar, wenn ich frage, wie ich mich selbst in der faktischen Lebenserfahrung erfahre: – keine Theorien!”.

lógico-teóricos. Ou seja, a vida se perde.

Os fenômenos da vivência fática são singularidades que acontecem com o caráter de *Ereignis*⁶¹, sempre inseridos em um horizonte histórico-temporal. A experiência fática da vida não se realiza em contextos lógico-objetivos. A atitude teórica é, certamente, um comportamento possível dentro do mundo da vida do ser-aí, mas não é a atitude primordial.

Experiência fática da vida não possui (neste contexto) a função de um âmbito ou região, nos quais objetos ocorrem. [...] Aqui nada é explicado. [...] A experiência fática da vida é, entretanto, o que fora previamente dado, mas a partir do qual nada deve ser “explicado”. Fenomenologia não é nenhuma proto-ciência da filosofia, mas sim, ela é a filosofia mesma. (*Ibidem*. Pág; 18)⁶²

Os fenômenos da vida fática não são passíveis de serem apreendidos em conceitos universais. É preciso que se obtenha outra via, uma que seja condizente com a necessidade de preservação dos fenômenos em sua peculiaridade, e que permita ao experienciado fático mostrar-se como tal; uma via, portanto, que não opere circunscrições e fragmentações lógico-predicativas. A fenomenologia hermenêutica será o motor do filosofar heideggeriano, a qual funciona como a radicalização da compreensão fática do *Dasein* sobre si mesmo enquanto vida histórica, e se elabora aquém de qualquer teorização e contexto objetivo. A fenomenologia hermenêutica permite que a experiência da vida fática apareça como fenômeno. Vivência fática é fenômeno vivo, e este é ente que aparece no mundo circundante como significado. Indicação formal é, assim, indicação do sentido a que o fenômeno se refere, isto é, a significância singularizada em um contexto existencial do *Dasein*.

A atitude teórica funciona a partir de contextos tematizados nos quais os objetos de análise são encaixados. Tudo o que é passível de ser investigado torna-se um objeto delimitado, ao mesmo tempo em que a atitude cognitiva age por princípios especulativos de tendência generalizante ou formalizante, conformados a contextos objetificados e possui a substancialidade (*Sachhaltigkeit*) como pressuposto fundamental.

61 Cf. Idem. GA 56/57. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 15; *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*; p. 206.

62 Original: “Faktische Lebenserfahrung hat (in diesem Zusammenhang) nicht die Funktion eines Bereichs oder Gebiets, in dem Objekte vorkommen [...]; hier wird nichts »erklärt«.[...] Die faktische Lebenserfahrung ist aber doch das Vorgegebene, aus dem freilich nicht »erklärt« werden darf. Phänomenologie ist keine Vorwissenschaft der Philosophie, sondern sie ist Philosophie selbst.”

Para Heidegger⁶³, a generalização trabalha orientada por um pressuposto genético, ou seja, tendo como referência gênero e espécie, a partir da qual os entes da análise são previamente circunscritos em regiões temáticas. Em seguida, ocorreriam saltos conceituais de classificação genética. De um patamar genético para outro mais geral e abrangente, sempre seguindo contexto classificatório de cunho científico: a quididade (*Wasgehalt*). A formalização, por sua vez, não se orienta pelo conteúdo do fenômeno, mas por seu sentido de referência, o qual está previamente determinado por categorias lógicas, resultando, assim, em uma ontologia formal. A generalização e formalização são, portanto, instrumentos metodológicos típicos do posicionamento teórico-científico; ambos desenvolvem-se partindo de um princípio determinado que delimitará o horizonte fenomenal de uma experiência fática.

No discurso sobre a “indicação formal”, a palavra “formal” tem o sentido de formalizado ou adquire algum outro? O comum entre a formalização e generalização é que ambas se situam no âmbito do “geral”, enquanto que a indicação formal não tem nada a ver com generalidade. O sentido do “formal” na “indicação formal” é mais originário. Pois na “ontologia formal” já se intenta um configurado objetivo. (HEIDEGGER, GA 60; p.59.)⁶⁴

Assim, a postura teórico-cognitiva e sua respectiva determinação dos objetos de análise desenvolvem-se a partir de uma ontologia regional de caráter científico (seja idealista ou realista). Não há consideração mais aprofundada sobre os próprios pressupostos.

É preciso esquivar-se da lógica generalizante e de suas determinações objetivas (*Objektbestimmtheiten*) na consideração filosófica das experiências fáticas da vida. É com a introdução da indicação formal, portanto, que Heidegger empreende a difícil tarefa de estabelecer o ponto de partida geral para a determinação dos conceitos filosóficos. O que está em jogo aqui é considerar um dado fenômeno a partir de seu elemento mais originário segundo a ausência fundamental de determinações objetivas. O fenômeno é apreciado tendo em vista sua possibilidade referencial e não a partir de um determinado conteúdo quiditativo (*Wasgehalt*), pois é significação proveniente de um contexto circunmundano vivo.

63 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 60 §12.

64 Original: “Hat in der Rede von der »formalen Anzeige« das Wort »formal« die Bedeutung des Formalisierten oder gewinnt es eine andere? Das Gemeinsame von Formalisierung und Generalisierung ist, daß sie in dem Sinn von »allgemein« stehen, während die formale Anzeige mit Allgemeinheit nichts zu tun hat. Die Bedeutung von »formal« in der »formalen Anzeige« ist ursprünglicher. Denn man meint in der »formalen Ontologie« schon ein gegenständlich Ausgeformtes.”

O acesso fenomenológico à experiência fática da vida humana pretende desenvolver uma investigação do papel desempenhado por um objeto de pesquisa em geral e da possibilidade de determinação conceitual deste. Podemos observar que, para que sua investigação filosófica possa acontecer desde um ponto de partida radical, Heidegger desenvolve um “dispositivo” metodológico-fenomenológico capaz de alcançar devidamente o estatuto dos fenômenos levando em consideração que estes são fundamentalmente vivos, “acontecimentais” e não objetos lógico-científicos. Em que medida o experienciado fático, ou seja, fenômenos com caráter de *Ereignis* podem ser tomados como tema de uma investigação filosófica? O que seria, portanto, um “objeto” em sentido fenomenológico? E, por conseguinte, como utilizar um conceito filosófico sem que ele “traia” o âmbito significativo dos fenômenos?

O que é Fenomenologia? O que é fenômeno? Isto só pode aqui ser formalmente indicado. – cada experiência, como experienciar e como experiência, pode ser “tomado enquanto fenômeno”. Isto quer dizer, pode-se ser questionado: sobre o seu “quê” originário, o qual é nele experienciado (conteúdo). – sobre o seu “como” originário, no qual o fenômeno é experienciado (referência). – sobre o seu “como” originário, no qual o sentido referencial torna-se realizado (realização).

Estas três direções de sentido (sentido de conteúdo, sentido de referência e sentido de realização) não se situam simplesmente um ao lado do outro. “Fenômeno” é a totalidade significativa de acordo com estas três direções. “Fenomenologia” é explicação desta totalidade significativa, ela doa o “logos” do fenômeno, “logos” no sentido de um “*verbum internum*” (não no sentido de “logificação” [*Logisierung*]) (*Ibidem*.p. 63.)⁶⁵

Já que a indicação formal vem a ser o meio de acesso filosófico adequado à experiência da facticidade humana, o contexto trazido à tona na indicação formal é exatamente a totalidade significativa constitutiva do fenômeno. Fazer com que fique clara a relação entre a indicação formal e a constituição significativa do fenômeno da vida é uma tarefa de extrema importância para o jovem Heidegger, pois, visto que é um modo de discurso

65 Original: “Was ist Phänomenologie? Was ist Phänomen? Dies kann hier nur selbst formal angezeigt werden. - Jede Erfahrungals Erfahren wie als Erfahrenes kann »ins Phänomen genommen werden«, d. h. es kann gefragt werden: nach dein ursprünglichen »Was«, das in ihm erfahren wird (Gehalt) -nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem es erfahren wird (Bezug) - nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (Vollzug). Diese drei Sinnesrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugssinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. »Phänomen« ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. »Phänomenologie« ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den »logos« der Phänomene, »logos« im Sinne von »*verbum internum*« (nicht im Sinne von Logisierung).”

inusitado à pesquisa filosófica tradicional, a indicação formal facilmente suscita compreensões errôneas e equivocadas àqueles que pretendem seguir o trilho da investigação heideggeriana.

Por essa razão, a indicação formal deve ser compreendida em sua dupla função: 1) indicar formalmente pretende trazer à compreensão o modo em que a experiência da vida fática ocorre ao *Dasein*; ao mesmo tempo em que 2) a indicação formal funciona como uma “medida de prevenção” (*Vorsichtsmaßregel*) para impedir que os fenômenos sejam compreendidos por pressupostos teóricos. Esta última é denominada por Heidegger como a *função proibitiva* da indicação formal.

A indicação formal possui em si mesma, junto com o seu caráter referencial, um *caráter proibitivo* (retensivo, impeditivo). Como o sentido básico do acesso metodológico da interpretação fenomenológica em cada um de seus níveis de realização, a indicação formal funciona sempre “ao mesmo tempo” como guia e impedor. [...] a indicação formal detém cada divagação em direção a uma autônoma, cega, dogmática tentativa de fixação do sentido categorial, que seria desconexa da pressuposição da interpretação, preconcepção da interpretação, contexto e tempo da interpretação, que pretende determinar uma objetividade em si, a despeito de uma discussão de seu sentido ontológico. (HEIDEGGER, M. GA 61; ps. 141, 142. Grifo do autor) ⁶⁶

Podemos afirmar que a característica proibitiva é o esforço heideggeriano para *implantar* radicalmente o contexto hermenêutico-fenomenológico, a partir do qual a indicação formal faz sentido. É preciso prevenir-se de pressuposições e preconceitos oriundos da concepção tradicional de filosofia, os quais seriam responsáveis por distorcer a interpretação e compreensão do que é apontado na indicação formal. Aliada à função proibitiva, a indicação formal possui um caráter *profilático*: a profilaxia é necessária para que os termos designados

66 HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 61. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; pp.141, 142. Original: “Die *formale Anzeige* hat in sich selbst mit dem hinweisenden zugleich einen *prohibitiven* (abhaltenden, verwehrenden) *Charakter*. Sie ist als Grundsinn der Ansatzmethode phänomenologischer Interpretation in jeder ihrer Vollzugsstufen, und das immer »zugleich«, von mehrseitiger führender und abhaltender Leistung. [...] Die formale Anzeige verwehrt jede Abdrift in eigenständige, von Interpretationsvoraussetzung, Interpretationsvorgriff und Interpretationszusammenhang und Interpretationszeit abgelöste, blind dogmatische Fixationen des kategorialen Sinnes zu Ansichbestimmtheiten einer auf ihren Seinssinn undiskutierten Gegenständlichkeit.”

indicativo-formalmente não sejam interpretados como categorias metafísicas, nem como conceitos que determinam objetos teóricos! O que está em jogo na indicação formal é a compreensão hermenêutica, assim como a abertura para um horizonte de significados.

A indicação formal é sempre mal entendida quando é tratada como uma fixa e universal proposição, e a partir dela são feitas deduções e fantasias, de modo construtivista dialético. Tudo depende de que nossa compreensão seja guiada pelo indeterminado porém de algum modo compreensível conteúdo da indicação até o correto *caminho de visada* [*Blickbahn*]. Para que se ganhe este caminho de visada, ele pode e deve ser profilaticamente auxiliado pela rejeição de pontos de vista (aparentemente relacionados a nós, e, por isso, direcionam-se até nós), os quais são dominantes na situação atual de pesquisa. (HEIDEGGER, Martin. GA 63; p. 80. Grifo do autor) ⁶⁷

Portanto, indicar formalmente é a tentativa de construir filosoficamente, *não* de modo lógico-predicativo, o arcabouço metodológico de cunho fenomenológico que: a) não se guia pelo conteúdo (*Gehalt*); b) não define, por conseguinte, o sentido referencial (*Bezugssinn*); c) nem, por fim, consolida o sentido de realização (*Vollzugssinn*) da referencialidade do fenômeno em um contexto teórico. Na indicação formal, o experienciado fático do mundo da vida pode ser alcançado filosoficamente sendo preservada a sua originalidade de sentido: significância fático-temporal. Indicar formalmente é explicação fenomenológica capaz de manter livre o horizonte de compreensão do acontecimento da existência. O que é formalmente indicado é o próprio “como” do ser-aí e os caracteres desse “como”. A indicação formal é o “conceito” hermenêutico-fenomenológico concebido por Heidegger com a finalidade de abordar a estrutura compreensiva-existencial do *Dasein*.

Na indicação formal há uma conexão bastante determinada; nela é dito que eu, estando nela, me posiciono em uma determinada direção de abordagem, a qual, devendo chegar ao mais próprio, apenas dá o caminho que esgota e preenche o indicado impróprio, para seguir a indicação. Um esgotar, um retirar: precisamente não é um que, quanto mais concebe, menos ganha (decrementemente), mas, ao contrário, quanto mais radical a compreensão do vazio, como o formal, logo, mais rica é a compreensão, porque é assim

67 HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;1988; p.80. Original: “Die *formale Anzeige* ist immer missverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und phantasiert wird. Alles liegt daran, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte *Blickbahn* zu bringen. Das Gewinnen dieser Blickbahn kann und muss prophylaktisch unterstützt werden durch Abweisung *scheinbar* verwandter und deshalb von selbst andrängender Blickstellung, wie sie in einer jeweiligen Lage des Forschens herrschend sind.”

que se guia ao concreto. (Idem. GA 61; p. 33).⁶⁸

Mas de que maneira podemos entender tudo isso? Para Heidegger, um objeto deve ser dado na definição no que concerne o que lhe é mais próprio⁶⁹. Por essa razão, o fenômeno deve ser alcançado e exposto no conceito a partir de seu princípio, naquilo que o faz ser propriamente – a partir de seu sentido ontológico. Se estamos tratando de fenômenos da vida fática humana, qual seria, portanto, o solo a partir do qual se dá o que é mais próprio daqueles? Qual seria o aspecto mais próprio a ser evidenciado por uma possível definição filosófica, que encara seus fenômenos de modo hermenêutico-fenomenológico?

O objeto da filosofia deve ser “definido” tendo como seu princípio a sua concretude; ou seja, deve ser apanhado tendo em consideração a sua singularidade enquanto acontecimento apropriativo (*Ereignis*), visto que a atitude filosófica encontra-se enlaçada à existência. Heidegger promove um posicionamento filosófico divergente daquele próprio à tradição filosófica, a qual desenvolveu sua formação de conceitos através da generalização e abstração.

A “definição” dos objetos da filosofia deve ser uma cujo caráter mais próprio seja mantido em sua concreção: a facticidade humana. O princípio trazido à tona pela indicação formal deve ser, portanto, aquele que traz luz à concreção do fenômeno. A referência ao concreto é primordial. Por isso, na indicação formal não há consolidação de um conteúdo quididativo (*Wasgehalt*), mas apenas é apontado para o sentido de referência do fenômeno (*Bezugssinn*). Isto significa que a precaução inerente à indicação formal diz: cuidado para não tomar o que aqui é indicado como conteúdo do fenômeno! Ainda mais: o que aqui se quer indicar é uma referência ao princípio, à concretude do fenômeno – ao *Dasein* mesmo e seu caráter de acontecimento.

A definição filosófica é uma fundamental, e tanto que a filosofia não é nenhuma “coisa”; é um “ter principial”. Portanto, ela deve ser “indicativa”: de quê se trata é apenas uma explicação mais precisa do específico caráter

68 Original: “Es liegt in der formalen Anzeige eine ganz bestimmte Bindung; es wird in ihr gesagt, daß ich an der und einer ganz bestimmten *Ansatzrichtung* stehe, daß es, soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen. Ein Auskosten, aus ihm Herausholen: gerade ein solches, daß es, je mehr es zugreift, nicht umso weniger (abnehmend) gewinnt, sondern umgekehrt, je radikaler das Verstehen des Leeren als so formalen, desto reicher wird es, weil es so ist, daß es ins Konkrete führt”. (Cf. Idem, GA 61; p.33. Grifo do autor.)

69 Cf. *Ibidem*; p. 18.

principal; afirma uma “precaução” diante de-, que eu não me “volte” para o conteúdo. Ela é indicativa “*formal*”, o “caminho” no “começo”. É dada uma ligação indefinida no que tange o conteúdo, mas definida em seu caráter atualizável. (*Ibidem*. p. 20) ⁷⁰

A indicação formal, enquanto tentativa de acesso aos fenômenos da vida fática, é método de acesso fenomenológico próprio da atitude filosófica em oposição à científica, pois filosofia não é ciência teórica; não é contexto objetivo; não se utiliza de um apanhar cognitivo e não se volta para o conteúdo de um objeto a fim de determiná-lo conceitualmente. Fica claro que indicar formalmente é a expressão da filosofia enquanto práxis existencial, cujo escopo é a facticidade humana. “Precisa haver filosofia? De algum modo sim, se a vida, existência deve existir. “Deve”? “Ela está” faticamente aí” ⁷¹.

É a partir da existência mesma que deve surgir o modo mais adequado de alcançar a experiência da vida fática em seus aspectos mais próprios. Podemos, assim, entender que o apelo ao princípio concreto do fenômeno corresponde ao *acesso compreensivo e interpretativo* no qual o *Dasein* já sempre se encontra dentro do mundo da vida enquanto *Vorhabe*. Esta estrutura ⁷² indica a estrutura ontológica do *Dasein* de ser sempre voltado para, e já ter previamente compreendido os seus fenômenos e a si mesmo, uma vez que é facticidade. Antes de qualquer tematização explícita, antes de qualquer atitude intelectual, o *Dasein* já está envolvido compreensiva e praticamente na sua lida cotidiana com o seu entorno e consigo mesmo. Por tal motivo, Heidegger determina que a filosofia possui um modo peculiar de acontecimento: ela se dá como expressão de uma experiência fundamental (*Grunderfahrung*) do ser-aí para consigo mesmo. A existência humana acontece como uma experiência que interpreta e compreende os fenômenos da vida fática enquanto singularidades significativas (*Ereignis*). ⁷³

70 Original: “Die philosophische Definition ist eine prinzipielle, so zwar, daß Philosophie keine »Sache« ist; »prinzipielles Haben«. Also muß sie »anzeigend« sein: worauf es ankommt; das ist nur eine schärfere Explikation des spezifischen Prinzipcharakters; trifft eine Vor-»kehrung« nach -, daß ich mich nicht »kehre« an den Gehalt. Sie ist »*formal*« anzeigend, der »Weg«, im »Ansatz«. Es ist eine gehaltlich unbestimmte, vollzugshaft bestimmte Bindung vorgegeben.”

71 Cf. HEIDEGGER, M. GA 61; p.39. Original: “Muß Philosophie sein? Irgendwie ja, wenn Leben, Existenz sein soll. »Soll«? - »es ist« faktisch da“.

72 Cf. Idem, GA 63; p.16.

73 Nota explicativa: por este motivo podemos compreender a filosofia como práxis existencial.

A definição fenomenológica é uma tal específica, própria da temporalização existencial; pela qual a realização da compreensão acontece em um sentido decisivo, que a partir da experiência fundamental do caminho, como por ele indicado, promove uma “volta”, isto é, de uma forma tal que de agora em diante a abordagem torna-se explícita, ou seja, que a tarefa (pesquisa categorial), a ideia da situação e a ideia prévia, seja instaurada como problema e que a experiência fundamental existencial seja tomada concretamente na preocupação, como o facticamente decisivo. (HEIDEGGER, M. GA 61; p. 20)⁷⁴

Portanto, a indicação formal é a tentativa de manter a gama de significações vivas ao entendimento de modo correspondente a como já são previamente compreendidas na existência fática do *Dasein* enquanto *Vorhabe*. O encontro do *Dasein* consigo mesmo através de sua estrutura interpretativa-hermenêutica⁷⁵ – o “como” hermenêutico – é o que está em jogo na experiência fundamental do ser humano, que se manifesta pela atitude filosófica. Assim, a compreensão hermenêutica é primordialmente trazida à tona na indicação formal⁷⁶, que é expressão: a) do modo de acesso a objetos da investigação filosófica e b) do caráter constitutivo do fenômeno da vida fática: ou seja, aquilo que é indicado não é um conteúdo quididativo, mas faz referência ao contexto fático-existencial da vida humana. O que queremos dizer com tudo isso é que a indicação formal é a tentativa de explicitar a riqueza constitutiva da compreensão existencial do *Dasein*. Por essa razão, afirmamos que a cada indicação é evidenciada a situação fática do ser-aí como existência. A compreensão existencial concreta é o próprio contexto da realização da indicação formal.

