



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

MAGALY DO CARMO BARBOSA

HEIDEGGER VERSUS GADAMER :
o conceito de história efetual e a historicidade do *Dasein*

Recife
2018

MAGALY DO CARMO BARBOSA

HEIDEGGER VERSUS GADAMER :
o conceito de história efetual e a historicidade do *Dasein*

Dissertação apresentada como requisito avaliativo obrigatório à obtenção do título de mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Ciências Humanas – Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.

Coorientadora: Profa. Dra Cecília Mendonça de Souza Leão Santos.

Recife
2018

Catálogo na fonte

Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B238g Barbosa, Magaly do Carmo.
Gadamer *versus* Heidegger : o conceito de história efetual e a historicidade do *Dasein* / Magaly do Carmo Barbosa. – 2018.
122 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.
Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Cecília Mendonça de Souza Leão Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2018.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Gadamer, Hans Georg, 1900-2002. 4. Hermenêutica. I. Sena, Sandro Márcio de Moura (Orientador). II. Santos, Cecília Mendonça de Souza Leão (Coorientadora). III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-194)

MAGALY DO CARMO BARBOSA

HEIDEGGER VERSUS GADAMER :

o conceito de história efetual e a historicidade do *Dasein*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 24/09/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Membro externo)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Dr. Sandro Márcio Moura de Sena, orientador desta dissertação de mestrado, pelo acolhimento, respeito, seriedade e confiança. Por mais. Por ter oferecido a contemplação de uma postura íntegra e compromissada com a verdadeira essência do conhecimento. Bem-haja por inúmeras vezes ter sido o meu combustível para continuar no sonho de iniciar uma carreira profissional na Academia sem, contudo, vincular-se cegamente às inautênticas formalidades universitárias. Minha gratidão e admiração.

Agradeço à Professora Dra. Cecília Mendonça de Souza Leão Santos, co-orientadora desta dissertação de mestrado, pelo zelo e alerta para que a hermenêutica gadameriana não se tornasse secundária ao longo do trabalho.

Aos professores que compuseram a banca de qualificação: Professor Dr. Thiago André Moura de Aquino e Professor Dr. Jesus Vázquez Torres. Suas leituras, críticas e avaliações foram de grande valia para a construção de uma unidade textual e, por isso mesmo, fundamentais para a conclusão deste trabalho. Obrigada pela formação filosófica desde os meus primeiros passos, ainda na graduação.

Ao Professor Dr. Gilfranco Lucena dos Santos por aceitar o convite de participar da banca examinadora.

In memoriam, ao Professor Dr. Juan Adolfo Bonaccini, por ter acolhido com sabedoria meus sonhos juvenis de permear passos pela Filosofia e pelo Direito. Saudades da sua presença sempre vivida e dedicada à árdua tarefa de nos fazer compreender conceitos primordiais da tradição filosófica.

RESUMO

A presente dissertação tem por compromisso investigar, a partir do conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) – desenvolvido pela hermenêutica de Hans-Georg Gadamer – e do conceito de historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*) – constante na análise fenomenológica elaborada por Martin Heidegger –, a possibilidade da emersão de dois caminhos hermenêuticos que, embora se tangenciem em determinados aspectos, possuem desfechos um tanto quanto reversos. Para tanto, o texto encontra-se estruturado em quatro segmentos. Apresenta-se, a título de introdução, os possíveis caminhos hermenêuticos que desembocam na problemática a ser tratada no texto, a saber: como a historicidade do *Dasein*, fincada na temporalidade ekstática, difere, em alguns instantes, da história continuamente influente, tal qual proposta pela hermenêutica gadameriana. Em seu desenvolvimento, ele se divide em dois capítulos. No capítulo inaugural, busca-se estabelecer as principais nuances da hermenêutica gadameriana e o seu compromisso com o passado, desembocando numa consciência histórica e na constância de uma história efetual. O capítulo sequencial, por sua vez, centraliza seus fundamentos na demonstração de como a temporalidade ekstática funda o caráter histórico do *Dasein* e, em que medida, torna-se possível a formação da história. Por derradeiro, demonstra, efetivamente, a possibilidade de se obter diversas compreensões hermenêuticas a partir dos conceitos de história destrinchados nas linhas precedentes. Por fim, percorrido todo este caminho, conclusivamente tecer-se-ão breves considerações acerca das possíveis implicações que tal interpretação pode oferecer para a hermenêutica fenomenológica e, conseqüentemente, algumas contribuições que este trabalho pode ensejar no aprofundamento da compreensão sobre a hermenêutica filosófica traçada tanto por Hans-Georg Gadamer quanto por Martin Heidegger.