2.4. A ligação entre a indicação formal e o estatuto peculiar da filosofia

A fim de promover um entendimento mais radical da indicação formal e sua relação com os fenômenos “acontecimentais” da vida fática, é mister conhecer mais a fundo o caráter da filosofia, que permite que todas as afirmações acima sejam proferidas.

74 Original: “Die phänomenologische Definition ist eine solche spezifisch existenzieller Zeitigung; bei ihr ist in entscheidendem Sinne der Verstehensvollzug so, daß aus der Grunderfahrung der Weg, wie er angezeigt ist, »zurück« gemacht wird, d. h. eigentlich so, daß nunmehr erst die Ansprecher explizit wird, daß die Aufgabe (Kategorienforschung), die Situations- und Vorgriffs-idee, als Problematik eingestellt ist und *existenzielle Grunderfahrung* als das faktisch Entscheidende konkret in die Bekümmernis genommen werden kann.” Grifo do autor.

75 Cf. HEIDEGGER, M. GA 63; p. 18.

76 Cf. REIS, R. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. **Natureza Humana**. [online]. São Paulo, 2011, vol.13, n.1, p. 117-133.

Filosofia, para Heidegger, é um comportamento humano especial. Já vimos que não se pode conceituá-la através do método tradicional de definição, pois: “Filosofia não se pode nem deve ser definida, filosofia só pode ser “vivenciada” (e agora, fim da história)”⁷⁷. Tanto a filosofia tomada como atividade quanto seus objetos específicos são impassíveis de uma determinação predicativa adequada. Algo parece sempre escapar quando se implementa uma tal tarefa. Concebe-se, entretanto, o que é filosofia quando se filosofa, ou seja, quando apreciada como comportamento existencial. Qual é a raiz ontológica responsável pela vinculação entre a filosofia e a indicação formal?

O comportar-se, entretanto, é também determinável como um modo de ocorrência formal, procedimento, face ao modo como se procede, isto é, o modo pelo qual é realizado, enquanto realização, de acordo com seu sentido de realização. E isto é ainda mais determinável, de acordo com o modo em que a realização se torna realizada em e para sua situação, ou seja, o modo pelo qual ele se temporaliza. A temporalização deve ser interpretada de acordo com o sentido de temporalização.[a partir deste para a facticidade, vida fática e existência; situação, concepção prévia, experiência fundamental.] (HEIDEGGER, M. GA 61; p. 53)⁷⁸

Investigar o que é a filosofia é fazer esta pergunta, entre tantas outras: a quê se direciona a filosofia enquanto comportamento? Se a filosofia não é ciência, e, por isso, não possui uma região delimitada do ser à qual se voltar investigativamente, qual seria, portanto, o âmbito ao qual a filosofia se conecta, qual seria a sua “região” e, por conseguinte, qual seria o caráter mais próprio de tal conexão entre a filosofia e seu objeto? Logo, poderíamos questionar também qual é o sentido mais próprio deste objeto a ser tomado pela atitude filosófica.

Apesar de não haver uma definição unânime do que é filosofia, e apesar desta não se desenvolver a partir de uma região delimitada de objetos determinados, sabe-se que filosofia seria a atitude que busca o princípio de tudo o que é. A filosofia se move no âmbito do

77 Cf. HEIDEGGER. GA 61; p. 14. Original: “Philosophie kann man nicht und darf man sogar nicht definieren, Philosophie kann man nur »er-leben« (und jetzt ist die Geschichte aus.)”

78 Original: “Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d. i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*. Das aber weiterhin besonders so, wie der Vollzug als Vollzug wird in und für seine Situation, wie er sich »zeitigt«. Die Zeitigung ist zu interpretieren auf den *Zeitigungssinn*. [Von da auf Faktizität, faktisches Leben und Existenz; Situation, Vorgriff, Grunderfahrung.] “

princípio, pretendendo alcançar o que há de originário em todos os entes. O fato de que todos *são* é compreendido pelo ser-aí e manifesto como o princípio almejado pela atitude filosófica por excelência: o sentido do ser (*Seinssinn*)!

Filosofia é o comportamento cognitivo primordial que se volta para os entes. Para o quê ele se volta, é necessário que seu carácter principal seja exposto: o ente, contemplado apropriadamente, não em referência a outros entes, mas em si mesmo como tal. E o que é para esses entes em si o primordial? O que é isto, a partir de quê algo como ente em si pode estar em questão? O ser, ou mais especificamente, tendo em vista o modo como tal “ser” é entendido: o “sentido do ser”. É expressivo ter em vista: o ser, o sentido do ser, é o filosoficamente primordial de cada ente; não é, entretanto, o mais “geral”, o gênero mais alto, que os entes teriam entre casos especiais. O ser não é um âmbito abrangente para cada e todos os entes, como se fosse uma “região superior”. (*Ibidem*; p. 58)⁷⁹

Filosofia é o comportamento cognitivo que busca o princípio e, por isso, o entendimento do que seja a definição filosófica deve ser um que se orienta também pelo princípio. Mas o que isto tem a ver com “comportamento cognitivo”? O que Heidegger quer dizer com “comportamento cognitivo”? Podemos entender que não se trata do sentido tradicional de cognição como faculdade intelectual de aprendizagem, mas de algo do plano existencial, da ordem de um ter existencial (*Haben* como correlato ao *Vorhabe*) no âmbito de uma interpretação existencial⁸⁰. O sentido de conhecer elaborado por Heidegger (*erkennendes Verhalten*) é o comportamento de conhecer um objeto de definição em seu princípio, uma forma de possuí-lo originariamente, tendo em consideração seu sentido referencial, possibilitado pelo fato do *Dasein* já se manter em relação com o mesmo e compreendê-lo de antemão (*Vorhabe*; ser-no-mundo; *Grunderfahrung*):

O comportamento conhecedor tem para com os entes, tomados como o ser, uma relação principal muito originária e de carácter radical (não é

79 Original: “Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem. Wozu es sich also verhält, muß sich in seinem eigentlichen und letzten Prinzipcharakter geben: das Seiende, letztlich betrachtet, nicht in bezug auf anderes Seiendes, sondern es bei sich selbst und als solches [...] Und was ist für solches Seiendes an sich das Prinzipielle? Was ist das, worauf es bei Seiendem als solchem letztlich ankommen kann? Das Sein, oder bestimmter, im Hinblick auf die Weise, wie solches »Sein« faßbar ist: der »Seinssinn«. Es ist ausdrücklich im Auge zu behalten: das Sein, der Seinssinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden; es ist aber nicht sein »Allgemeines«, die oberste Gattung, was Seiendes als besondere Fälle unter sich hätte. Das Sein ist nicht der umfassendste Bereich für jedes und alles Seiende, »oberste Region«.”

80Cf. *Ibidem*; p. 57.

posicionamento e concepção, discussão, e, sim, diretamente através da concepção “é” que concebeu, e concebeu o que ‘é’. (*Ibidem*; pág.61).⁸¹

O comportamento “cognitivo” se volta para, ou é guiado pelo sentido do ser. A indicação desta vinculação nos sugere a compreensão existencial do ser pelo *Dasein*. O conteúdo da definição, indicado formalmente, é o correlato de um comportamento para..., um relacionamento com.... É o comportamento “cognitivo” que se direciona para o sentido do ser, e, por essa razão, a definição de objetos tem o caráter “principal”, isto é, tem o caráter de trazer à tona aquilo que o objeto é mais originariamente. Este seria o motivo pelo qual a filosofia se constitui de modo especial e a definição filosófica é peculiar. O sentido do ser é o guia implícito em cada definição filosófica, e, por isso: “Filosofia é ontologia, e, a saber, radical, e, a saber, enquanto tal, fenomenológica (existencial, histórica-espiritual), ou seja, fenomenologia ontológica”.⁸²

Portanto, pelo fato da compreensão do sentido do ser guiar a atitude filosófica, o sentido de realização (*Vollzugssinn*) da definição é determinado no escopo da compreensão existencial do ser-aí: cada conteúdo de definição é um ente, é um fenômeno inserido num contexto singular concreto do mundo da vida. “Indicação formal: “Ser” é o indicado formalmente vazio, e ainda assim determina a direção de abordagem da compreensão; é o ‘ter’ do comportamento como ente!”.⁸³

Podemos conceber que a indicação formal é o meio de acesso mais adequado aos objetos filosóficos, pois condiz com a disposição originária da atitude filosófica de se guiar pelo sentido do ser. A indicação formal é um meio de enfatizar o mundo da vida e o *Dasein*, em contraste ao processo de desvitalização (*Entleben*)⁸⁴ da vida promovido pela atitude científica e sua tendência reducionista e linguagem lógico-predicativa. O princípio originário implícito à “definição” filosófica – na indicação formal – é o sentido do ser. Este é o responsável por conduzir a realização do conteúdo indicativo-formal à singularidade do

81Original: “Das erkennende Verhalten hat zu Seiendem als Sein eine prinzipielle Beziehung ganz originärer und radikaler Art (nicht Einstellung und Erfassen, Besprechen, sondern so, daß es sogar und gerade durch das Erfassen »ist«, was es erfaßt, und erfaßt, was es »ist«.)“

82 Cf. *Ibidem*, p. 60. Original: “Philosophie ist »Ontologie«, und zwar radikale, und zwar als solche phänomenologische (existenziell, historisch-geistesgeschichtlich), bzw. *ontologische Phänomenologie*”.

83 Cf. *Ibidem*, pág.61. Original: “Formale Anzeige: »Sein« ist das angezeigte Formalleere, und doch die Ansatzrichtung des Verstehens fest bestimmend; auf das Haben des Verhaltens als Seiendes!”.

84Cf. HEIDEGGER, GA 56/57; p. 74.

Dasein e não a uma essencialidade metafísica⁸⁵.

Depende do ser, isto quer dizer, que “seja”, sentido do ser, que o ser” é”, isto é, que o ser mesmo esteja presente aí (no fenômeno). Fenômeno entendido no sentido existencial. A questão em jogo depende do ser; que se chegue ao “ser”, que ele esteja em questão, entretanto, não para a contemplação nem para uma pura reflexão. O ser é encontrado através do comportamento, isto é, aqui (fenomenologicamente) pelo comportamento; sua temporalização. (Idem, GA 61; p. 61)⁸⁶

2.5. A indicação formal e discurso originário.

Vimos que a indicação formal é o modo filosófico privilegiado de tratar os fenômenos da vida fática. Entendemos, portanto, que ela *transmite* uma mensagem. Como poderíamos, por conseguinte, entender a indicação formal quando indagada a respeito de sua função discursiva? Será que ela evidencia uma outra forma de discurso? Presumimos que sim.

Conduzindo a investigação sobre a indicação a níveis lógico-discursivos, qual seria a diferença significativa entre as estruturas fundamentais de um discurso indicativo formal e um enunciado condizente com a atitude teórica? Isto é, quais caracteres existenciais entram em jogo na indicação formal quando esta é analisada em sua *função discursiva*? Procuramos pela estrutura responsável por trazer à tona na indicação formal a natureza de acontecimento do *Dasein* de modo a constituir-se como discurso inteligível; indagamos pela “lógica” da indicação formal.

Nas suas preleções publicadas como a obra "*Logik: die Frage nach der Wahrheit*"⁸⁷, Heidegger nos apresenta uma interpretação interessante e esclarecedora, que nos possibilita

85 Cf. abordagem de FLEIG, M. Indicação formal: uma questão de método? **Natureza Humana**. São Paulo, 2011. Vol.13, no.2, pp. 116-126.

86 Original: “Es kommt auf Sein an, d. h. daß es »ist«, *Seinssein*, daß Sein »ist«, d. h. als Sein echt und nach seinem Belang (im Phänomen) da ist. Phänomen: existenziell. Es kommt darauf an, daß es zum »Sein« kommt, daß es in Bemühung steht, aber nicht für die Betrachtung und schlechte Reflexion. Es ist ja Sein des Verhaltens, d. h. hier (phänomenologisch) durch Verhalten; dessen Zeitigung.”

87 HEIDEGGER, M. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd 21. Hrsg Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

caminhar na nossa investigação e entendermos mais profundamente a indicação formal e seu caráter de discurso originário.

Todo discurso trata de algo pretendendo uma transmissão; é uma forma de trazer à tona, revelar, mostrar o ente de que se trata no discurso. A cognição teórica possui uma determinada consideração do que é mostrar o ente em questão. O modo de mostrar o ente no discurso da atitude teórica é através da enunciação predicativa, e a ação básica da predicação é tematizar o ente de que se trata e atribuir-lhe determinações. Será essa a forma de fato mais própria de mostrar um ente?

Heidegger nos mostra⁸⁸ que, analisada fenomenologicamente, toda predicação sobre algo só é possível a partir de um contato prévio entre o *Dasein* e o ente. Toda enunciação predicativa condizente com a cognição teórica, portanto, é possibilitada pela estrutura de compreensão pré-teórica do *Dasein*. Com esta afirmação, o filósofo pretende evidenciar que o caráter primordial do discurso *não* é de cunho lógico-predicativo, mas possui consonância com a mundanidade e existencialidade do *Dasein*. Desvelar o ente de que se trata num discurso só é possível porque tal ente já foi de algum modo desvelado para o *Dasein* em uma estrutura singular mundana. Isso se deve ao fato do ser-aí já estar sempre inserido em contextos de referência e significatividade para o qual ele é voltado preocupadamente (*besorgt*) e com o qual ele tem sempre que lidar de alguma maneira, a partir de sua compreensão prévia.⁸⁹

Por esse motivo, podemos entender que a revelação primordial dos entes se dá através da abertura do mundo ao *Dasein*. O ser-no-mundo é o âmbito de revelação do ente enquanto ente. E isto quer dizer: as coisas “tem” sentido. Na lida com os entes, não é realizada nenhuma predicação temática sobre estes, e, contudo, eles aparecem como algo que faz sentido para o ser humano: como isso ou aquilo, sempre relacionado a um determinado contexto referencial. Isso se deve à estrutura hermenêutica fundamental do *Dasein* que possui *natureza pré-predicativa* e está presente no “conhecimento” mais direto e imediato do mundo circundante, que não é de caráter reflexivo e tematizado, e sim, vivido. É conhecimento prático-compreensivo. Os entes adquirem suas características, assim ou assado; são compreendidos como isto ou aquilo. Ou seja, são tomados como (devido *als* hermenêutico) “pão” ou “quadro” a partir de um contexto de lida cotidiana no mundo circundante.

88 Cf. Idem. GA 21, §12.

89 Cf. Opus. Cit. p. 144.

Entendemos que é a partir dessa lida compreensiva cotidiana que surge o modo primordial de discurso, uma vez que o *Dasein* acontece como sentido prático-compreensivo. O significado mais direto da lida cotidiana é o modo primeiro de desvelamento de um ente; não corresponde a um âmbito que se desenvolve a partir de esferas lógico-predicativas. As palavras têm significado porque o mundo é sentido para o *Dasein*⁹⁰. A existência é fundamentalmente significado, a partir da qual há sentido haver linguagem, palavras, discurso.

O cuidado (*Sorge*), caráter fundamental da vida humana, pode ser entendido como o motivo primordial do *Dasein* ser uma singularidade (não ego) faticamente situada num mundo, direcionada para si mesma. Entendemos, portanto, que o cuidado promove primordialmente um modo de desencobrimento pelo fato do *Dasein* ser a sua própria vivência cotidiana – o mundo aparece⁹¹. Por essa razão, o desencobrimento dos entes propiciado pela estrutura hermenêutica é desenvolvido com o caráter de um “*entendimento*” prático sobre o mundo. Compreensão é “entendimento” prático e lida prática é compreensão hermenêutica desencobrindo o mundo como horizonte de significados possíveis.

Esclarecida a possibilidade do discurso através do “como” (*als*) hermenêutico enquanto correlato à estrutura fundamental do ser-no-mundo, podemos, portanto, enxergar que a indicação formal é de tal modo primordial que transmite a estrutura de *Ereignis* do *Dasein*, uma vez que o *als* hermenêutico proporciona o aparecimento dos entes do mundo circundante no discurso, mantendo as redes de interrelação do contexto significativo. Isto é, a porta será uma porta de uma casa, ou a porta de um celeiro. Os entes são desvelados em conexão com a estrutura fundamental da compreensão existencial; o contexto de significação é vivo e prático, e não teórico.

Por sua vez, a cognição teórica se dá através da tematização dos entes do mundo circundante, a qual se desenvolve em enunciados predicativos. Determinar é predicar algo ao sujeito do enunciado, de modo que este sujeito seja apresentado ao entendimento isolado das estruturas a partir das quais ele pôde se constituir originalmente enquanto tal. A determinação é um tipo de atitude intelectual para com o ente, para a qual o fenômeno já está dado como objeto da relação epistemológica, sem referência ao contexto mundano. O ente tematizado na predicação mostra-se separado do seu âmbito prático-compreensivo original.

O entendimento na atividade da determinação predicativa perde, portanto, seu caráter

90Cf. *Ibidem*. p. 151.

91Cf. *Ibidem*; p.154.

prático. Os entes da enunciação predicativa adquirem, assim, o caráter de meras presentidades, realidades dadas, “coisas aí”⁹². Os enunciados predicativos terminam por encobrir o mundo como esfera significativa originária. Não indicam o caráter prático-compreensivo fundamental da existência humana.

O aparecimento do mundo circundante para o *Dasein* é para Heidegger a forma primordial de discurso. O “*als*” hermenêutico, como alicerce discursivo da existência humana, é o responsável pela manifestação originária dos fenômenos, possibilitando que estes apareçam como significados inseridos num contexto de vivência fática do *Dasein*. A estrutura hermenêutica está relacionada com o *Vorhabe*, os quais, ao serem aprofundados fenomenologicamente, apontam para o caráter do ser-aí de “ser-para-e-junto-a-algo” (*Sein-zu und -bei etwas*⁹³) e de “deixar vir ao encontro” (*sich Begegnenlassen*⁹⁴) pelos entes com os quais o *Dasein* já mantém uma relação de pré-compreensão. Esses dois Existenciais, assim como a estrutura hermenêutica, manifestam a tendência ao desencobrimento. Desencobrir é mostrar, revelar – é discurso primordial.

⁹²Cf. *Ibidem*. p. 157.

⁹³ Cf. *Ibidem*. p. 209.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*. p. 210.

3. TEMPORALIDADE E *EREIGNISCHARAKTER*

Neste capítulo, pretendemos apontar que o conceito de *Ereignis* apresentado em 1919 traz consigo implicitamente os caracteres do que viria a ser a temporalidade originária do *Dasein*. Consideramos que são indicações formais do “tempo originário”, desenvolvido inicialmente nas lições de Heidegger na Universidade de *Freiburg* (Cf. GA 56/57, 60, 61, 63), consolidado nas *Vorlesungen* de *Marburg* (Cf. GA 18, 20, 21) e finalmente apresentado como elemento central do seu pensamento em “Ser e Tempo”.⁹⁵

Ao afirmarmos que existe o germe da temporalidade existencial no conceito de *Ereignis*, pretendemos mostrar que a própria ideia do tempo originário tem um sentido “acontecimental”. A temporalidade possui um caráter *não-objetivo*, inapreensível e inesgotável à atitude científica, o qual apenas é possível de ser atingido por uma investigação de cunho hermenêutico-fenomenológico.

Acreditamos que podemos perceber o germe da temporalidade originária do *Dasein* através de dois elementos que compõem o sentido do *Ereignis*, são eles: a *Jeweiligkeit* e a *Bedeutsamkeit*, respectivamente: a “particularidade fático-temporal” ou “ocasionalidade”, e a significância.

No capítulo anterior deste presente trabalho, mostramos que a *Jeweiligkeit* e a *Bedeutsamkeit* são elementos relevantes para se compreender o caráter de *Ereignis*. Pretendemos agora mostrar a maneira pela qual cada um desses elementos possuem relação íntima com a temporalidade do *Dasein*, para que, assim, possamos enxergar que *Ereignis*

95 Cf. ESCUDERO, Jesús Adrián. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008. pp. 12- 13.

possui um significado temporal, o qual sustenta o caráter de acontecimento do *Dasein* e da existência.

Para empreendermos adequadamente esta tarefa, este capítulo será dividido nos seguintes itens: 3.1. A temporalidade originária do *Dasein*; 3.1.1. O fenômeno da morte e a totalidade do *Dasein*; 3.2. o discurso formal-indicativo e a temporalidade originária; 3.3. Temporalidade e *Jeweiligkeit*: a *Jeweiligkeit* como a indicação formal da temporalidade na facticidade; 3.4. Temporalidade e *Bedeutsamkeit*: significância como caráter do mundo circundante: a relação entre temporalidade e ocupação.

3.1. A temporalidade originária do *Dasein*.

O tempo é o elemento-chave para a compreensão adequada do que significa ser *Dasein*. Construiremos nossa exposição mostrando a maneira pela qual Heidegger desenvolve hermenêutico-fenomenologicamente os caracteres fundamentais do que ele designa como temporalidade, para que assim possa ficar claro que o tempo nos remete ao caráter de *Ereignis*.

Devido ao caráter hermenêutico-fenomenológico da investigação e à própria peculiaridade do fenômeno a ser investigado, vemos que a elaboração heideggeriana acerca do tempo se dá sempre pelo desenvolvimento de caracteres do *Dasein* que possuem uma indicação ou sentido temporal. Por essa razão, seguiremos as várias indicações formais elaboradas e desenvolvidas pelo filósofo; promoveremos a articulação dessas entre si, para que possamos unir as características que formam a temporalidade.

O modo mais comum de ser temporal pode ser visto pelo hábito de se contar o tempo e através deste, organizar a vida em sociedade. Heidegger parte do sentido usual e mais comum do relacionamento do ser humano com o tempo, para mostrar, através deste que o *Dasein* é “ser-temporal” originariamente.

O entendimento que os seres humanos têm do tempo é simbolizado pelo relógio: a medição e a contagem são as formas mais imediatas do ser humano se relacionar com o tempo. Por isso, fala-se em gastar ou ganhar tempo; ter ou não ter tempo.

O que se entende do tempo sendo representado através do relógio? A marcação numérica do relógio representa que os acontecimentos da vida são medidos quantitativamente. A partir desta ação ocorre a vida cotidiana e as suas perguntas tão comuns: “por quanto tempo?” ou simplesmente “quando?”.

A vivência fática é encaixada e calculada em algum movimento do ponteiro entre os números do relógio. O relógio mostra que o tempo é entendido como uniforme e constante, já que o representa como uma sequência numérica encadeada e cíclica de “agoras” (*Jetzt*). Heidegger comenta: “no relógio se repete a mesma sequência temporal. A repetição é cíclica e cada período tem a mesma duração temporal”⁹⁶.

O tempo agora, quando eu olho o relógio: o que é este “agora”? Agora quando eu assim o faço; agora quando aqui a luz se vai. O que é o “agora”? Eu disponho do “agora”? Eu sou o “agora”? A outra pessoa é o “agora”? Então, o tempo seria eu mesmo, e cada outra pessoa seria o tempo. E em nosso Ser-com-o-outro nós seríamos o tempo – nenhum e cada um. Eu sou o “agora” ou o é apenas aquele que profere o termo? Expressando ou sem expressar o relógio? Agora, à noite, pela manhã, esta noite, hoje: aqui nos deparamos com um relógio, com o qual a existência humana sempre operou – o relógio natural da alteração entre dia e noite ⁹⁷.

A citação acima evidencia que o tempo medido e representado pelo relógio não parece condizer total e completamente com a disposição ou compreensão que o ser humano tem acerca do tempo. O tempo parece estar tão atrelado e tão intimamente ligado com o ser humano, que parece extrapolar uma simples representação numérica. O tempo medido é a determinação temporal proveniente da natureza, o qual, contudo, parece não ser suficiente

96Cf. HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 64. Hrsg Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004; p. 110. (Parte proveniente da conferência proferida à Sociedade Teológica de Marburg em julho de 1924).

97 Original: “Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit já ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinandersein wären wir die Zeit – keiner und jeder. Bin ich das Jetzt, oder nur der, der es sagt? Mit oder ohne ausdrückliche Uhr? Jetzt, abends, morgens, diese Nacht, heute: hier stossen wir auf eine Uhr, die sich das menschliche Dasein von jeher zugelegt hat, die natürliche Uhr des Wechsels von Tag und Nacht”. (*Ibidem; loc. cit*)

para dar conta e explicar o relacionamento entre o ser humano e o tempo de modo hermenêutico-fenomenológico.

O tempo acontece em conjunto com o ser humano, e vice-versa. Cada vez que se diz “agora”, “já”, é um instante temporal em que se percebe a si mesmo em conjunto neste ínterim, mesmo quando não se fala ou se conta o tempo expressamente. Entretanto, esta compreensão de si em conjunto com o tempo não é de cunho psicológico nem proveniente de uma consciência, como se fosse um sentido interno. Esta compreensão é muito mais condizente com a própria experiência da vida fática: “O *Dasein* como ser-no-mundo é sempre particular-temporal(mente) [*jeweils*], que é o mesmo que dizer histórico-facticamente o 'meu' [*das meinige*]”⁹⁸.

Heidegger afirma que o cuidado e o poder-ser como facticidade determinam o *Dasein* como um “ser a caminho de” (*unterwegs zu*). Isto quer dizer que o *Dasein*, por não ser uma entidade fechada que possui uma essencialidade a ser efetivada e realizada temporalmente, está sempre em constante a caminho de seu próprio ser.

Por isso, Heidegger determina que o ser do *Dasein* é “um ser para fora em direção a aquilo que ele ainda não é, mas pode ser”⁹⁹. Essa peculiaridade de ser seu poder-ser como pura possibilidade é o que Heidegger chama de ser totalidade (*Ganzheit*) do *Dasein* (Cf. loc.cit). O termo “totalidade” referente ao *Dasein* é uma indicação formal que nada mais é que uma das maneiras de apresentar a temporalidade originária deste ente. Não se trata de um termo de cunho metafísico-teológico. Ser existencial e facticamente sua totalidade quer dizer que o *Dasein* é a cada instante todo o tempo.

Como podemos entender isto? Deveremos seguir as demais indicações formais, a ponto de termos todas as designações fenomenológicas suficientes para um esclarecimento adequado da questão.

Entender que o ser-aí é um ente que é ontologicamente “a caminho” das suas possibilidades nos permite compreender o que Heidegger afirma na citação seguinte: “o antecipar a si mesmo, estar à frente de si (*Vorlaufen*) não é nada mais que o autêntico e único futuro do *Dasein*”. Sendo “à frente” de si, o ser-aí é *já* seu próprio futuro. A sua existência,

⁹⁸ *Ibidem*; p. 45.

⁹⁹ Cf. *Idem*, GA 64, p. 46: Original: “aus-sein auf das, was er noch nicht ist, aber sein kann”.

portanto, sua facticidade mesma *é já* futuro. Visto que o ser-aí é fático e ontologicamente sua possibilidade, sendo seu futuro, a existência do *Dasein* é, ao mesmo tempo, passado e presente. É por isso que podemos entender a afirmação do filósofo que o *Dasein* “*é o tempo, e não é no tempo*”¹⁰⁰.

Por isso, podemos entender que “ser-futuro” (*Zukünftigsein*) é a estrutura relacionada ao ser-possibilidade, a qual corresponde à indeterminação ontológica do *Dasein*. Ser possibilidade é ser “a caminho de...”, sendo seu futuro instaurado fático-existencialmente; ser futuro num presente concreto, adiante de seu passado que já foi, mas que se reapresenta através do não ser, diante do fenômeno do ser-para-o-fim.¹⁰¹ Por essa razão, declara Heidegger que “o fenômeno fundamental do tempo é o futuro”¹⁰². O filósofo aprofunda: “ser-futuro dá tempo, constrói o presente e permite que o passado se repita no “como” do seu 'ser facticidade vivenciada’”.¹⁰³

Diante disto, percebemos que a interpretação que o ser humano faz de si mesmo, do tempo e de sua relação cotidiana com este – tão bem explicitada e representada pelo relógio – mostra-se incompatível com esta caracterização apresentada por Heidegger. O relógio tem o presente como a instância temporal principal, e não o futuro.

Entender o “ser-futuro” como o ser próprio do ser-possibilidade do *Dasein* é encarar o tempo de modo diverso de uma concepção linear e objetiva; devemos perceber que “a lida originária com o tempo não é pela medição” (*Ibidem; loc. cit.*).

Heidegger afirma que sendo “a frente de”, ou “adiante de” (*Vorlaufen*) si mesmo, na possibilidade extrema da morte é que o ser-no-mundo se apresenta como o que “já passou”, o “ter sido” (*Vorbei*). A partir da característica ontológica do “estar adiante”, as concreções fáticas existenciais de um ser-aí são compreendidas como situações já vividas, que já passaram; que já estão no “passado” das possibilidades. Isto quer dizer que o “estar a frente” de si torna manifesto que os elementos fáticos da existência podem “não-ser-mais-aí” (*Nicht-mehr-da*). Tanto o mundo quanto o *Dasein* como ser-no-mundo não possuem a característica

100 *Op. cit.* GA 64; p. 118.

101 *Cf.* “Zu-Ende-sein”. *Op.cit*; p.116.

102 *Cf. Op. Cit.* p. 118.

103 Original: “Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und lässt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebts wiederholen”. *Cf. Ibidem; loc. cit.*

de serem permanentemente constantes; eles podem *não ser aí*.

Nem o mundo enquanto significância, nem as outras pessoas com as quais um *Dasein* vive seu mundo compartilhado, nem as interpretações tranquilizadoras do impessoal, impedem que o ser-aí se saiba diante da iminência do fim, e, com isto, diante da possibilidade certa do nada ¹⁰⁴. Este nada corresponde exatamente à indeterminação fundamental do ser ¹⁰⁵.

“O 'ter sido' apresenta a mais extrema possibilidade como o ser que o *Dasein* – no morrer – puramente como si mesmo deve ser ¹⁰⁶. Isto quer dizer que a indicação formal do “passado” (*Vorbei*) apresenta ao ser humano que a sua única certeza é a de que um dia ele não será mais; que um dia todas as possibilidades fáticas não são mais possíveis. Um dia ele será nada, isto é, a mais extrema indeterminação; o não ser.

Este “ter sido”, como aquilo a que me encaminho antecipadamente, promove uma descoberta neste meu encaminhar antecipadamente até ele: ele é o “ter sido” de *mim mesmo*. Sendo como este “ter sido” descobre o meu *Dasein* como algo que em um instante pode não estar mais aí; em um instante eu não estou mais aí junto com estas e estas coisas, com estas e estas pessoas, com estas vaidades, com estas fugas, com esta falação. O “ter sido” dissipa todos os meus segredos e atividades; o “ter sido” arrasta tudo consigo para o nada ¹⁰⁷.

O “estar à frente” traz ao *Dasein* a escolha de ser si mesmo, de aceitar-se como possibilidade. Isto quer dizer, aceitar-se como a certeza de não ser mais ou se aceitar como aquilo com que a ocupação se empenha na lida cotidiana. No momento em que o *Dasein* “escolhe” se compreender a partir da ocupação com o mundo circundante, ele se tem muito

104 Cf. *Ibidem*; p.53.

105 Cf. Nota de rodapé do manuscrito de Heidegger: Original: “Nichts der Unbestimmtheit über ein Sein”. *Ibidem*; *loc. cit.*

106 Original: “Das Vorbei zeigt die äusserste Möglichkeit als das Sein, das das Dasein – im Sterben- rein als es selbst sein muss”. *Ibidem*; *loc. cit.*

107 Original: “Dieses Vorbei, als zu welchem ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufenzu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von *mir*. Als dieses Vorbei deckt es mein Dasein auf als einmal nicht mehr da; einmal bin ich nicht mehr da bei den und den Sachen, bei den und den Menschen, bei diesen Eitelkeiten, diesen Winkelzügen, dieser Geschwätzigkeit. Das Vorbei jagt alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten auseinander, das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts”. *Ibidem*; p. 116.

mais seguro, pois, enfim pode se compreender como um “algo” (*Was*), com o qual a ocupação lida (*Ibidem*; p.54).

Entretanto, Heidegger deixa claro que a certeza de já ter sido o que passou e, por isso, a certeza de que um dia não será mais, não significam a indubitabilidade da presença ou ausência no mundo no modo do ente simplesmente dado. A certeza de que “já foi” não indica uma “evidência da presentidade, nem de um ter, mas indica a evidência do ser”¹⁰⁸.

O *Dasein* já é desde sempre indeterminação ontológica, e por isso é possibilidade. Ou seja, ele é uma gama de possibilidades fáticas. Entretanto, com o fenômeno da morte, ele se torna a indeterminação do nada.

Sendo possibilidade existencial, o *Dasein* tem a si mesmo como sua possibilidade sendo seu instante existencial (*Augenblick*). Heidegger nos explica que “o 'ter sido' mais próprio é constante, duradouro, isto significa: cada instante existencial [*Augenblick*] indeterminado”¹⁰⁹. Como podemos entender esta afirmação? O que ele nos quer dizer com o termo “*Augenblick*”?

O termo supracitado é hermeneuticamente rico. Consideramos que ele simboliza muitos dos elementos relevantes para a constituição do ser-aí. “*Augenblick*” significa literalmente no idioma alemão “piscar de olhos”. Entretanto, este “piscar de olhos” é majoritariamente utilizado para se referir, na vida cotidiana, a um momento; um instante temporal curto e rápido, um momento oportuno para uma ação, ou acontecimento. A partir deste contexto de utilização do termo no âmbito da experiência fática, podemos enxergar os componentes existenciais que são assinalados indicativo-formalmente através do “momento oportuno”.

Augenblick refere-se a um instante da existência fática do ser humano que se traduz e se expressa temporalmente. Convém aqui resgatarmos que este termo já foi utilizado pelo filósofo nas suas investigações fenomenológicas da vida religiosa, onde ele traduzia a expressão grega “*kairós*”. Isto é, *Augenblick* como o “momento oportuno” significa a

108 Original: “Evidenz einer Anwesenheit, Evidenz des Habens, sondern des Seins”. Cf. *Ibidem*; nota de rodapé número 39 do manuscrito. p. 55.

109 Original: “Das eigenste Vorbei ist ständig, d.h. jeden Augenblick unbestimmt”. *Ibidem*; p.56.

indicação de que o tempo da existência fática-histórica possui um sentido não-cronológico nem objetivo.

No “momento oportuno” temos a unidade da existência e da facticidade com a temporalidade, uma vez que compreendemos que um “momento” corresponde ao *Dasein* como ser-no-mundo – e seu respectivo instante temporal. O *Augenblick* é a indicação formal de que o ser humano é sua existência de modo fático-temporal.

Escolhemos traduzir “Augenblick” pela expressão “instante existencial” - e não apenas pela tradução literal do termo “piscar de olhos” - porque consideramos que a expressão acima demonstre o sentido hermenêutico-existencial inerente àquela indicação formal. De modo fundamental, sendo “instante existencial”, “momento oportuno”, “piscar de olhos”, o mais importante acerca desta indicação formal é termos claro que *Augenblick expressa o sentido kairológico do tempo que transmite a singularidade da existência.*

Podemos interpretar esta afirmação através do contexto de uso do termo na vida fática: quando um ser-aí diz que será “num piscar de olhos”, o termo não é utilizado numa circunstância epistemológica, nem diz respeito a uma atitude cognitiva, mas sim, existencial. Por isso, consideramos que o vocábulo indica um instante da existência que *não* corresponde a uma contagem linear e sistêmica do tempo.

No “piscar de olhos” mostra-se a temporalidade da existência de maneira não-objetificada. Por este motivo, podemos aqui chamar atenção para que se perceba que o termo em questão carrega consigo as características inerentes ao conceito de *Ereignis*.

Podemos compreender que *Augenblick* é a indicação formal da conjunção entre a indeterminação do ser e o acontecimento da temporalidade originária. A indeterminação da chegada da morte e a indeterminação diante do nada que um dia o ser-aí será, condiz com a própria indeterminação do ser do *Dasein*. Com a indicação do “instante existencial”, entendemos que Heidegger afirme que ser-possibilidade é ser essencialmente indeterminado ao mesmo momento em que é ser tempo. O *Augenblick* claramente não representa uma temporalidade linear. Porque o instante é existencial, ou seja, porque a existência do *Dasein* é marcada pelo sentido temporal do “já foi” e “a frente de”, podemos enxergar que “o *Dasein* ocasional ele mesmo é (o) tempo”.¹¹⁰

110 Cf. *Ibidem*; p. 57. Original: “das jeweilige Dasein selbst ist (die) Zeit”. Grifo do autor.

No antecipar-se não é esperado que algo ocorra no Futuro, nem se trata “do” “Futuro” indeterminado e solto [*freischwebend*]; ele “é” o futuro do ser, que ele mesmo é ser-futurição, o que quer dizer ser “temporal”. Temporal não significa aqui “ser dentro do tempo”, mas o tempo mesmo. No ser-temporal está “ao mesmo tempo” ser-passado e ser-presente. O que, ao contrário, está “no” Futuro, ainda não está “no” Presente e ainda menos “no” Passado. O *Dasein*, que no seu ser é a sua mais extrema possibilidade, isto é: ele é “futuro”, é - enquanto é este ser - o próprio ser-passado e ser-presente. Só assim este ser é o tempo mesmo.¹¹¹

Portanto, o tempo mostrado pelo relógio – o tempo dos segundos que viram minutos, que viram horas, e que se repetem sucessivamente – não é o mesmo tempo de uma vida que vive a partir do instante; ele não possui uma cadência sistemática, nem lógica. Entretanto, ainda assim, o relógio marca o passo da cotidianidade.

Pensamos que um dos motivos pelo qual podemos entender a inclinação à interpretação e compreensão de si e do tempo pela temporalidade da cotidianidade, é que nesta é apresentado ao *Dasein* um modo de se ter, isto é, uma maneira de se compreender através de um conteúdo quididativo (*Was*).

Em meio à vivência fática cotidiana, o *Dasein* se envolve com as coisas e com as pessoas; as determinações axiológicas, os padrões de comportamento, as normas e regras morais, as últimas tendências tecnológicas; as fofocas e aspirações do mundo social e familiar. Em todos esses empenhos e ocupações cotidianos há um porto seguro do *quê* ser, assim como uma respectiva interpretação à disposição do ser-aí. O *Dasein* pode se entender e ser através da segurança de uma determinação quididativa. Heidegger afirma que “O *Dasein* foge do 'como' e agarra-se no ocasional presente [determinação quididativa] 'quê’”.¹¹²

Esta determinação quididativa está em jogo também na designação do tempo como

111Original: “Im Vorlaufen wird weder etwas in der Zukunft erwartet, noch ist es “die” freischwebende “Zukunft”; es “ist” die Zukunft des Seins, das es selbst ist. Zukünftig-sein besagt aber “zeitlich” sein. Zeitlich besagt hier nicht “in der Zeit”, sondern Zeit selbst. Im Zeitlich-sein liegt aber “zugleich” vergangen und gegenwärtig sein. Was dagegen “in” der Zukunft ist, ist noch nicht “in” der Gegenwart und noch weniger “in” der Vergangenheit. Das *Dasein*, das in seinem Sein seine äusserte Möglichkeit ist, d.h. “zukünftig” ist, ist als dieses Sein das eigene Vergangen- und Gegenwärtig-sein. Nur só ist dieses Sein die Zeit selbst”. (*Ibidem*; p. 58)

112Original: “Das *Dasein* flieht vom dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was”. (*Ibidem*; p. 119).

sequência lógico-matemática de “agoras” cíclicos. O tempo representado pelo relógio dá segurança ao *Dasein*, como se o *Dasein* pudesse possuí-lo, controlá-lo por acreditar tê-lo à mão. Neste contexto da cotidianidade, tudo fica em seu lugar e, de alguma forma, em segurança, pois tudo tem sua determinação e pode ser previamente enquadrado e controlado.