Palavras-chave: Heidegger. Gadamer. Hermenêutica. Consciência Histórica. Temporalidade.

ABSTRACT

The present dissertation aims to investigate, from the concept of effective history (Wirkungsgeschichte) - developed by the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer - and the concept of historicity of *Dasein* (Geschichtliches) - constant in the phenomenological analysis elaborated by Martin Heidegger -, the possibility of the emergence of two hermeneutic paths that, although tangential in certain aspects, have rather reversal outcomes. For this, the text is structured in four segments. It presents as an introduction the possible hermeneutic paths that lead to the problem to be dealt with in the text, namely: how the historicity of *Dasein*, embedded in estatic temporality, differs in a few moments from the history that is continually influential, as it is proposed by Gadamer's hermeneutics. In its development, it is divided into two chapters. In the inaugural chapter, it seeks to establish the main nuances of Gadamer's hermeneutics and its commitment to the past, leading to a historical awareness and the constancy of an actual history. The sequential chapter, on the other hand, centers its foundations on the demonstration of how ekstastic temporality founds the historical character of *Dasein* and, to what extent, the formation of history becomes possible. Ultimately, it effectively demonstrates the possibility of obtaining various hermeneutical understandings from the concepts of history unchained in the preceding lines. Finally, we will briefly examine the possible implications of such an interpretation for phenomenological hermeneutics and, consequently, some contributions that this work may bring about in the deepening of the understanding of the philosophical hermeneutics traced both by Hans-Georg Gadamer and by Martin Heidegger.

Keywords: Heidegger. Gadamer. Hermeneutics. Consciousness History. Temporality.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	08
2	A ONIPRESENÇA DA TRADIÇÃO NA FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER.....	16
2.1	A AUTORIDADE CONFERIDA À TRADIÇÃO (<i>TRADITIONSBESTIMMTHEIT</i>) E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA.....	16
2.2	O CÍRCULO HERMENÊUTICO E A DISTÂNCIA TEMPORAL: ESTRUTURAS REVELADORAS DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA.....	28
2.3	A COMPREENSÃO ENQUANTO PROCESSO ORIUNDO DA HISTÓRIA EFEITUAL (<i>Wirkungsgeschichte</i>).....	39
3	A HISTORICIDADE DO <i>DASEIN</i> E A TEMPORALIDADE EKSTÁTICA COMO HORIZONTES DA COMPREENSÃO DO SER EM GERAL.....	47
3.1	O TEMPO EXPERIENCIADO DE MODO CRONOLÓGICO E AS PRIMEIRAS OBJEÇÕES SOBRE A TEMPORALIDADE (<i>ZEITLICHKEIT</i>): DO TEMPO LINEAR (SUCESSÃO DE AGORAS) À TEMPORALIDADE DO <i>DASEIN</i>	47
3.2	A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DO CUIDADO (<i>SORGE</i>) E O SER-PARA-A-MORTE (<i>SEIN ZUM TODE</i>) EM SENTIDO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL.....	61
3.3	O TEMPO DO PORVIR: TEMPORALIDADE EKSTÁTICA “ORIGINÁRIA E PRÓPRIA” DIANTE DA UNIDADE DO SER-SIDO, PRESENTIFICAÇÃO E PORVIR.....	74
3.4	O CARÁTER HISTÓRICO (<i>GESCHICHTLICHES</i>) DO <i>DASEIN</i> E SUA CAPACIDADE DE FOMAR HISTÓRIA (<i>HISTORIE</i>).....	86
3.5	HISTÓRIA EFEITUAL (<i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i>) <i>VERSUS</i> HISTORICIDADE DO <i>DASEIN</i> (<i>GESCHICHTLICHES</i>).....	106
4	CONCLUSÃO.....	116
	REFERÊNCIAS.....	120