O tempo nunca se torna longo, demorado, porque ele originalmente não possui nenhuma duração. O 'antecipar-se-a' entra em colapso quando é compreendido como a pergunta pelo 'quando' e 'quão demorado ainda' do 'ter sido', pois, questionar o 'ter sido' no sentido do 'quão demorado ainda' e do 'quando' não toca o 'ter sido' nessas possibilidades caracterizadas. Tal maneira de perguntar não capta a indeterminação da certeza do 'ter sido', mas pretende exatamente determinar o tempo que é indeterminado. A pergunta é um 'querer livrar-se' [*Loskommenwollen*] do 'ter sido' naquilo que ele é: indeterminado e como certo enquanto indeterminado.¹¹³

A manipulação do tempo pela sistematização numérica faz com que o tempo seja entendido e manejado pelo ser-aí como o “agora” presente, entendido por uma determinação objetiva, como um “quê” (*Was*). Por exemplo: 1 hora = 60 minutos = 360 segundos, assim por diante. O “quê” é o determinado instante presente para tal ou tal ocupação e empenho na lida cotidiana. Heidegger afirma: “a cotidianidade vive com o relógio, isto quer dizer: a ocupação se volta sem fim para o 'agora'; ele diz: agora, a partir do agora, até mais, ao próximo agora”

114

Ao se compreender o tempo como a temporalidade originária, não adquirimos desta noção nenhum tipo de conteúdo quididativo; obtemos apenas *indeterminação fundamental*, pois esta somente pode ser compreendida através de seu “como”. Uma vez que a temporalidade originária é existencial, compreende-se que não há nenhuma essência ou natureza a ser analisada e encontrada com a finalidade de ser seguramente fixada em caracteres objetivos. O tempo, que é o próprio *Dasein*, não possui uma determinação

113 Original: “Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat. Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit. [...] Dieses Fragen ergreift nicht die Unbestimmtheit der Gewissheit des Vorbei, sondern will gerade die unbestimmte Zeit bestimmen. Das Fragen ist ein Loskommenwollen vom Vorbei in dem, was es ist: unbestimmt und als unbestimmt gewiss”. (*Ibidem*; p. 118)

114 Original: “Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt”. *Ibidem*; p. 120.

essencial. “Ambos” *acontecem* nos seus “como”.

Ser-futuro condiz com o “ter sido” (*Vorbei*) quando ambos atestam o poder-ser que um *Dasein* é. Melhor dizendo, ambos declaram a certeza da ausência de determinação do ser-aí, quando atestam que o *Dasein* é fundamentalmente sua morte e ser-para-o-fim. Tanto o ser-futuro como o “ter sido” afirmam o ser de ausência¹¹⁵ que o *Dasein* é: ausência em virtude do não ser que está por vir, vislumbrada pelo fenômeno da morte, e ausência de não ser visualizada através do “ter sido”.

Dado que estes instantes de temporalização constituem a estrutura ontológica do *Dasein*, e uma vez que este tempo originário não possui nenhuma determinação quididativa, mas ele mesmo é temporal, se temporaliza, eis que nos é apresentada mais uma ausência fundamental do *Dasein*: este ente é carente de essência. O ser-aí não possui um conteúdo quididativo. A única determinação possível de ser adequada ao ser-aí é dizer que ele é ser-temporal.

O *Dasein* é sempre em um modo do seu possível ser-temporal. O *Dasein* é o tempo, o tempo é temporal. O *Dasein* não é o tempo, mas a temporalidade. A proposição fundamental: o tempo é temporal, é, portanto, a determinação mais autêntica – e ela não é nenhuma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade incomparável.¹¹⁶

Compreendemos que a designação do ser-temporal como a determinação originária do *Dasein*, permite que Heidegger tenha elementos suficientes para elaborar uma possível saída para solucionar o clássico problema metafísico do princípio de individuação. O filósofo afirma: “O tempo é o verdadeiro *principium individuationis*”.¹¹⁷

Asseverar o tempo como o princípio de individuação significa dizer que o tempo é aquilo a partir do que o *Dasein* é em sua ocasionalidade ou particularidade-temporal

115 Cf. SHEEHAN, T. The 'original form' of Sein und Zeit: Heidegger's der Begriff der Zeit (1924). **Journal of the British Society of Phenomenology**, v. 10, n. 2. Maio, 1979. Disponível em: <<http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/64-A-1979-ORIGINAL-FORM-OF-SEIN-UND-ZEIT.pdf>>. Acesso em 29. out. 2013

116 Original: “Das Dasein ist immer in einer Weise seines möglichen Zeitlichseins. Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. Die Grundaussage: *die Zeit ist Zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung – und sie ist keine Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet”. *Ibidem*; p. 123.

117 Original: “Die Zeit ist das rechte principium individuationis”. *Ibidem*; p. 124.

(*Jeweiligkeit*) (*Ibidem*, *loc. cit.*). Como podemos entender esta afirmação? O tempo sendo *temporalização* é o princípio de individuação porque é o responsável pela existência fática de um *Dasein* radicalmente singular. Heidegger estabelece que tanto o tempo como o ser-aí possuem uma “natureza” indeterminada – ou seja, o tempo é *temporal*, assim como o *Dasein*.

De acordo com esta declaração, chegamos à determinação hermenêutico-fenomenológica possível acerca do ser-aí: o vínculo ontológico que este ente possui com a temporalidade é responsável por estruturar a existência como possibilidade “a cada instante particularmente meu” (*je meinig* ¹¹⁸), “singularidade unicamente radical” (*Diesmaligkeit* ¹¹⁹), “ocasionalidade radical” (*jeweilig*). Estas indicações formais nos mostram que ser *Dasein* significa ser *temporalização*, e, portanto, singularidade ontológica e existencial.

No momento em que compreendemos a elaboração do filósofo acerca do tempo originário, e entendemos que este é *temporalização*, podemos por fim perceber que é a temporalidade, através do movimento de antecipar-se a si mesmo sendo seu próprio passado faticamente situado num presente, que faz com que o *Dasein* exista de modo singular e seja um ente único. O *Dasein* é *instante existencial* que tem a si mesmo de modo radicalmente singular diante do fenômeno da morte assumida como poder-ser que o ser-aí mesmo é.

Na sua “antecipação de si” o *Dasein* torna-se visível como a única vez singular [*Diesmaligkeit*] do seu único destino na possibilidade de um passado peculiarmente seu. Esta individuação tem a peculiaridade de não permitir alcançar uma individuação como formação fantástica de existenciais excepcionais; ela derruba todo o 'dar-se' [*Sich-herausnehmen*]. Ela individualiza de tal maneira, que nivela a todos. Em relação com a morte, cada um é conduzido ao “como” que cada qual pode ser em igual medida; a uma possibilidade a respeito da qual, ninguém possui eminência, ao “como”, no qual todo o “quê” se pulveriza. ¹²⁰

118 Cf. *Ibidem*, p. 125.

119 Cf. *Ibidem*; p. 124.

120 Original: “Im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksal in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Diese Individuation hat das Eigentümliche, dass sie es nicht zu einer Individuation kommen lässt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmenexistenzen; sie schlägt alles Sich-herausnehmen nieder. Sie individuiert só, dass sie alle gleich macht. Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmässig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt”. (Cf. *Ibidem*; *loc. cit.*)

De tal modo, eis que se torna visível a estrutura indeterminada do ser-aí. Uma vez que o tempo se temporaliza, ele não apresenta por e a partir de si mesmo nenhuma essência quididativa - “O tempo não tem sentido”¹²¹. Uma vez que compreendemos o tempo como o princípio de individuação do *Dasein*, este ente não será caracterizado por nenhum conteúdo quididativo.

A temporalização do tempo diz respeito de maneira intrínseca ao *modo de dar-se* do *Dasein*; a existência que o ser humano é consiste fundamentalmente no acontecimento concomitante de instantes que se antecipam a (*Vorlaufen*) o que se é faticamente “agora” (*Gegenwart*), frente a ser o que já foi (*Vorbei*).

Por isso, Heidegger explica que “o autêntico ser do *Dasein* é ser-temporal. O *Dasein* é 'o tempo', o qual é no modo do ser-temporal; o ser do *Dasein* é determinado como ser-temporal”¹²². Só faz sentido compreender tanto o *Dasein* como o tempo pelo seu “como”, isto é, pelo *modo de acontecimento da existência mesma*. Convém evocarmos uma afirmação desenvolvida pelo filósofo na sua revisão da obra de Jaspers¹²³, pois evidencia de modo muito adequado a estrutura histórica – isto é, *temporal* – da existência humana e o seu caráter de *Ereignis*, pois mais uma vez nos é apresentado que o ser-aí é *tempo* e ainda: *o tempo é o “como”*¹²⁴ do ser-aí. O modo de ser deste “como” diz exatamente que a existência não se dá à maneira de um processo ou ocorrência, seja de natureza física ou psíquica.

O “histórico” aqui não é correlato de uma observação teórica e objetivo-histórica, mas é o conteúdo e o “como” da preocupação de um [eu] mesmo por si mesmo, do qual este não pode ser retirado. O “ter-a-si-mesmo” surge nesta, se mantém e tende para esta tal preocupação. E nesta preocupação, o específico passado, presente e futuro do [eu] mesmo não são experienciados como esquema do tempo para uma ordenação objetiva dos fatos, mas eles são experienciados num sentido não-esquemático da preocupação que encontra a atualização da experiência no seu “como”¹²⁵.

121 Original: “Die Zeit ist sinnlos”. *Ibidem*; *loc. cit.* Grifo do autor.

122 Original: “Das eigentliche Sein des Daseins ist Zeitlichsein. Das Dasein ist ja 'die Zeit', die ist in der Weise des Zeitlichseins; das Sein des Daseins ist als Zeitlichkeit bestimmt”. *Ibidem*; p. 61.

123 Cf. Idem, “Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung’”. In: GA 9.

124 Original: “Die Zeit ist das Wie”. *Ibidem*; *loc. cit.*

125 Original: “Das »Historische« ist dabei nicht Korrelat eines objektgeschichtlichen theoretischen Betrachtens, sondern der allerdings als solcher gar nicht ablösbare Gehalt und das Wie der Bekümmernis des Selbst um sich selbst. Das Sich-selbst-haben erwächst aus, hält sich in und tendiert auf Bekümmernis, in welcher Bekümmernis die spezifische Selbstvergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren sind, nicht als Zeit-schema für eine objektive Sachordnung, sondern in dem unschematischen, den Erfahrungsvollzug in seinem Wie

3.1.1. O fenômeno da morte e a totalidade do *Dasein*.

Procuraremos mostrar a maneira pela qual o fenômeno da morte conduz à compreensão dos caracteres temporais originários do *Dasein*. Através da morte poderemos explicitar: 1) em que sentido poderíamos falar apropriadamente no “ser-todo” ou totalidade (*Ganzheit, Ganze*) do ser humano; 2) como a “totalidade” do *Dasein* indica a sua estrutura temporal originária.

De modo geral, a morte é entendida como um “estar terminado”, “ser levado a cabo”, “estar pronto”, “finalizado” (*Fertigsein*). Entretanto, ela possui um sentido fundamentalmente diverso no momento em que é interpretada hermenêutico-fenomenologicamente, pois passa a ser uma característica determinante para a compreensão deste ente que é ser-aí.

Se é compreendido que o ser do *Dasein* é cuidado (*Sorge*), uma ideia de totalidade – que é baseada em pressupostos teleológicos, metafísicos e/ou religiosos – referente ao ser-aí não será encontrada. Esta expectativa é fundamentalmente impossível. A morte é algo inevitável e iminente a partir do que o cuidado é. Pretender transportar uma concepção de totalidade para o que significa *Dasein* coincidiria com o seu “fechamento”, o qual seria a morte. A morte é o fim do *Dasein*, pois ele já não é mais aberto para a existência, ele já não é mais possibilidade, porque:

O ser deste ente é cuidado. Cuidado quer dizer, entre outros: “ser para fora direcionado para algo” [*Aussein auf etwas*]; na sua preocupação o *Dasein* se preocupa com o seu próprio ser. Enquanto é “ser para fora direcionado para algo” o *Dasein* é “ser para fora” direcionado para *aquilo que ele ainda não é*. Como cuidado, o *Dasein* é, de acordo com seu ser, *a caminho para algo*, ao ser “cuidadoso” [*sorgend*] ele o é assim para si mesmo, como aquilo que ele ainda não é. O seu sentido de ser mais próprio é exatamente, sempre ter

betreffenden Bekümmersinn”. (Cf. *Idem*; GA 9, p. 33)

ainda algo adiante de si, que ele ainda não é, que ainda está adiante [*aussteht*]. Este constante “ainda-estar-adiante” [*Noch-austehen*] de algo significa: o Ser do *Dasein* como cuidado é exatamente, desde que ele é, sempre inconcluso, falta-lhe ainda algo, enquanto ele é¹²⁶.

Existe, contudo, um sentido positivo para a afirmação da impossibilidade de experienciar ou determinar o *Dasein* em sua totalidade.

Afirmar esta impossibilidade mostra que o *Dasein* é um ente fundamentalmente diferenciado dos entes simplesmente dados. Pois, se para a maioria dos entes dados do mundo “funciona” a tradicional concepção metafísica de que eles possuem qualidades intrínsecas que serão aprimoradas ao longo de um período temporal, ao ponto de chegarem ao auge de seu desenvolvimento e assim finalmente estarem “prontos” ou “concluídos” de acordo com sua essência, para o *Dasein* tal concepção é falha. (Cf. *Ibidem*; p. 430) Visto que o ser-aí não possui essência alguma, o seu “estar pronto” é o seu “não ser mais” (*Nicht-mehr-sein*). Devemos, portanto, abandonar tais concepções; elas não são cabíveis a um ente que é constitutivamente temporal.

A morte, compreendida hermenêutica-fenomenologicamente, traz ao *Dasein* a iminência de ser para o fim, isto é, do ser-aí ser a sua mais extrema possibilidade. E, uma vez que ela permanece à espreita, sempre adiante do *Dasein*, faz com que a sua existência fática seja sempre a sua mais própria possibilidade. “Com a morte, que apenas é ocasional enquanto é o *meu* morrer, encontra-se iminente para mim o meu *mais próprio ser*, o meu poder-ser a cada instante”¹²⁷. O ser-aí vive o seu ser para o poder-ser; é sua possibilidade concretizada faticamente. Compreendida a partir da experiência vulgar do impessoal, a iminência da morte faz o horizonte de possibilidades fáticas do *Dasein* poder ter fim. Por isso, a morte põe o

126 Original: “Das Sein dieses Seienden ist Sorge; Sorge besagt unter anderem: Aussein auf etwas; in seinem Besorgen besorgt das Dasein sein eigenes Sein mit. Als Aussein auf etwas ist es Aussein auf das, *was es noch nicht ist*. Als Sorge, ist das Dasein, *wesenmässig unterwegs zu etwas*, sorgend ist es zu ihm selbst als das, *was es noch nicht ist*. Sein eigener Seinssinn ist es gerade, immer noch etwas vor sich zu haben, *was es noch nicht ist*, *was noch aussteht*. Dieses ständige Noch-ausstehen von etwas besagt: Das Sein des Daseins als Sorge ist gerade, sofern es ist, *immer unabgeschlossen*, es fehlt an ihm noch etwas, solange es ist”. (HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. p. 425)

127 Original: “Mit dem Tode, der jeweilig nur als *mein* Sterben ist, steht mir *mein eigenstes Sein*, mein jeden Augenblick Seinkönnen, bevor”. (Cf. *Ibidem*; p. 433)

Dasein adiante de si mesmo, de sua existência como aquilo que lhe é mais próprio e singular, apesar de ser sempre deixada de lado e tratada de ser esquecida.

Entretanto, a morte, compreendida hermeneuticamente, não é uma peça que falta para compor uma totalidade. A morte não é algo que ocorre ao *Dasein*, mas é algo que lhe é constitutivo. Ela se encontra adiante do *Dasein*, de modo iminente. “A morte não é uma parte que falta na composição de um todo, mas ela constitui previamente a totalidade do *Dasein*. É por esse motivo que o *Dasein* tem como seu ser partes ocasionais, ou seja, modos possíveis de ser.”¹²⁸ Assim, a morte é um carácter ontológico do ser humano, de tal maneira que ela é fenómeno, inclusive quando este ente ainda não morreu factualmente.

Se o *Dasein* é possibilidade, é um “eu posso” (*ich kann*. Cf. *Ibidem*; p. 433), o *Dasein* é de modo extremo e inalienável “eu posso morrer”. E por ser sempre iminente, é a possibilidade que o ser-aí sempre já é. Por isso, a morte é a possibilidade mais própria e mais extrema deste ente: a possibilidade de *não mais ser aí*.

Para Heidegger, se o *Dasein* é ser para possibilidades (*Möglichsein*), o *Dasein* é desde já a sua morte, e, por isso, é nesse sentido que ele é, desde já, a sua totalidade. “Desde que o *Dasein* qua ser-possível já seja essencialmente a sua morte, ele é, enquanto *Dasein*, já um todo. Porque *Dasein* quer dizer: “ser-antecipação-de-si-mesmo como cuidado” ele pode, a partir de si mesmo, ser completamente em cada momento do seu ser”¹²⁹.

Porque o cuidado se estrutura temporalmente como o “ser-antecipação-de-si-mesmo” (*Sich-selbst-vorweg-sein*), e uma vez que o *Dasein* é sempre sua própria possibilidade e, portanto, sua morte, o ser-aí pode a cada momento fático *ser o seu todo!* Importante salientar que este todo, ou totalidade, possui um carácter existencial e somente assim podemos enxergar o seu sentido. Podemos entender que ser o seu todo a cada momento fático da vida signifique: a compreensão existencial de uma circunstância fático-temporal de existir como pura possibilidade que tem diante de si a única certeza de ser para o poder-ser, sendo não mais aí.

Isto significa que o termo “totalidade” funciona como a indicação formal que aponta

128 Original: “Der Tod ist nicht fehlender Teil für ein Ganzes als Kompositum, sondern er konstituiert die Ganzheit des Daseins von vornherein, so dass es erst aus dieser Ganzheit das Sein jeweiliger Teile, d.h. möglicher Weise zu sein, hat”. (Cf. *Ibidem*; p. 432)

129 Original: “Sofern Dasein qua Möglichsein wesensmäßig sein Tod schon ist, ist es als Dasein schon Ganzes. Weil Dasein besagt „Sich-selbst-vorweg-sein als Sorge” kann es auch ihm sich selbst her sein Sein in jedem Moment seines Seins ganz sein.” (Cf. *Ibidem*; p. 433)

para a afluência dos diversos momentos da temporalidade originária. O que queremos dizer com isso é que a totalidade do *Dasein* refere-se ao seu modo de acontecimento fático-temporal excepcional; ela indica que o ser-aí existe como temporalização, ou seja, concomitância das instâncias intituladas passado, presente e futuro. Pois o “ser-antecipação-de-si-mesmo” e o ser-possibilidade determinam que o ser-aí seja a sua própria morte *a cada instante*, e, assim o sendo, o ser humano é faticamente “presente”, estando, contudo, a frente de si como possibilidade “porvindoura”, ao mesmo instante que é jogado para trás de si, reconectando-se com o seu “passado”: “a morte como a possibilidade mais extrema é o modo de ser do *Dasein* no qual ele é pura e simplesmente 'jogado para trás' [*zurückgeworfen*] de si mesmo”¹³⁰.

O fenômeno da morte entendido fenomenologicamente abre a compreensão para a estrutura fundamental do *Dasein* como temporalidade originária. Contudo, não é porque o *Dasein* morre que se pode chegar a afirmar que o tempo existe, mas o contrário. O ser-aí é sua morte a cada instante porque é temporalidade existencial. O *Dasein* é sua morte a cada instante porque é constituído como possibilidade, isto é, por ser ontologicamente “ser adiante” e “ser antecipação de si mesmo”. Estes caracteres significam que o *Dasein* é tempo. Sendo possibilidade ontológica, o *Dasein* é o seu autêntico “ser-todo” porque seu ser é sua temporalidade.

“Não é o caso de afirmar: tempo é, mas sim, *Dasein* temporaliza o seu ser qua tempo. Tempo não é algo que ocorre como a moldura para os acontecimentos do mundo lá fora em algum lugar, mas muito menos é algo que vibra em algum lugar dentro da consciência, mas o tempo é aquilo que o 'ser-antecipação-de-si-mesmo-já-sendo-junto-a', isto significa, o que possibilita o ser do cuidado”¹³¹.

Porque o *Dasein* é temporalidade, podemos entender que o “ser adiante de si mesmo” é responsável por determinar o cuidado como a estrutura ontológico-existencial do ser-aí

130 Original: “Die äusserste Möglichkeit des Todes ist die Seinsweise des Daseins, in der *es schlechthin auf es selbst zurückgeworfen wird.*” (Cf. *Idem*; p. 439. Grifo do autor)

131 Original: “*Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein. Zeit ist nichts, was draussen irgendwo vorkommt als Rahmen für Weltbegebnisse; Zeit ist ebensowenig etwas, was drinnen im Bewusstsein irgendwo abschnurrt, sondern sie ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d.h. was das Sein der Sorge möglich macht.*” (Cf. *Ibidem*; p.442. Grifo do autor)

como um ente empenhado em si mesmo e no mundo circundante. Portanto, a *Sorge* só caracteriza o ser-aí como “cuidador” de si mesmo porque ele é entregue a si mesmo, já que é fundamentalmente possibilidade, o que quer dizer: tempo originário.

A cotidianidade é marcada pela entrega ao impessoal. Neste contexto, a morte é entendida como um evento corriqueiro, que ocorre ao ser-aí com quem se vive no mundo circundante. A morte é compreendida, portanto, como um “morre-se” (*man stirbt*). O fenômeno da morte na cotidianidade é representado pela morte alheia, pela morte impessoal. Assim, o *Dasein* compreende-a a partir da interpretação do impessoal, e através desta, a morte é posta para longe do ser-aí.¹³² O afastamento do caráter existencial fundamental do ser para a morte funciona como um tranquilizante para o ser humano na cotidianidade.

O relacionamento autêntico do ser-aí para com a morte repousa na compreensão de que o ser humano é possibilidade. De modo que um tal relacionamento autêntico apenas é obtido quando aquela é encarada e admitida como a maior certeza do ser humano. Ela é uma certeza, embora indeterminada; porém, como Heidegger diz, “ela é a 'minha' certeza”.

A certeza de que eu sou eu mesmo em meu “vir-a-morrer” [*Sterbenwerden*] é a certeza fundamental do *Dasein* mesmo e é uma genuína afirmação do *Dasein*, enquanto que o *cogito sum* é apenas a aparência de uma tal afirmação. Se uma tal aguda formulação significa algo, então, a proposição apropriada adequada ao *Dasein* em seu ser seria: *sum moribundus* [...], na medida em que eu sou, eu sou moribundus – o moribundus dá primeiramente ao sum o seu sentido.¹³³

Vemos assim, portanto, a relevância da determinação hermeneutico-fenomenológica da morte para o entendimento deste ente 'ser-aí'. Ela demonstra que o *Dasein* não é primeira e fundamentalmente algo que existe no modo de uma coisa, animal racional, consciência pensante, subjetividade transcendental, nem como um corpo que nasce, cresce e se desenvolve até chegar ao seu fim. Há uma fundamental discrepância entre o ser humano e os entes simplesmente dados, e, por isso, determinações que possuem estes como pressuposições não abarcam a existência do ser-aí, cujo sentido é a temporalidade. A existência é, portanto,

132 Cf. *Ibidem*; p. 436.

133Original: “Diese Gewissheit, das ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden, ist die Grundgewissheit des Daseins selbst und ist eine echte Daseinsaussage, während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist. Wenn solche zugespitzten Formeln überhaupt etwas besagen, müsste die angemessene und das Dasein in seinem Sein betreffende Aussage lauten: *sum moribundus* [...] sofern ich bin, bin ich moribundus – das moribundus gibt dem sum allererst seinen Sinn.” (Cf. *Ibidem*; p.438)

acontecimento, é *Ereignis*.

Ser possibilidade é a condição “essencial” do ser humano. A relação ontológico-existencial do ser-aí para com o seu ser-possibilidade não se efetiva, isto é, não é levada a cabo definitivamente em algum tipo de realização ou concreção fática. Por mais que o *Dasein* acredite se realizar através de algum modo de vida ôntico, ele permanece como possibilidade, visto que esta corresponde ao estatuto de seu ser enquanto ser para poder-ser. Uma vez que o ser do *Dasein* é originariamente ser-possível, isto significa que o seu ser sempre estará “caminhando à frente” (*Vorlaufen*) de qualquer concreção fática do mundo da vida. “O 'caminhar à frente' para o meu mais autêntico ser-possibilidade não é nada outro que o ser do meu mais autêntico 'tornar-se ser' [*Seinswerden*]”¹³⁴.

Com isto podemos entender que o ser-possibilidade determina que o ser do *Dasein* não seja enquadrado na categoria de realidade nem na de presentidade, mas que deva ser compreendido como acontecimento. Utilizar estas designações com a finalidade de abarcar o que o ser-aí é constitui um erro, uma vez que o ser do *Dasein* é radicalmente “à frente de si”, ou seja, “porvindouro”, seu sentido temporal mais originário.

3.2. O discurso formal-indicativo e a temporalidade originária

Uma vez que expomos a temporalidade existencial nos itens anteriores, faz-se mister, para um adequado desenvolvimento desta pesquisa, trazer ao debate o discurso indicativo-formal, com a intenção de esclarecer que este modo hermenêutico-fenomenológico de discurso é consonante com a temporalidade do *Dasein*.

Fala-se, trata-se e lida-se com os entes como presentes no mundo. Se entendemos o desvelamento pré-predicativo como relação mundana com o ente enquanto significado, e que este desvelamento *faz presente* o ente, essa atitude de fazer presente – que é um comportamento, ou seja, práxis existencial – assim como o caráter de “presentidade” como qualidade típica dos entes, traz à tona a compreensão de ser e tempo, implícita na existência humana.

134 Original: “Das Vorlaufen aber in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anders als das Sein meines eigensten *Seinswerden*”. (Cf. *Ibidem*; p. 441)

Eis um ponto crucial no desenvolvimento de nossa pesquisa. Um ponto em que nos deparamos com o seguinte: a) o ser da existência, como cuidado, promove um desencobrimento originário: mostração enquanto tal; b) a estrutura hermenêutica e os caracteres ontológicos do ser-aí, correlatos ao cuidado, mostram o mundo como o horizonte de sentido e por isso se manifestam como a forma originária de discurso; e c) as formas de desencobrimento (mostração e discurso) trazem consigo considerações temporais sobre os entes. Haja vista a determinação temporal implicitamente compreendida na existência do *Dasein* para com os entes do mundo circundante, devemos seguir Heidegger no seu questionamento sobre qual seria o sentido temporal análogo a esta estrutura fundamental da existência.

Pelo exposto acima, entendemos que deve ser investigado o modo como se dá fundamentalmente a compreensão temporal do ser-aí. Por conseguinte, uma vez que já compreendemos que a indicação formal expressa os caracteres “acontecimentais” do *Dasein*, por ser *discurso pré-predicativo e compreensivo* da existência sobre si mesma, cabe aqui a pergunta: até que ponto a indicação formal é discursividade correlata e adequada à temporalidade do *Dasein*? Seria a indicação formal a expressão filosófica-fenomenológica de uma relação primordial, porém não explícita, entre discursividade originária e temporalidade?

Já entendemos que o cuidado é o caráter peculiar da existência do *Dasein*, uma vez que determina que o ser-aí seja um ente ao qual concerne, existencial e faticamente, o seu ser. Isto quer dizer que o ser humano é um ente privilegiado, pois sua existência é seu próprio poder ser si mesmo faticamente. Independentemente de qualquer tipo de configuração ôntica, de uma maneira ou de outra, o ser humano é sua existência.

Para Heidegger, a constituição supracitada está acompanhada da condição singular do ser-aí de antecipar-se a si mesmo (*sich vorweg sein*), que se refere à peculiaridade ontológica de *ser possibilidade* em um mundo. Ao *Dasein* compete sua própria existência de modo excepcional: *sendo*. De modo crucial, Heidegger designa a *Sorge* como “ser antecipação de si mesmo faticamente situado em um mundo que é seu” (*Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*)¹³⁵. Esta designação é muito rica; nela se concentram vários caracteres ontológicos do ser-aí, os quais pedem uma explicitação por serem essenciais à nossa pesquisa.

O ser humano é o ente para o qual aquilo que lhe é mais próprio está em questão como

135 Cf. *Ibidem*, p. 235.

possibilidade, desde sempre situado em contextos significativos (mundo). Por ser constituído como poder-ser (*Seinkönnen*)¹³⁶, o ser-aí é radicalmente sua existência, a qual é a manifestação de seu empenho por si mesmo, seu “cuidado” por si, pois o que está em jogo em sua existência é ele mesmo. Entendemos que o *Dasein* deve lidar consigo mesmo, exercendo-se como existência, não possuindo, entretanto, nenhuma essência efetiva, realizada. Uma vez que é possibilidade ontológica, ao ser-aí é ontologicamente próprio que anteceda a si mesmo.

Consideramos que esta designação signifique que o ser-aí se compreenda hermeneuticamente como a manifestação fática de uma escolha. Só pode haver um determinado contexto significativo fático porque o *Dasein* “antes” compreende a si mesmo como ser possível em uma conjuntura também possível. Eis que o contexto fático no qual o ser-aí está inserido apresenta-se-lhe como uma especificação fático-existencial “presente” diante de um horizonte de possibilidades “futuras”, em contraste com aquelas que “já não são mais”. Entendemos, portanto, que a facticidade do *Dasein* como ser-no-mundo carrega em si um sentido temporal.

O *Dasein* é entregue ao seu ser-para. “Ser entregue” quer dizer: já-em, já-antecipar-se, já junto ao mundo; nunca um ente simplesmente dado, mas sim, já desde sempre, de um jeito ou de outro, uma possibilidade decidida. O *Dasein* é desde antes aquilo, o que ele de fato e a cada situação temporal e existencial [*jeweils*] é. Desde antes, [*Früher*] embora cada possível antes é o tempo mesmo, o qual faz com que o *Dasein* possa ser a sua própria possibilidade. (Opus. Cit. p. 414)¹³⁷

Como se dá, então, essa determinação do tempo na facticidade humana?

Compreendemos que o *Dasein* tem como constituição ontológica ser compreensiva e hermeneuticamente sua facticidade¹³⁸. Podemos entender, portanto, o Cuidado como o ser de uma existência inexoravelmente fática, isto é, histórica-temporal. Assim, o Cuidado permite que, na lida cotidiana e nas experiências das vivências, o ser-aí compreenda-se no mundo e compreenda os entes do mundo através de determinações temporais. Fazer presente é comportamento humano enquanto é ser-no-mundo.

136 Cf. *Ibidem*. p. 412.

137 Original: “Dasein ist ihm selbst überantwortet in seinem Zu-sein. Überantwortet- das heißt: Schon-in, schon-sich-vorweg, schon bei der Welt; nie ein Vorhandenes, sondern immer schon so oder so entschiedene Möglichkeit. Das Dasein ist je schon früher das, als was es de facto jeweils ist. Früher aber denn jedes mögliche Früher ist die Zeit selbst, die es macht, dass Dasein so etwas wie Möglichkeit seiner selbst sein kann.”

138 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 63, p. 7.

Tornar facticamente presente, é, portanto, condição para que o ser-aí seja ser-junto-com-um-mundo. Os entes que vem ao encontro no mundo circundante aparecem enquanto presentidades para o *Dasein*, assim como o *Dasein* se compreende e lida consigo mesmo através das circunstâncias fáticas a partir de uma compreensão e determinação temporal: o tempo é sentido estrutural do ser-aí enquanto ser-no-mundo, e por isso deve ser compreendido como um caráter ontológico do ser-aí.

O sentido mais comum e cotidiano do fenômeno do "tempo", entretanto, está atrelado às entidades que não possuem o caráter do *Dasein*, entes que ocorrem no mundo sem serem compreensivos. A temporalidade ordinária que se determina como sentido cronológico refere-se ao simples estar presente no mundo (*Anwesenheit*), sem qualquer consideração existencial. O sentido temporal cronológico é a determinação a partir do paradigma do “agora”, do presente.

As demais dimensões temporais – passado e futuro – obtêm do tempo cronológico a sua significação e sua possibilidade de definição. Por exemplo: passado é entendido como o *não mais* presente; futuro como o *ainda não* presente. Entretanto, Heidegger está resoluto de que, caminhando fenomenologicamente através das indicações da compreensão temporal a partir da *Sorge*, torna-se claro que a temporalidade do *Dasein* não se manifesta naquele sentido da cronologia vulgar. A experiência vulgar do tempo só é possível pela temporalidade originária, cujo âmbito de sentido é diverso do cronológico¹³⁹.

A temporalidade deve ser entendida como estrutura ontológica da existência, que não se limita à compreensão ordinária do tempo como sequência de ‘agoras’¹⁴⁰. Existência se dá *como* tempo, *a partir* da temporalidade fundamental. A inexorabilidade da facticidade de ser-no-mundo como pura possibilidade aponta para o que Heidegger designa como o fundamento da consideração temporal da lida cotidiana¹⁴¹.

Somente a um ente que se manifesta como *presença* fática (*gegenwärtig sein*) são próprios os caracteres: “deixar vir ao encontro” e “ser-para-e-junto-a” (respectivamente *sich Begegnenlassen* e *Sein-zu und –bei*). Com isto podemos explicitar que o ‘tornar presente’, ‘fazer presente’ (*Gegenwärtigen*), como modo da temporalidade originária, é a determinação para o entendimento do sentido temporal ordinário do “Presente” (*Gegenwart*) tão comum à

139 Cf. Idem. GA 21; pp. 242, 243.

140 Cf. *Ibidem*. p.404.

141 Cf. *Op. cit.* p. 413.

lida fática com os entes do mundo circundante.

Encontra-se o tempo como a determinação temporal de entidades simplesmente dadas, embora o tempo verdadeiramente, compreendido como a temporalidade existencial do ser-aí, escapa de um total apanhar que o identifique entitativamente¹⁴². A correspondência entre o “agora” (*Jetzt*) do tempo vulgar e o “tornar presente” (*Gegenwärtigen*) do tempo existencial não é direta, é mediada, se assim podemos designar, por um *ente* que se faz presente como algo dentro do mundo circundante. A temporalidade é a estrutura que possibilita o aparecimento, a presentificação de algo como algo, mas que ele mesmo não corresponde a esse ente presente. A compreensão temporal condiz com a compreensão do ser:

O Tempo não pode, de jeito nenhum, ser algo simplesmente dado; ele não tem, de jeito nenhum, um determinado modo de ser – mas sim, ele é a condição de possibilidade para que haja algo como Ser (não entes). Tempo não tem o modo de ser de algo outro, mas sim, o tempo *temporaliza*. (*Ibidem*. p. 410)¹⁴³

O tempo não é apenas o cronológico. Este é um *modo possível* de apreensão do tempo com base na temporalidade originária. Na consideração tradicional do tempo, as dimensões temporais são delimitadas; estabelecem-se “regiões” do tempo: passado, presente, futuro.

O “tornar presente” (*Gegenwärtigen*) é possível e só faz sentido em consideração a um “contar com a possibilidade que ocorra algo”, “esperar”, “ter em conta como expectativa” (*Gewärtigen*). Algo só pode se tornar presente quando se espera que algo ocorra. Apenas frente a uma situação de expectativa, isto é, frente a uma situação de abertura à possibilidade de que algo se apresente é que este algo pode se tornar facticamente presente (*gegenwärtig*)¹⁴⁴.

Para tentar esclarecer melhor o acontecimento da temporalidade na existência, olhemos para o ser-aí a partir da sua estrutura ser-no-mundo. Entendemos que nas ocupações na lida cotidiana com o mundo circundante, o ser humano é o ente em constante e fundamental “cuidado” e ocupado consigo mesmo. Toda a lida cotidiana é nada mais que práxis existencial, por ser lida do *Dasein* consigo mesmo. Na determinação da configuração

142 Cf. *Op. cit.* p. 402.

143 Original: “Zeit kann überhaupt nicht vorhanden sein, sie hat überhaupt nicht eine bestimmte Seinsart – sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass so etwas wie Sein (nicht Seiendes) gibt. Zeit hat nicht die Seinsart von etwas anderem, sondern Zeit *zeitigt*.”

144 Cf. *Ibidem*; p. 412.

da *Sorge* como “ser antecipação de si mesmo já junto ao seu mundo”¹⁴⁵ (*Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*) evidencia-se a temporalização como inerente à existência do ser-aí.

O “ser antecipação de si mesmo já junto ao seu mundo” constitui-se como tal porque a existência se configura pela vinculação ontológica dos seguintes caracteres temporais originários: o “antecipar-se a si mesmo” (*sich vorweg sein*) possui o caráter de expectativa (*gewärtigen*); o “ser-junto-a” aponta para o “tornar presente” (*gegenwärtig sein*), ao passo que o “já” (*schon*) é a determinação temporal da facticidade do *Dasein*, que fundamenta o sentido do “ter sido” (*Gewesen*). A temporalidade e seus modos são o sentido próprio do ser possibilidade da existência¹⁴⁶.

Na medida em que o poder-ser do *Dasein* nunca é algo que possa ser designado como simplesmente dado, e portanto, não é um possível porvindouro ente, o “futuro” é uma expressão inadequada para a “futuração” originária do *Dasein*. O “torne-se o que você é!”, entendido onticamente, é apenas possível quando eu sou, compreendido ontologicamente, o que eu serei; isto é, quando o ser do poder-ser, o ser antecipação de si possui a estrutura da “expectativa”. (*Ibidem*; p. 413)¹⁴⁷

Diante de tal designação, entendemos, por fim, que a temporalidade é um pilar do ser-aí enquanto ser-no-mundo, e a condição para toda enunciação. Visto que enunciar é trazer à presença algo como presente, podemos concluir, portanto, que a enunciação é um modo de manifestação existencial do *Dasein*. Por mais que se entenda e trate, na lida cotidiana, a enunciação como predicativa, lógico-teórica, fenomenologicamente, depreende-se que o sentido fundamental do enunciado é pré-predicativo e existencial, uma vez que estruturalmente corresponde ao acontecimento do *Dasein* como temporalidade em um mundo.

A presentificação dos entes do mundo circundante através do discurso só é possível porque a *Sorge* é fundamentalmente temporalidade originária; a presentidade (*Anwesenheit*) entendida como o sentido fundamental dos entes simplesmente dados é fundamentada pelo

145 Também pode ser interpretado como: “já estar em cuidado constante desde sempre com sua própria existência dentro do mundo circundante”.

146 Cf. *Ibidem*; p. 413.

147Original: “Sofern nun das Seinkönnen des Daseins nie etwas ist, was je vorhanden sein wird, also nicht ein mögliches zukommendes Vorhandenes ist, ist Zukunft ein ungeeigneter Ausdruck für die ursprüngliche Zukunftigkeit des Daseins. Das „Werde, was du bist!“ ontisch verstanden, ist nur möglich, wenn ich, ontologisch genommen, bin, was ich werde, d. h. wenn das Sein des Seinkönnens, das Sich-vorwegsein die Struktur des Gewärtigens hat.”