1 INTRODUÇÃO

O compromisso deste texto dissertativo é investigar o percurso de dois caminhos hermenêuticos que, embora se tangenciem em determinados aspectos, possuem desfechos um tanto quanto reversos. Isto é, objetiva-se demonstrar os possíveis distanciamentos entre o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) – desenvolvido pela hermenêutica de Hans-Georg Gadamer – e o conceito de historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*) – constante na análise fenomenológica elaborada por Martin Heidegger. Desde já, cumpre frisar que este trabalho teórico não centraliza seus esforços em oferecer maior legitimidade a uma postura hermenêutica em detrimento da outra. Ele visa tão somente explicitar que, a despeito da força e originalidade do pensamento heideggeriano, a filosofia gadameriana possui sua própria autenticidade e produção frente ao pensamento hermenêutico-filosófico, a ponto de, no que se refere ao conceito de história, distanciar-se sensivelmente do seu mestre Heidegger. Portanto, a questão central em função da qual todas as exposições serão mobilizadas é a seguinte: ao revés das idiosincrasias referentes à identidade desses hermeneutas, qual é o sutil distanciamento de Gadamer, ao elaborar e destrinchar o conceito de história efetual, face à postura heideggeriana de elaboração da historicidade do *Dasein*? Para tanto, busca-se como caminho metodológico, num primeiro instante, ressaltar os traços fundamentais da hermenêutica gadameriana para a construção do conceito de história efetual; logo em seguida, irá se expor os pressupostos fundamentais da análise ontológico-existencial para a formação da noção de historicidade do *Dasein*, constante na hermenêutica heideggeriana; e, apenas por fim, serão elucidadas as razões pela qual se considera que o conceito de história efetual trilha passos sutilmente diversos do conceito de historicidade do *Dasein*.

Em vista disso, no desenvolvimento do presente trabalho, o primeiro capítulo empenha seus esforços em demonstrar *A onipresença da tradição na filosofia de Hans-Georg Gadamer* – sendo este o título desse recorte dissertativo. Neste capítulo, portanto, objetiva-se demonstrar como a consciência histórica exige que toda e qualquer interpretação passe a ter um comportamento reflexivo-dialógico com a tradição (*Traditionsbestimmtheit*), ao revés do modelo estabelecido pela *Aufklärung* e pelo Romantismo. Ademais, será demonstrado como a hermenêutica gadameriana passa a fincar os seus pressupostos nas análises ontológico-existenciais desenvolvidas por Heidegger e, assim, reiterar que a compreensão de uma

tradição histórica carrega consigo, necessariamente, a marca dessa estrutura existencial do *Dasein*; ou seja, revelar-se-á como a fenomenologia ontológica forneceu as bases para uma reflexão acerca do fenômeno da consciência histórica e seus caracteres fundamentais, tais como exemplo, juízos prévios e finitude. Nesse contexto, mostrar-se-á que os preconceitos (*Vorurteil*) se configuram como a estrutura prévia da compreensão, sendo possível, inclusive, a sua legitimação epistemológica na compreensão – tornar transparente e distinto aqueles preconceitos que são problemáticos e aqueles que proporcionam a verdadeira compreensão da “coisa mesma”. Não obstante, quedar-se-á latente que a verdadeira tarefa da hermenêutica gadameriana, ao propor a passagem da autoridade conferida à razão, tal qual propunha o Iluminismo, para a tradição, não se configura como uma aceitação incondicional desta, mas sim a determinação de que a tradição pode ser um momento de liberdade da própria história.