“tornar presente” (*Gegenwärtigen*) originário ¹⁴⁸. A descoberta dos entes através da enunciação é expressão do “ser antecipação de si mesmo já junto ao seu mundo”. Por tal razão, podemos afirmar que, na medida em que a enunciação corresponde à constituição ontológica do *Dasein*, a indicação formal é a expressão mais fiel e concordante com a temporalidade originária.

Todos os enunciados sobre o ser do *Dasein*, todas as sentenças sobre o tempo, todas as proposições referentes à problemática da temporalidade possuem o caráter da indicação: elas indicam apenas o *Dasein*, mesmo quando elas, enquanto sentenças pronunciadas, apontem para o mais próximo ente simplesmente dado; elas indicam *Dasein*, a estrutura da existência, assim como a estrutura do tempo; elas indicam a compreensão possível e a possível conceitualização das estruturas do *Dasein* acessível nesta compreensão. (*Ibidem*; p. 410)¹⁴⁹

Na medida em que o tempo trabalhado por Heidegger adquire um sentido novo frente à concepção tradicional, e, visto que este novo sentido desenvolve-se fenomenologicamente como a temporalidade originária do ser da existência, compreendemos que toda a investigação e a possível determinação do sentido temporal do *Dasein* é necessariamente indicativo formal. O caráter discursivo não-predicativo da indicação formal traz à tona a existência em sua compleição. A “lógica” da indicação formal é hermenêutico-fenomenológica; é o acontecimento discursivo do ser-aí como temporalidade faticamente situada em um mundo.

3.3. Temporalidade e *Jeweiligkeit*: a *Jeweiligkeit* como indicação formal da temporalidade na facticidade

Pretendemos elucidar que a *Jeweiligkeit* – a “particularidade temporal” ou “ocasionalidade” – corresponde à característica da facticidade do *Dasein* ser fundamentalmente marcada pela temporalidade. Compreendemos que a intenção de Heidegger em tratar da *Jeweiligkeit* é a tentativa de indicar a constituição desse ente que o ser

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*; p. 415.

¹⁴⁹ Original: “Alle Aussagen über Sein des Daseins, alle Sätze über Zeit, alle Sätze innerhalb der Problematik der Temporalität haben als ausgesprochene Sätze der Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein, während sie als ausgesprochene Sätze doch zunächst Vorhandenes meinen; sie indizieren Dasein und Daseins- und Zeitstrukturen, sie indizieren das mögliche Verstehen und die im solchen Verstehen zugängliche mögliche Begreifbarkeit der Daseinsstrukturen”.

humano é, demonstrando a relação especial existente entre o tempo originário e o ser do ser-aí.

A *Jeweiligkeit* é a indicação formal de que o *Dasein* é existencial e faticamente seu ser a cada instante temporal. Por isso, a *Jeweiligkeit* faz parte da tentativa heideggeriana de se aproximar da estrutura ontológica do *Dasein*, tornando claro que determinações clássicas como “animal racional” não apreendem suficientemente este ente em seu ser.

Este comportamento ontológico para com o ente que eu mesmo sou caracteriza este “ter de ser” como o “ocasionalmente temporal meu”. Este modo de ser – ter de ser isto – é fundamentalmente ter de ser a minha particularidade ocasional, não importa se eu saiba disso expressamente ou não; se eu me perdi em meu ser (conferir o fenômeno do impessoal) ou não. O caráter fundamental do ser do *Dasein* é então adequadamente apreendido através da determinação: um ente que é no ter-de-ser-a-cada-vez.¹⁵⁰

Entendemos, assim, que a *Jeweiligkeit* pretende atingir o íntimo do ser-aí mostrando que a sua estrutura não é objetiva: sua “natureza” não é uma essência. O *Dasein* não é suficientemente determinável a partir do conteúdo quididativo, visto que é ser-possível. Sua relação com sua própria existência não é uma idealista nem realista, uma vez que ele é “a cada vez ter de ser seu próprio ser”. Por essa razão, a própria facticidade do *Dasein* é caracterizada como ocasional (*jeweilig*).

Podemos compreender que o sentido temporal da *Jeweiligkeit*, e, portanto, o referente à facticidade, não é cronológico. Por isso, cabe afirmar que a vivência fática da vida não ocorre de modo objetivo, mas possui o caráter de *Ereignis*. O *Dasein* é o que se é ocasionalmente em cada caso específico num sentido fático-temporal.

Prestemos atenção na seguinte passagem oriunda de “Ontologia: hermenêutica da facticidade”: “fenômeno da “ocasionalidade” ou “particularidade temporal” [*Jeweiligkeit*]; conferir “perdurar empenhado” [*Verweilen*], não ir embora [*Nichtweglaufen*], “estar-junto” [*Da-bei*], ser-aí [*Da-sein*]”.¹⁵¹

150 Original: “Dieses Seinsverhältnis zu dem Seienden, das ich selbst bin, charakterisiert dieses „Zu-sein“ als das „je meine“. Die Seinsart - *es zu sein* – ist wesentlich *je meine es zu sein*, ob ich ausdrücklich darum weiß oder nicht, ob ich mich in meinem Sein verloren habe (vgl. das Man) oder nicht. Der Fundamentalcharakter des Seins des Daseins ist demnach hinreichend erst in der Bestimmung gefasst: *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein*”. (*Idem*. GA 20; p. 206)

151 Original: “Phänomen der „Jeweiligkeit“; vgl. *Verweilen*, *Nichtweglaufen*, *Da-bei*, *Da-sein*”. (HEIDEGGER, Martin. GA 63. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*; p.7. Grifo do autor.

Na citação acima, vemos uma série de indicações formais que se interligam. De modo que, ao separarmos cada uma das supracitadas indicações formais, percebemos que elas podem ser divididas – simplesmente a nível metodológico, para que possamos clarificar o que está em jogo no termo “*Jeweiligkeit*” – em dois elementos referentes a caracteres ontológicos do ser-aí: a temporalidade e o ser-no-mundo. É importante atentarmos que cada uma destas indicações referem-se hermeneuticamente uma a outra.

Entendemos que o termo “*Verweilen*” indica a *temporalidade originária* do *Dasein*. “*Weile*” significa um certo período de tempo, de modo que “*verweilen*” quer dizer um comportamento que perdura, permanece na lida; um demorar-se empenhado com algo. Entendemos que o “*Nichtweglaufen*”, “não ir embora”, indica o carácter ontológico do ser-aí ter de ser sempre e desde já a sua própria existência fática como ser-possibilidade.

Este “demorar-junto-a” [*Verweilen-bei*] possui sua duração [*Weile*], uma estadia moderada da temporalidade da cotidianidade, um demorar-junto-a em um estender-se da temporalidade. Um tal demorar não é, de início e na maioria das vezes, nenhuma simples observação, mas é um já estar empenhado com algo. A estadia na rua pode de fato ser um estar por aí ocioso, mas também enquanto tal, ele é algo completamente diferente da ocorrência de uma coisa chamada homem, entre outras coisas chamadas casas ou fileiras de casas¹⁵².

“*Da-bei*”, “*Da-sein*” indicam, por seu turno, o carácter de *ser-no-mundo* do ser-aí. De modo que, através destas designações, podemos entender que o *Dasein* está junto (*Da-bei*) empenhado com seu mundo circundante e é deste maneira que ele está aí (*Da-sein*) na sua existência. Ou seja, uma vez que estas indicações formais apontam para o ser-no-mundo, elas trazem à tona também o cuidado (*Sorge*) e a ocupação (*Besorgen*) como características ontológicas fundamentais do ser-aí.

Acompanhando estas indicações formais, portanto, temos que: a) seguindo o seu sentido positivo compreendemos que elas apontam para os seguintes caracteres do *Dasein*: “ter de ser” si mesmo na facticidade, ser-possibilidade, temporalidade e ser-no-mundo; b) considerando a função proibitiva da indicação formal, compreendemos que a temporalidade enquanto raiz da *Jeweiligkeit* não deve ser concebida de modo objetivo-teorético. Por isso, devemos perceber que a particularidade temporal possui um carácter não-processual.

152 Original: “Dieses Verweilen-bei hat seine Weile, das Aufenthaltsmässige der Zeitlichkeit der Alltäglichkeit, ein Verweilen-bei in einem Sichhinziehen der Zeitlichkeit. Ein solches Verweilen ist zunächst und zumeist kein nur noch betrachtendes, sondern ein gerade Beschäftigtsein mit etwas. Der Aufenthalt auf der Straße, kann zwar sein ein müßiges Herumstehen, aber auch als solches ist er etwas ganz anderes als das Vorkommen eines Dinges, genannt Mensch, zwischen anderen Dingen, genannt Häuser und Häuserreihen.” (*Ibidem*; p.87)

Deste modo, se unirmos os elementos que foram acima clarificados, podemos compreender que a *Jeweiligkeit* significa que a existência fática do ser-aí acontece de modo ocasional, a cada vez. Ou seja, cada vivência fática é um comportamento do ser humano empenhado e compreensivo, cuja origem existencial reside na temporalidade. Contudo, uma vez que Heidegger considera que o *Dasein* é todas as suas características fundamentais de modo originário e sem primazia de uma frente a outra, podemos entender que este *sentido temporal* não é cronológico, mas corresponde ao acontecimento da concomitância dos caracteres ontológicos do ser-aí.

Através desta caracterização, podemos enxergar os elementos que se conjugam na constituição do ser-aí: um *ente* singular que vive uma conjuntura de *mundo* também singular. “*Dasein* é o ente que *eu mesmo sou* a cada vez [ocasionalidade], em cujo ser eu “faço parte” como um ente; um ente que é a cada caso, em meu modo, *ter de ser*”¹⁵³. A vida humana é um modo de ser privilegiado porque ela é o campo aberto para as manifestações de modos de sentido, significado, possibilidade, e todos estes acontecem fático e existencialmente porque se dão com sentido temporal, configurando a vida fática de um *Dasein* singular. Portanto, as situações vivenciadas, ou os modos possíveis de estruturação da vida, são acontecimentos de um todo relacional que é o *Dasein*: vida fática, ser-no-mundo, ser-possibilidade, temporalidade. “O próprio *Dasein* é o que ele é precisamente e apenas em seu ‘Aí’ ocasional”¹⁵⁴.

A determinação do ser humano como ser-aí transmite a impossibilidade deste ente ser fundamentalmente compreendido a partir de pressuposições essencialistas ou realistas¹⁵⁵: “a designação ‘*Dasein*’ para o tal chamado excepcional ente significa nenhum quê [*Was*]; não se diferencia este ente a partir de seu quê, como se faz com uma cadeira em contraposição a uma casa, mas a caracterização expressa, no seu modo, *o modo de ser*”¹⁵⁶. Consideramos que esta elaboração acerca do ser-aí está em plena concordância com o caráter de *Ereignis* elaborado em 1919, tal como podemos extrair da seguinte passagem:

153 Original: “*Dasein* ist das Seiende, das *ich je selbst bin*, an dessen Sein ich als Seiendes „beteiligt“ bin; ein Seiendes, das ist, je in meiner Weise es *zu sein*.” (Cf. *Idem*, GA 20; p. 205).

154 Original: “Das eigene *Dasein* ist, was es ist, gerade und nur im seinen jeweiligen ‘Da’”. (Cf. *Idem*, GA 63; p. 29).

155 Cf. *Idem*, GA 20; p. 206.

156 Original: “Diese Benennung “*Dasein*” für das genannte ausgezeichnete Seiende bedeutet kein *Was*; es unterscheidet dieses Seiende nicht nach seinem *Was*, wie einen Stuhl gegenüber einem Haus, sondern die Bezeichnung drückt in ihrer Weise *die Weise zu sein aus*.” (Cf. *Idem*, GA 20; p. 205)

Acontecimento apropriativo [*Er-eignis*] também não quer dizer que eu me aproprie exteriormente ou de algum lugar de minhas vivências; “fora” e “dentro” não possuem nenhum sentido aqui, assim como “físico” e “psíquico”. As vivências são acontecimentos apropriativos, na medida em que elas vivem a partir do próprio e só assim a vida vive. (Com o que aqui está apresentado, o caráter de acontecimento apropriativo ainda não está inteiramente determinado) (*Ibidem*; p. 74)¹⁵⁷

O ser humano é um ente especial porque não coincide exatamente com um ente natural, não possui uma essência *a priori*. Ele é aquilo que pode ser: uma específica e singular situação fático-existencial. Ele é a sua própria existência. O “*zu-sein*” designa a íntima relação entre o *Dasein* e seu ser, uma vez que este é o ente em que está em jogo o seu próprio ser¹⁵⁸. Por isso, a *Jeweiligkeit* representa a singularidade da constituição do ser-aí como um ente que é “a ser”, ao mesmo tempo em que é um “ter de ser” inserido em um sentido temporal não objetivo, não cronológico e os modos em que este tempo originário se temporaliza na constituição da existência fática do ser-aí.

O *Dasein* não é nenhuma coisa como um pedaço de madeira; nem é algo como uma planta; ele também não se constitui por vivências, muito menos ele é o sujeito (Eu) em contraposição ao objeto (não Eu). Ele é um ente excepcional, o qual, precisamente, desde que ele esteja aí para si mesmo de uma maneira autêntica, não é um objeto.¹⁵⁹

Por isso, torna-se claro que a estrutura “*Da-Sein*” condiz com a estrutura ontológica existencial de um ente que sendo em um mundo é sempre e necessariamente um modo de ser temporal. O caráter da *Jeweiligkeit* do *Dasein* é a indicação formal da temporalidade do ser humano.

É importante observar que a ausência de quiddidade devido à constituição ontológica de ser-possibilidade acarreta numa determinação excepcional de “sujeito” para o ser-aí. Já vimos que as definições tradicionais de cunho metafísico-teológico não são suficientes para atingir a

157 Original: „Er-eignis besagt auch nicht, als würde ich mir das Er-lebnis von außen oder irgendwoher an-eignen; „außen“ und „innen“ haben hier sowenig Sinn wie „physisch“ und „psychisch“. Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt. (Ereignischarakter hiermit noch nicht voll bestimmt)“

158Cf. Idem. GA 21. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*; p. 234, 235.

159 Original: “Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nicht so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, auch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich). Es ist ein ausgezeichnetes Seiendes, das gerade, sofern es eigentlich „da ist“, nicht Gegenstand ist.” (Cf. Idem. GA 63; p.47)

estrutura do *Dasein*. Como podemos, então, entender o que Heidegger intenta com a seguinte afirmação: “A este ser – *Dasein* – pertence a particularidade temporal de um Eu, que é este ser”¹⁶⁰. Que “eu” é esse? Ou melhor, quem é esse “eu”?

É evidente que uma nova concepção de “subjetividade”, se assim nos é permitido falar, está sendo elaborada através da designação “*Dasein*”. Procuraremos, então, seguir o caminho hermenêutico-fenomenológico heideggeriano para elucidar que o modo como o ser-aí se dá, como um “eu” na sua facticidade, não acontece de maneira objetiva, mas “a cada vez” (*jeweilig*). Diante da designação de que o “eu” é ele mesmo ocasional, podemos afirmar que a “subjetividade” do *Dasein* é condizente com o caráter “acontecimental” do *Ereignis*, na medida em que está ontologicamente relacionado com a temporalidade e a possibilidade de significados.

Heidegger explicita¹⁶¹ que este ente de que estamos tratando possui a sua “determinação quiditativa” (*Wasbestimmung*) – caso a partir deste termo se desenvolva uma descrição do ente em questão – como “*Zu-sein*”, “a ser”. A sua determinação ontológica é exatamente “ter de ser seu ser”, e não uma qualidade ou atributo essencial, tal como é interpretado na tradição filosófica.

O ser humano é ontologicamente o “ter de ser” sua existência. Por isso, se falamos que um *Dasein* é um “eu”, este “eu” não poderá ser um equivalente ao da tradição; não será uma subjetividade, nem uma personalidade, nem uma alma. O “eu” do *Dasein* é um aberto. É um “eu” carente no que tange a características metafísicas essenciais. Só se sabe que ele é um “eu” fático-histórico e existencial. Este seria um “eu” que está hermeneuticamente relacionado com o seu mundo e os demais seres humanos. Crucialmente, portanto, um *Dasein* só assim o é por ser ontologicamente “ser-no-mundo” e “ser-com” (*Mit-sein*) outros. A caracterização do mundo é determinada pela situação fática da lida entre entes que são originariamente “ser-com”.

A determinação da mundanidade do mundo como significância diz respeito à apresentação dos entes simplesmente dados dentro do mundo circundante através do cuidado (*Sorge*). Entretanto, Heidegger explicita que há uma forma de apresentação de entes que não

160 Original: “Zu diesem Sein – *Dasein* – gehört die *Jeweiligkeit* eines Ich, das dieses Sein ist”. (Cf. *Idem*, GA 20; p.325).

161 Cf. *Ibidem*. *Loc.Cit.*

são simplesmente dados inseridos no mundo circundante. O mundo também apresenta outro ser-aí.

Devido ao fato do *Dasein* ser ser-no-mundo e ser-com, os demais seres humanos não são encontrados como meras ocorrências, mas a partir do seu empenho no mundo circundante. Isto quer dizer: a partir do cuidado e da ocupação é que um *Dasein* acontece. Por essa razão, Heidegger afirma que o *Dasein* é um “eu” ocasional; um “eu” que eu mesmo sou a cada vez. Compreendemos, diante de todas estas designações, portanto, a estrutura de um “eu” não-subjetivista, não-personalista, não-essencialista, muito menos primordialmente cognoscente. Temos aqui um “eu” que se relaciona de maneira hermenêutica e existencial com sua facticidade. Compreendemos que o ser-aí é um “eu” fático-existencial. Heidegger afirma que: “O 'Eu' aqui é entendido como o completo, concreto, histórico-fático [eu] mesmo acessível pela própria experiência concreta de si mesmo. Isto não é sinônimo do conceito do sujeito empírico enquanto possível região a ser investigada pela observação teórica psicológica”¹⁶².

Um “eu” que é seu “ter de ser” é faticamente sua própria existência. Isso inclui: ser cuidado, ser-no-mundo; ser-com outros que também são ser-aí. Destarte, o *Dasein* acontece de modo sempre relacionado com seu contexto ocasional de lida empenhada com o mundo circundante. Um “eu” fático-existencial nunca poderá acontecer ausente de contextos significativos e temporalmente instaurados.

Por essa razão, Heidegger procura explicitar as relações intrínsecas que configuram o mundo em conjunto com o ser-aí. Percebemos que estas apontam, de modo muito pertinente, para o modo de acontecimento da concomitância entre mundo e *Dasein*. A maneira que esta concomitância acontece não é de cunho objetivo-processual, tal como vemos na passagem a seguir:

Os outros podem vir ao encontro “circunmundanamente” [*umweltlich*]. Com o campo mal arado, ao longo do qual eu vou, apresentam-se o seu dono ou o seu arrendatário. Com o barco à vela ancorado apresenta-se uma pessoa determinada, que conduz sua viagem. Entretanto, este vir ao encontro possui aqui uma outra estrutura de apresentação. Estes outros não estão no contexto de referência do mundo circundante, mas eles vêm ao encontro naquilo com que eles têm algo a ver, no “com o quê” [*Womit*] de sua lida ocupada com o mundo circundante [*Umganges*] (campo, barco) como os que estão empenhados com aqueles. Eles acontecem como si mesmos em seu ser-no-

162 Cf. Idem; GA 9; p.30. Original: “Das Ich ist hier als das volle konkrete historisch faktische Selbst, zugänglich, in der historisch konkreten Eigenerfahrung, zu verstehen. Das ist nicht gleichbedeutend mit dem Begriff des empirischen Subjekts als des möglichen Sachgebiets theoretisch psychologischer Betrachtung”.

mundo, não como ocorrência, mas como aqueles específicos que aram o campo ou viajam com o navio. Isto é, eles estão aí no seu ser-no-mundo e contanto que eles assim são para mim, eles estão aí comigo, eu mesmo que tenho esse ser do ser-no-mundo. Eles estão aí comigo neste mundo singular [*in der einen Welt*].¹⁶³

O *Dasein*, portanto, não é encontrado pelo outro como reflexo de uma consciência ou personalidade, mas pela vivência fática da vida cotidiana; nas atividades comuns e corriqueiras, isto é, naquilo para que o *Dasein* se encontra faticamente empenhado com o seu cuidado e ocupação, seja tanto em tarefas elaboradas e difíceis, seja em passeios pelo parque.¹⁶⁴ Em qualquer que for a manifestação ôntica, esta será uma expressão do *Dasein* como ser-no-mundo empenhado.

O ser-com (*Mitsein*) é uma constituição do *Dasein* em consonância com o cuidado e o ser-no-mundo. A partir daquele podem se dar as mais diversas e variadas formas ônticas de relacionamento com o próximo, seja na forma de falta, saudade, seja com indiferença ou o simples passar ao largo. O que Heidegger pretende com esta exposição é mostrar que a mundanidade do mundo apresenta – sem ser, contudo, no modo de um ente simplesmente dado – “a co-presença de um *Dasein*, assim como o ser-aí próprio que se é”¹⁶⁵.

3.4. Temporalidade e *Bedeutsamkeit*. Significância como caráter do mundo circundante: a relação entre temporalidade e ocupação.

Neste item, explicitaremos a maneira pela qual Heidegger compreende a significância como a característica da mundanidade do mundo circundante. A partir desta explicitação,

163Original: “Die Anderen können umweltlich begegnen. Mit dem schlecht bestellten Feld, an dem ich entlang gehe, ist sein Besitzer oder Pächter appräsentiert, mit dem verankerten Segelboot ein Bestimmter, der damit seine Fahrten macht. Aber dieses Begegnen hat hier eine andere Struktur der Appräsentation. Diese Anderen stehen nicht im Verweisungszusammenhang der Umwelt, sondern sie begegnen in dem, womit sie es zu tun haben, in dem „Womit“ ihres Umganges (Feld, Boot)als die damit Umgehenden. Sie begegnen als sie selbst in ihrem In-der-Welt-sein, nicht als Vorkommende, sondern als diejenigen, die das Feld bestellen oder mit dem Segelboot fahren, d.h. in ihrem In-der-Welt-sein sind sie da, und sofern sie so für mich da sind, sind sie mit mir da, der ich selbst dieses Sein des In-der-Welt-seins habe. Sie sind mit mir da in der einen Welt”. (Cf; ibidem, p. 330)

164 Cf. *Ibidem*; p. 331.

165 Original: “das Mit-Dasein Anderer und das eigene Selbst”; Cf. Idem, *ibidem*; p. 333.

poderemos avançar e desenvolver o modo em que aquele caráter está intimamente relacionado com a temporalidade, o cuidado e a ocupação do *Dasein*. A explicitação deste relacionamento nos permite visualizar que a estrutura da significância: 1) apresenta-se com o mesmo caráter de *Ereignis*, de modo semelhante a como este foi elaborado em 1919. Isto é, a mundanidade não é originariamente um dado objetivo; 2) corresponde a uma temporalização da temporalidade originária do *Dasein*.

Heidegger pretende investigar a maneira pela qual o mundo se apresenta cotidianamente. Eis que o filósofo percebe que o mundo acontece como “disponível para”, “funcional para”, “disfuncional para”. Os entes do mundo são, portanto, designados como disponíveis (*Zuhanden*). É no contexto da disponibilidade que a mundanidade do mundo possui a característica de referir-se, de modo geral, a algum comportamento do ser-aí na vida fática. O mundo acontece como referência (*Verweisung*. Cf. Idem, GA 20; p. 252).

Porque o *Dasein* é constituído como cuidado, a estrutura do mundo circundante forma a conjuntura de referencialidade e significância a partir da qual os entes simplesmente dados adquirem seu sentido. Todas essas indicações formais são o meio fenomenológico-hermenêutico de elucidar o modo em que a mundanidade e o mundo aparecem em conjunção com um *Dasein ocupado* (*besorgt*). A multiplicidade de entes simplesmente dados no mundo circundante apresenta-se sempre inserida num contexto de referências. Estes entes se relacionam entre si, constituindo uma conjuntura de significância e sentido.

A mundanidade do mundo é indicativo-formalmente determinada por “referências”. Cada uma dessas, por seu turno, é, já uma ação de significar, designar. A estrutura de aparecimento do mundo circundante que se dá através de referências é chamada, portanto, de significância (*Bedeutsamkeit*. Cf. *Ibidem*; p. 274). Importante observamos que esta possui o caráter de indicação formal, e, com isto, Heidegger não pretende dizer que a significância é uma característica atribuída aos entes naturais: “significância é aqui utilizada no sentido de significado que palavras ou composição de palavras têm” (Cf. *Ibidem*, p. 275). Ou seja, podemos entender que Heidegger se refere aqui ao âmbito da discursividade humana, e, com isto, devemos ter em mente a imbricação entre ser-aí e mundo em seu sentido mais originário.

Deste modo, o *Dasein* lida com os entes e os compreende inseridos numa totalidade fechada (*geschlossene Ganzheit*) e significativa, de acordo com a qual os entes não são observados e entendidos como peças isoladas, mas sim adquirem seu sentido a partir da função que desempenham em relação com o seu todo:

O quarto não vem ao encontro no sentido de que eu concebo uma coisa após a outra, e que junto uma multiplicidade de coisas para então ter um quarto, senão que eu vejo primeiramente uma totalidade fechada de referência, a partir da qual uma peça única de mobília e aquilo que está no quarto apareça como tal¹⁶⁶.

Significância, referencialidade e conjuntura constituem o modo de acontecimento do mundo circundante. Podemos perceber que esta citação de 1925 é totalmente condizente em seu sentido hermenêutico-fenomenológico com a seguinte citação de 1919 acerca do *Ereignis*:

A vivência não passa por mim como uma coisa que eu ponho como objeto, senão que eu mesmo me aproprio dela e aconteço através dela e a vivência se apropria e acontece segundo sua própria essência. E ao assim considerar, entendo-a não como um processo, uma coisa, objeto, e sim como algo totalmente novo, um acontecimento apropriativo. (*Idem*; GA 56/57. p. 75)

É evidente que o caráter de *Ereignis* como acontecimento do mundo em união com as estruturas ontológicas do *Dasein* é aqui mantido. Em ambas as citações, é evidenciada a significância como formadora de uma conjuntura compreensivo-existencial na qual o mundo e o *Dasein* se encontram. O que se diferencia radicalmente de uma concepção realista ou construtivista-idealista das entidades.

Cada uma das conjunturas de significância formam um todo familiar, com o qual o *Dasein* lida na sua cotidianidade. Cada ente refere-se a um outro ente, e a uma outra situação que, por sua vez, refere-se a uma outra circunstância fática vivida pelo *Dasein*. O ente do mundo circundante não é um mero objeto, resultante de um ato de apreensão da consciência humana (*Cf. Ibidem*; p. 253). Por isso, afirma Heidegger que “estamos falando de uma primazia do presente da totalidade referencial e das referências às coisas que se mostram nas

166Original: “Das Zimmer begegnet nicht in dem Sinn, dass ich ein Ding nach dem anderen zunächst auffasse und eine Mannigfaltigkeit von Dinge zusammensetze, um dann ein Zimmer zu sehen, sondern primär sehe ich eine Verweisungsganzheit als geschlossene, aus der heraus das einzelne Möbelstück und das, was im Zimmer das ist.” (*Ibidem*; p.253).

referências.”¹⁶⁷

Deste modo, quando Heidegger evidencia o caráter acontecimental-significativo dos entes do mundo circundante, ele pretende muito mais enfocar os comportamentos ou ações de “fazer referência”, “significar” do que o conteúdo mesmo da referência ou do significado (Cf. *ibidem*; p. 254). Pois, desta maneira, torna-se possível trazer à luz o caráter *existencial* destes comportamentos e, através da abordagem hermenêutico-fenomenológica, desenvolver o sentido ontológico destas estruturas. Entendemos, portanto, que a pretensão do filósofo é apontar para o modo como os entes e o mundo circundante acontecem a partir das estruturas ontológicas do *Dasein*.

Quando Heidegger investiga o modo como a mundanidade do mundo se dá, o filósofo se utiliza dos caracteres “simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) e “disponibilidade” (*Zuhandenheit*). A partir destes, Heidegger pretende apresentar a versão fenomenológico-existencial para a interpretação da estrutura do mundo e dos entes – o que tradicionalmente é designado como “realidade” – que não seja uma concepção realista metafísica.

Nesse ponto, Heidegger se distingue radicalmente da tradição filosófica. É importante observar que, em consonância com a estrutura fenomenológica da investigação, Heidegger empenha-se em explicitar a íntima relação existente entre o *Dasein*, os entes e o mundo circundante. Por isso encontramos relacionadas entre si a estrutura do mundo como significância e a ocupação (*Besorgen*), na medida em que este existencial promove a apresentação ou presentificação do mundo.

Assim, seguindo a elaboração heideggeriana, podemos entender o modo em que estes elementos supracitados se correlacionam, e como, de maneira fundamental, eles encontram um ponto basilar comum na temporalidade originária do *Dasein*. O mundo é composto por significados, referencialidade e contextos e totalidades de sentido. “*Não são coisas, mas sim referências* que têm a função primeira na estrutura do aparecimento do mundo”. (Cf. *Ibidem*; p.272. Grifo do autor)

Portanto, um sentido relevante da chamada “realidade” seria o do disponível (*Zuhanden*). Isto é, as coisas do mundo circundante não são primeiramente objetos da

167Original: “Wir sprechen von einem Vorrang der Präsenz der Verweisungsganzheit und der Verweisungen vor den in den Verweisungen selbst sich zeigenden Dingen”. (Cf. *Ibidem*; p.254)

percepção ou intelecção, mas entes com os quais nos envolvemos na lida empenhada do cotidiano, os quais, por sua vez, nos aparecem como fundamentalmente presentes, solidificadamente presentes (*fundierte Präsenz*) na vida cotidiana.

O alvo do filósofo com esta análise acerca do disponível é criticar a ideia husserliana de que a realidade do mundo circundante está relacionada com a ideia de corporeidade¹⁶⁸. Para Heidegger, a disponibilidade indica muito mais a presentidade ou presença (*Anwesenheit*) dos entes do mundo circundante do que a ideia de corporeidade, pois aquela designa o modo geral do ente aparecer no mundo em consonância com a disposição fundamental do cuidado do *Dasein* e com a rede de referências e significações possíveis dentro do mundo circundante. A corporeidade, por sua vez, é uma designação proveniente da pressuposição de que um ente é um objeto, ou seja, é uma posição teórico-cognitiva.

O caráter de ser concebível [*Erfassbarkeit*] e, com isto, a objetualidade de uma coisa, se funda no encontro com o mundo. Não é o caso que a objetualidade seja a pré-condição para o encontro. O ente simplesmente dado mais próximo está aí no “aí” [*Da*] apenas a partir de, com e diante do seu “já aí” [*schon da*]. Não no sentido em que faticamente muitas coisas são sempre simplesmente dadas, e que se possa passar de uma coisa mais próxima a outra, mas que *é o mundo que apresenta uma coisa mundana*, sem que as coisas do mundo tomadas como reais componham a realidade.¹⁶⁹

A *Zuhandenheit* é a designação hermenêutico-fenomenológica que indica que os entes do mundo circundante não são objetos. Toda e qualquer determinação sobre o que se chama de “realidade”, seja de cunho realista ou idealista, é uma *maneira possível* de voltar-se para o que está “aí”, exatamente porque o *Dasein* é ser-no-mundo (Cf. *Ibidem*; p. 267). Uma inquirição da realidade que desenvolva a ideia de corporeidade como alicerce fundamental do “real” é possível porque o mundo já está dado e se encontra presente para um *Dasein* que é constituído como *possibilidade* – logo, temporalidade – e *cuidado*. (Cf. *Ibidem*; p.267)

Eu posso ver imediatamente um ente natural em sua corporeidade unicamente por conta do ser-no-mundo. *Eu posso*, isto é, eu disponho desta

168 Cf. *Leibhaftigkeit. Opus Cit*; p. 264, 265.

169Original: “Die Erfassbarkeit und damit die Gegenständlichkeit eines Dinges gründet im Begegnis der Welt, nicht aber ist Gegenständlichkeit Voraussetzung des Begegnens. Das allernächste Vorhandene ist da im „Da“ nur aus einem mit und vor ihm „schon da“, nicht in dem Sinne, dass faktisch immer mehrere Dinge vorhanden sind und man vom nächsten zu einem anderen fortgehen kann, sondern dass es *Welt ist, die ein Weltding repräsentiert*, nicht aber setzen Weltdinge als reale die Realität zusammen.” (Cf. *Ibidem*; p. 258)

possibilidade, e esta possibilidade não é nada mais que a constituição fundamental do meu *Dasein*, do meu Eu, a qual eu posso, que eu, exatamente falando, sou no mundo. É total e completamente impensável como algo – um ente natural- poderia se dar em sua pura corporealidade, quando não levado em conta a partir da *já-presentidade* [*Schon-Anwesenheit*] do mundo. [...] Porque presentidade não surge para o *Dasein*, senão com o *Dasein*, que é si mesmo em seu mundo. Isto só podemos compreender a partir do *tempo*. De modo que o *Dasein* ele mesmo – como iremos ver mais tarde – é *tempo*.¹⁷⁰

Podemos perceber que os modos ônticos de determinação e/ou interpretação do mundo circundante são possibilidades de expressão do ser-aí justamente porque elementos constituintes do *Dasein* como cuidado, ser-possibilidade e ser-no-mundo mantêm uma íntima relação entre si. Toda a manifestação do ser-aí no mundo da vida é práxis existencial; é *expressão fática* de sua *estrutura ontológica*, porque o *Dasein* “tem-se a si mesmo” (*Sich-selbst-haben*).¹⁷¹

A presença, ou presentidade do mundo e dos entes que aí se encontram não é uma peculiaridade destes – no modo de uma essência metafísica – mas uma determinação que estes obtêm a partir da constituição do *Dasein*. Ser-possibilidade, ser-no-mundo e ser tempo é o que permite que o mundo e os entes sejam identificados como presentes. Então, de modo fundamental, vemos que a estrutura da mundanidade do mundo está intimamente relacionada com a temporalidade.

Porque as circunstâncias fáticas são marcadas pelo cuidado e pela ocupação do *Dasein*, a cotidianidade pode se apresentar como um contexto familiar. A familiaridade (*Vertrautheit*) é um caráter básico da lida ocupada (*besorgt*) cotidiana do *Dasein*. Apenas quando já se está envolto em uma conjuntura familiar é que algo pode aparecer como estranho, impeditivo, disfuncional. Estes elementos, facilmente visíveis na experiência da vida fática, denotam um sentido temporal: na situação de familiaridade, os entes do mundo circundantes estão

170 Original: “Ich kann gerade ein Naturding in seiner Leibhaftigkeit sehen einzig auf dem Grunde dieses In-der-Welt-seins. *Ich kann*, d.h. ich verfüge über diese Möglichkeit, und diese Möglichkeit ist eben nichts anderes als die Grundverfassung meines Daseins, meines Ich, der ich kann, dass ich nämlich in der Welt bin. Es ist ganz und gar unausdenkbar, wie etwas – ein Naturding – in seiner puren Leibhaftigkeit begegnen könnten, wenn nicht aus der *Schon-Anwesenheit von Welt* her. [...] Warum aber Anwesenheit nicht für das Dasein entsteht, sondern mit dem Dasein, das in seiner Welt ist, selbst ist, das verstehen wir nur aus der *Zeit*, daraus, dass *das Dasein selbst* – wie wir später sehen werden – *Zeit ist*.” (Cf. *Ibidem*; p.267)

171 Cf. HEIDEGGER, Martin. GA 63.

presentes e são considerados como “ser-já-sempre-presente” (*Immer-schon-anwesend-sein*), ao passo que, na surpresa ou constrangimento diante de uma inadequação de um objeto a uma determinada função, por exemplo, o ente está ausente (*Cf. Idem*, GA 20 p. 257). Destarte, podemos entender que a referência é responsável por *tornar presente* (*gegenwärtig sein lassen*) um possível ente, o qual, por sua vez, presentifica-se inserido no contexto referencial, chamado por Heidegger de “mundanidade”.

Quando Heidegger se utiliza de elementos como os supramencionados para atingir a significância enquanto o ser da mundanidade do mundo, ele pretende apontar que a existência não é adequadamente captada em conceitos tais como “realidade” e “objetividade”. Neste ponto, mais uma vez, salientamos que é possível perceber claramente uma equivalência com o caráter de *Ereignis* das vivências, desenvolvido no *Kriegsnotsemester* de 1919:

Por exemplo, a escalada de uma montanha para de cima ver o pôr do sol. Alguém sobe enquanto os outros esperam silenciosos. Esse alguém se entregou ao todo do acontecimento, ele vê o disco solar, as nuvens, um conjunto de pedras de uma determinada forma, mas *não* uma figura maciça determinada, que eu acabei de escalar. [...] Mais sobre a “situação”: 1- cada situação é um “acontecimento apropriativo” e não um “processo”. O que ocorre tem relação comigo, irradia para dentro do meu próprio eu. (*Ibidem*. p. 206).¹⁷²

Desta passagem podemos entender que aquilo que é entendido e designado tradicionalmente como “realidade” não é a pura e simples objetividade. Os entes simplesmente dados são aquilo que eles significam inseridos no mundo e a partir de um determinado contexto fático de um *Dasein*.

Assim, visto que as vivências do mundo circundante são acontecimentos – e não processos objetivos – a maneira pela qual o *Dasein* se relaciona com elas não é de cunho teórico-cognitivo, mas compreensivo-hermenêutico (*verstehend*). O relacionamento entre o ser-aí e suas vivências fáticas desenrola-se inserido numa conjuntura de significado, na qual o *Dasein* lida ocupadamente (*besorgt*) e compreensivamente.

172 Original: “Zum Beispiel die Bergbesteigerung, um oben den Sonnenaufgang zu sehen. Man ist oben angekommen, und jeder wartet schweigend. Man ist ganz dem Ereignis hingegeben, man sieht die Sonnenscheibe, die Wolken, die Geistenmassen von dieser bestimmten Form, aber *nicht* das bestimmte Massiv, das ich eben bestiegen. [...] Weiteres über “Situation”: 1- Jede Situation ist ein “Ereignis” und kein “Vorgang”. Das Geschehene hat Beziehung zu mir; es strahlt ins eigene Ich hinein.”

Assim, quando Heidegger expõe o modo de acontecimento do mundo circundante, percebemos que a conexão estabelecida por ele entre o ser-aí e seu mundo é divergente de uma proveniente de uma consideração metafísica ou teórico-científica. O *Dasein* é o seu mundo, e, por conta desta constituição ontológica, a maneira pela qual o ser-aí lida com seu mundo circundante – vive sua vivência – é no modo da compreensão existencial. O que isso quer dizer?

Compreensão aqui não implica nenhum tipo de conhecimento, entendimento ou concepção. O sentido de compreensão heideggeriana não tem nada a ver com postura epistêmica. “[...] o sentido de compreensão não se trata de um tomar conhecimento de algo, mas quer dizer *ser em relação a algo*, mais propriamente, o ser do *Dasein*”¹⁷³. Consideramos que a compreensão indica que o *Dasein* é ele todo em sua facticidade: o ser-aí é a sua vivência fática hermeneuticamente, “ocupadamente” (*besorgt*), existencialmente, “cuidadosamente” (*Sorge*), temporalmente.

Podemos, a partir disso, afirmar que a compreensão é a facticidade do “ter-se-a-si-mesmo” (*Sich-selbst-haben*) do *Dasein*. Todas as estruturas ontológicas de que tratamos neste trabalho compõem conjuntamente o ser-aí e estão em jogo quando se trata da compreensão existencial. Por esse motivo, Heidegger determina que a lida ocupada e compreensiva do *Dasein* com o mundo circundante faz com que este aconteça como significância (Cf. *Ibidem*). Entendemos, portanto, que a compreensão é um caráter fundamental do ser-aí em consonância com a característica do *Ereignis*.

Mundanidade é a presença específica e o vir ao encontro para uma ocupação compreensiva [*verstehendes Besorgen*]. A absorção compreensiva no mundo *descobre* o mundo, as conexões de referência naquilo que elas são singulares, isto é, no seu *significar*. O compreendido – a significância – encontra uma ocupação compreensiva. A referência e conexões de referência são primeiramente significância. As significâncias são a estrutura ontológica do mundo.¹⁷⁴

173Original: [...]“Der Sinn des Verstehens nicht in einem Kenntnishaften von etwas aufgeht, sondern ein *Sein zu etwas* und zwar das *Sein* des *Daseins* besagt.” (Cf. *Idem*, GA 20; p. 286)

174 Original: “Weltlichkeit ist die spezifische Anwesenheit und das Begegnen für ein verstehendes Besorgen. Das verstehende Aufgehen in der Welt *entdeckt* die Welt, die Verweisungszusammenhänge in dem, was sie einzig sind, in ihrem *Bedeutung*. Einem verstehenden Besorgen begegnet so das Verstandene – die *Bedeutung*. Die Verweisung und Verweisungszusammenhänge sind primär Bedeutung. Die Bedeutungen sind die Seinsstruktur der Welt”. (Cf. *Loc. cit.* Alterado)

A mundanidade do mundo circundante e os entes do mundo não são primeiramente coisas, objetos, processos; são, sim, referências e significados possibilitados pela estrutura ontológica do cuidado e da ocupação, os quais, por sua vez, possuem um sentido temporal. As entidades são descobertas inseridas na conjuntura da mundanidade – contextos de significância. Isto quer dizer, elas tornam-se *presentes* no mundo: “a significância é, mais propriamente, um modo da presentidade, a partir da qual todo ente do mundo é descoberto”.¹⁷⁵ A ocupação compreensiva é, assim, a responsável pela apresentação – isto é, a presença – do ente porque ela possui o caráter ontológico de “permitir que se torne presente” (*Gegenwärtig-werden-lassen*). Ou seja, a estrutura do mundo enquanto significância é possibilitada porque o ser do *Dasein* é temporalidade.

“[...] A partir da análise do ser-no-mundo, no sentido especial da ocupação, o qual possui o modo de ser do '*permitir que se torne presente*' – um modo de ser notável, que só é compreendido quando se vê que este *presentificar e apresentar não é outra coisa que o tempo mesmo*.¹⁷⁶

Podemos, por fim, entender que designar a estrutura do mundo circundante através do termo “significância” evidencia o aspecto acontecimental dos entes do mundo circundante. Ao contrário de uma postura realista, *Bedeutsamkeit* aponta necessariamente para um contexto prático-fático-compreensivo, no qual um *Dasein* vive histórico-faticamente – ocasionalmente.

Cada ente do mundo circundante passa a ter sentido, e, assim, passa a ‘existir’ como significância inserido em determinada circunstância de acordo com, ou tendo em vista um certo momento fático do *Dasein*, no qual as suas estruturas temporais manifestam-se no ser-aí, enquanto é um ente a caminho do seu próprio ser, reconectando-lhe ao seu “já foi”, ao seu “presente”, e ao seu “futuro”.

Significado é o modo do mundo “*mundificar-se*” (*es weltet*¹⁷⁷), o que apenas acontece inserido num pensamento que vislumbra uma circunstância pré-lógica, em conjunto com uma visada pré-teorética e não-metafísica. Afirmar que o “mundo mundifica” quer dizer: o mundo

175 Original: “*Bedeutsamkeit ist zunächst Modus der Anwesenheit, auf die alles Seiende der Welt hin entdeckt ist*” (Cf. *Ibidem*; p.287)

176 Original: “[...] aus der Analyse des In-der-Welt-seins, im besonderen Sinne als Besorgen, das die Seinsart des *Gegenwärtig-werden-lassens* hat – eine merkwürdige Seinsart, die man nur versteht, wenn man sieht, dass dieses *Gegenwärtigen und Appräsentieren nichts anderes als die Zeit selbst ist*.” (Cf. *Ibidem*; p. 292).

177 Cf. *Idem*, GA 56/57; p.73.

não ocorre como objetos e processos no espaço e no tempo. O mundo é mundo em conjunto com um ser humano que se encontra ocasionalmente empenhado com aquele; que com ele *perdura* numa relação não-cognitiva. O mundo “mundifica” onde a “vida vive”, isto é, inserido num contexto de um pensamento vitalizado; um pensamento que visualiza a comunhão entre existência e temporalidade como um acontecimento: *Ereignis*.

O que é essencial nas funções significativas pré-mundanas ou mundanas é que elas expressam o caráter de acontecimento [*Ereignischarakter*], isto é, elas vão em conjunto (vivenciando e vivenciando o vivenciado) com a vivência mesma. Elas vivem na vida mesma e, nesta conjunção, são ao mesmo tempo originárias [*herkommend*] e carregam a origem em si.¹⁷⁸

178 Original: “Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrücken, d.h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend”. (Cf. *Idem. Ibidem*; p.117)

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A presente dissertação teve como objetivo principal alcançar o sentido e função do conceito de *Ereignis* no pensamento do jovem Heidegger. Para atingirmos este objetivo, promovemos uma leitura e análise bibliográfica das principais obras e cursos provenientes do período de juventude do filósofo. Mesmo sabendo que o conceito em questão tenha aparecido como um raio num único volume (Cf. GA 56/57) das obras completas do autor – o conceito aparece escassamente em 1919 como indicação formal, depois foi esquecido e o vocábulo passa a ser usado no sentido semântico usual do alemão; posteriormente, a partir da década de 1930, o termo volta a ser utilizado com densidade filosófica – consideramos que aquele surge estrategicamente em circunstâncias filosoficamente relevantes e hermeneuticamente ricas no semestre de pós-guerra.

Por essa razão, este trabalho foi confeccionado pretendendo atingir uma compreensão de um conceito que aparece nas raízes e no processo de instauração e maturação de uma consciência filosófica, ou melhor, de uma atitude filosófica que intenta pôr as bases para um pensamento que não reproduza os mesmos pressupostos, caminhos e conclusões da tradição da filosofia ocidental.

Desde o início, tal como podemos perceber pelo estudo do volume 56/57 das Obras Completas, Heidegger demonstrava pretensões e inclinações que divergiam conceitualmente e metodologicamente das tradicionais. O seu “salto para um outro mundo” logo nas páginas iniciais do semestre de pós-guerra já era um sinal do que viria a ser a sua reconstrução e desconstrução hermenêutica da tradição filosófica; movimento que desconstrói a história da filosofia ao mesmo tempo em que constrói o pensador chamado Martin Heidegger.

Consideramos que seja exatamente neste escopo que o conceito de *Ereignis* aparece e possui função e sentido; ele se encaixa num contexto de: 1) instauração de um posicionamento filosoficamente autônomo do jovem Heidegger; 2) criação das bases e princípios norteadores dessa autonomia filosófica; 3) questionamento da própria filosofia enquanto atitude reflexiva que se propõe a produzir conhecimento, questionando seus *limites*, *objeto e método* adequados; 4) consideração de que o pensamento filosófico possui um modo peculiar de acontecimento histórico-temporal em conjunção com a existência humana.

Uma vez que temos liberdade para questionar enquanto pesquisadores e pesquisadoras de filosofia – e não qualquer filosofia, mas uma em que se instaura como desconstrução e

construção hermenêutica – nos encontramos diante da possibilidade de analisar e interpretar a abordagem hermeneutica-fenomenológica da investigação heideggeriana. Assim, eis que nos vem o seguinte questionamento: até que ponto podemos estabelecer um limite entre a “metodologia” hermenêutica-fenomenológica admitida pelo jovem Heidegger e o fenômeno intitulado “*Dasein*”?

Pelo que evidenciamos da exposição heideggeriana sobre a hermenêutica, ela é um existencial; é uma característica ontológica deste ente ser humano. Diante de tal caracterização, nos é permitido perceber uma circularidade inerente à pesquisa hermenêutico-fenomenológica – a qual não é negativa, apenas diz respeito à intenção de estabelecer as bases para uma atitude filosófica originária e pré-científica – mas que nos sugere uma impossibilidade de quebra total entre a postura reflexiva e metodológica e o objeto da pesquisa. Há uma unidade entre ambos. Por conta desta unidade, podemos identificar que tudo na investigação heideggeriana fala do mesmo: a existência humana questionada radicalmente em seu sentido temporal. A abordagem fala do objeto. O objeto fala na abordagem. Assumimos a posição de que isto seja o que signifique o salto originário (*Sprung*) para o mundo (Cf. GA 56/57 p. 63). É, portanto, neste contexto e buscando apropriar-se radicalmente deste princípio norteador que o caráter de *Ereignis* é inserido; é a partir deste contexto que vislumbramos a sua funcionalidade.

Por essa razão, nós sugerimos uma leitura e interpretação do conceito em questão assumindo-o como uma *indicação formal* e como elemento aglutinador tanto do *conteúdo* a ser explorado pela investigação filosófica, como do *norte* metodológico desta. Uma vez que, quando o conceito é introduzido, a “situação hermenêutica” é a conjunção entre questionar os limites de uma postura filosófica tradicional frente a um novo posicionamento filosófico e os objetos e respectivos conceitos filosóficos pertinentes a uma investigação fenomenologicamente radical. Na medida em que *Ereignis* pode ser concebido através de sua função norteadora, ele nos diz que a investigação heideggeriana assume uma postura investigativa correspondente à estrutura fundamental da existência. Porque “num objeto não se pode viver” (Cf. GA 60, p. 11).

Portanto, afirmamos que o *Ereignischarakter* está dissolvido no itinerário filosófico do jovem Heidegger. De acordo com o desenvolvido na GA 56/57, o conceito em questão aparece como ponto crucial para uma linha de pensamento a se instaurar em contraposição à tradição metafísica; por essa razão, o conceito designa o modo peculiar da conjunção entre significância, sentido, e temporalidade na existência fático-histórica: a vida humana enquanto

tal é um acontecimento compreensível para o ente humano ¹⁷⁹. É de acordo com tal entendimento que afirmamos a continuidade e desenvolvimento do conceito de *Ereignis*, admitido-o como *norte velado* da pesquisa filosófica do jovem Heidegger, uma vez que ele condensa os pontos basilares da sua investigação, os quais são posteriormente destrinchados e devidamente desenvolvidos em suas particularidades.

Por assumirmos o *Ereignis* como a indicação da unidade entre o método e o objeto da investigação, nós propomos uma viagem ao longo do desenvolvimento do caminho do jovem filósofo, com o intuito de percebermos que o caráter de *Ereignis* foi mantido e disseminado, permeando os elementos ou estruturas ontológico-existenciais do ser humano.

Pretendemos fazer notar que a investigação do conceito de *Ereignis* faz abrir os olhos para o curso do pensamento do jovem Heidegger, e assim evidenciar o aprofundamento das questões filosóficas e das estruturas existenciais ao longo do caminho em que o autor constrói a questão pela *temporalidade* de modo cada vez mais radical.

Na medida em que encaramos o sentido do conceito em questão através do mapeamento do mesmo (Cf. Capítulo 1), encontramos o *Ereignis* como a determinação excepcional cabível à manifestação conjunta entre sentido, existência humana e tempo. Não há como a existência ser apreendida e exposta lógico-predicativamente, pois a sua estrutura fundamental corresponde a um campo diverso. Este campo diverso pré-lógico e metafisicamente indeterminável (Cf. “*Es gibt etwas*”; “*Ur-etwas*”) é exatamente o que se quer dizer com o termo *Ereignis*. Este caráter indica que a vida fática humana, os seus elementos constituintes e os seus caracteres fundamentais acontecem histórico-temporalmente de modo único e singular, porém *compreensíveis* ao ser humano.

Quando Heidegger designa que o caráter de *Ereignis* corresponde ao acontecimento fático-histórico da vida humana, podemos daí extrair as seguintes considerações: 1) o caráter de acontecimento é explicitamente contraposto ao conceito de processo ou ocorrência (*Vorgang*, *Vorkommnis*). Estes dizem respeito a algo que requerer uma sistematização temporal intrínseca ao seu desenvolvimento. Na utilização destes conceitos existem certas considerações metafísicas em jogo, tanto no que se refere à constituição de um ente, como à consideração do fenômeno do tempo.

Dizer que a existência é acontecimento apropriativo significa apontar que aquilo que

179Cf. KISIEL, Theodore, 1993.

acontece são *significados* instaurados histórico-temporalmente. A partir desta designação, podemos efetuar a interpretação do fenômeno da significância (*Bedeutsamkeit*) como a estrutura do mundo da vida;

2) o ente em questão para o qual o carácter de *Ereignis* se volta e faz sentido é um ente que se chama ser-aí. Este não é determinado a partir das definições metafísicas tradicionais; não é animal racional, alma, espírito, não é razão criadora, nem sujeito cognoscente. O ser-aí é a sua existência que se dá como *Ereignis*. O *Dasein* é a cada instante aquilo que ele é ocasionalmente (*jeweilig*) sendo *histórico-temporal*. Visto que este ente é ontologicamente sua existência, o *Dasein* é “acontecimental” ele mesmo. Ele é um *acontecimento significativo-temporal*;

3) sabendo que o caráter de *Ereignis* se refere a um campo que não se representa pelas determinações conceituais metafísicas, é apresentado que a atitude que se volta para um tal âmbito peculiar não seja uma atitude teórico-cognitiva, explicativa. Mas sugere-se que se volte para a existência como acontecimento a partir do seu “como” (*Wie*): compreendendo-a hermeneuticamente através de seus modos de dar-se temporalmente.

Todos estes momentos acima destrincham o sentido e função do conceito de *Ereignis*, a partir de sua inserção no contexto de distinção de uma abordagem metafísica tradicional. O *Ereignis* surge na circunstância do “salto” (*Sprung*) para fora de um pensamento metafísico¹⁸⁰. O pensamento que fala do *Ereignis* instaura um rompimento com o paradigma sujeito-objeto; desenvolve uma outra compreensão para o que se chama tradicionalmente de “realidade”; propõe uma outra forma de se comportar filosoficamente e compreender a existência. Todas estas “inovações” são mantidas e se aprofundam ao longo do caminho do pensamento heideggeriano.

As considerações acima elencadas nos permitiram atingir uma reflexão e entendimento do sentido do conceito de *Ereignis*, o qual esperamos ter conseguido tornar evidente ao longo da exposição desta dissertação. Para nós, conclusivamente, o conceito de *Ereignis* aponta implicitamente para o sentido temporal originário da existência. Afirmar a existência – o *Dasein* – como *acontecimento* é afirmar de *modo velado a temporalidade*.

Esta proposta pôde ser evidenciada através da exposição do sentido temporal inerente à significância, ao ser a cada vez temporal e ao caráter de ser-possibilidade ontológica radical

¹⁸⁰Cf. SHEEHAN, Thomas. 1986. p.47

do ser-aí, expostos ao longo do mapeamento do sentido de *Ereignis* e uma vez percebido o desenvolvimento e a primazia que o conceito de tempo adquiriu no decurso das obras de juventude de Heidegger.

O tempo na perspectiva heideggeriana, desde a sua primeira elaboração enquanto tempo kairológico carregava consigo os mesmos caracteres não-objetivos, não-lógicos que o *Ereignis* possuía. Mesmo quando ele passa a tratar do tempo sem utilizar explicitamente a designação “*kairos*”, é possível perceber a latente conexão entre os caracteres temporais originários e o carácter de acontecimento. Ao ponto de podermos interpretar e, assim, afirmar que o *Ereignis* no pensamento do jovem Heidegger diz respeito à *copertença* entre *Dasein* e *Tempo*.

Dasein, *Ereignis* e Tempo são situados e indicados como fundamentalmente não-objetivos. De que fala esse campo não-objetivo? Fala da diferença ontológica? Fala do ser?

Será que a característica pré-lógica e compreensiva inerente ao acontecimento que une a singularidade humana e a possibilidade de sentido, ambos se dando de modo “temporalizante”, não apontam para a compreensão do ser e o questionamento pelo seu sentido?

Será que os pressupostos que guiaram o caminho do pensamento do jovem Heidegger não são os responsáveis por possibilitar o arcabouço metodológico, filosófico, e questionador para que ele conduzisse as suas pesquisas, a ponto de atingir a questão pelo sentido do ser explicitamente desenvolvida,¹⁸¹ tal como aparece em “Ser e Tempo” e nas suas obras posteriores?

Será que existe alguma conexão entre as peculiaridades do *Ereignischarakter* do jovem Heidegger e as características do *Ereignisdenken*? Poderíamos visualizar alguma aproximação entre ambos, mesmo conscientes da mudança de abordagem instaurada como a “virada” *Wendung*)¹⁸²?

Essas – entre tantas outras – são questões que permanecem em aberto e suscitam novas leituras, interpretações e diálogos com o filósofo. A trilha é longa, se pretendemos seguir o caminho do pensamento de Martin Heidegger.

181 Cf. ESCUDERO, Jesús Adrián. 2000.

182 Cf. SHEEHAN. Thomas. 2000. p. 4-5.

REFERÊNCIAS

BAMBACH, Charles, R. *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press, 2003.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. 2000. 544 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departament de Filosofia. Facultat de Lletres. Universitat Autònoma de Barcelona. 2000.

_____. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

_____. Heidegger's Early Philosophical Program. The Hermeneutical Turn of Phenomenology in 1919. **Arche. Journal of Philosophy**. v. 6, n.11, p. 169-178, 2009.

_____. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermeneutica. **Thémata. Revista de Filosofía**. Sevilla. n. 44, p. 213-238, 2011.

FLEIG, Mario. Indicação formal: uma questão de método? **Natureza Humana**. São Paulo, 2011. Vol.13, no.2, p. 116-126.

HEIDEGGER, Martin. "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung'". In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 64. Hrsg Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004

_____. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd 21. Hrsg Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976

_____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988

_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Bd. 60. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 61. Hrsg. K Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd. 20. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979

_____. *Ser e Tempo*. Parte 1. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.

_____. *Tempo e Ser*. Em: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie*: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem; 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie; mit e. Nachschr. D. Vorlesung “Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums”. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987

PÖGGELER, O. *Martin Heidegger's path of thinking*. Humanities Press International, Inc. Atlantic Highlands, 1990.

KIESEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley, University of California Press, 1993.

RICHARDSON, William. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4. ed. New York: Fordham University Press. 2003.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação*. **Natureza Humana**. 2011, vol.13, n.1, p. 117-133.

SHEEHAN, Thomas. The 'original form' of Sein und Zeit: Heidegger's der Begriff der Zeit (1924). **Journal of the British Society of Phenomenology**, v. 10, n. 2. Maio, 1979. Disponível em: <<http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/64-A-1979-ORIGINAL-FORM-OF-SEIN-UND-ZEIT.pdf>>. Acesso em 29. out. 2013.

_____. “Heidegger's ‘Introduction to Phenomenology of Religion,’ 1920-1921,” in A

Companion to Martin Heidegger's "Being and Time". Editor: Joseph J. Kockelmans, Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986, p. 40-62.

_____. "Kehre and Ereignis: a prolegomenon to 'Introduction to Metaphysics'". In: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Editor: Richard Polt and Gregory Fried. New Haven and London: Yale University Press, 2000, p. 3-16.

SENA, S. M. M. Jogue a escada fora: Fenomenologia como terapêutica. **Natureza Humana** (Cessou em 2008. Cont. ISSN 2175-2834 Natureza Humana (Online)), 2012.

VAN BUREN, John. *The Young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Hain, 1964.