Após expor as linhas basilares que oferecem à tradição sua validade, importa evidenciar a essência da consciência histórica propriamente dita e como ela permeia, na teoria hermenêutica de Gadamer, a partir da finitude do *Dasein*. Portanto, o próximo subcapítulo deste texto dissertativo (1.2) – *O círculo hermenêutico e a distância temporal: estruturas reveladoras da consciência histórica* – terá como primeira meta a demonstração conceitual da concepção de círculo hermenêutico, a qual fora fundamentalmente demarcada pela fenomenologia empreendida por Heidegger. Diante desse cenário, ao reverso da análise do círculo hermenêutico desenvolvida por Friedrich Schleiermacher, a centralidade deste instante textual residirá na exposição da circularidade da compreensão desenvolvida por Heidegger, a qual não contempla a ideia de vício, posto que seja regido por um sentido ontológico positivo. Poderá ser verificado, portanto, que para a hermenêutica gadameriana, esse procedimento interpretativo se configura como sendo a interação entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete, visto que a interpretação deve começar por uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas, as quais resultam da situação hermenêutica (*hermeneutische Situation*) em que ele se encontra e, assim, ele deve legitimá-las, isto é, investigar a sua origem e valor. Ademais, após a aquisição ontológica do círculo hermenêutico, ficará demarcado como a interpretação tornar-se-á uma possibilidade de concretização da consciência histórica, demonstrando a produtividade do processo histórico. A segunda meta deste subcapítulo será elucidar o conceito de distância temporal e o seu significado para a compreensão, ou seja, em que medida, ao se estabelecer o afastamento

temporal do presente e focar as vistas no passado, permite-se que o intérprete seja capaz de provocar os seus preconceitos, distinguindo aqueles que são verdadeiros – produzem a verdadeira compreensão da “coisa mesma” – daqueles que são falsos – provocam mal-entendidos. Portanto, restará demarcado que os preconceitos, no instante em que entram em jogo no ato compreensivo, não podem ser facilmente suspensos em sua validade, posto que são reconhecidos na tradição e, segundo Gadamer, essa exigência da história de reconhecimento produtivo dos preconceitos pode ser intitulada como “história efetual”, pois demarca um procedimento em que a história atua e influi continuamente na compreensão.

O entendimento do conceito de história efetual na hermenêutica gadameriana quedar-se-á explanado no terceiro e último subcapítulo deste primeiro momento dissertativo (1.3), o qual será dedicado a demonstrar alguns caracteres basilares da formação de uma história continuamente influente, a saber: senso histórico do intérprete; situação hermenêutica; horizonte histórico; fusão de horizontes, dentre outros. Tudo isto com o objetivo principal de demonstrar que uma consciência histórica continuamente influente consiste em evidenciar a inexistência de possibilidades de haver uma compreensão sem a influência decisiva da história. Ou seja, compreender é justamente uma operação de mediação entre o presente e o passado; uma verdadeira fusão de horizontes que, com a projeção do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão e a realização dessa fusão, denominando-se, exatamente, como consciência histórico-efetual. Desta feita, no primeiro capítulo ficará demonstrado que a interpretação hermenêutica, tal qual proposta por Gadamer, possui uma basilar noção conceitual do tempo em suas entrelinhas, a saber: um passado atuante no presente; uma história continuamente influente; um ontem atuante no hoje etc. Não obstante, as análises ontológicas de Heidegger não seriam diferentes, pois o conceito de tempo permeia não apenas de modo indireto as possibilidades do *Dasein*, mas evidencia que, no final das contas, o *Dasein* é o próprio tempo. Todavia, em conformidade com o que será visto no segundo capítulo, é exatamente a partir dessa distinção conceitual acerca do tempo que tem-se uma significativa distinção entre a hermenêutica gadameriana e aquela proposta pela ontologia fenomenológica de Heidegger, posto que, para este último filósofo, a historicidade é porvindoura, isto é, o seu sentido temporal-ekstático fundante é o porvir.

Em sequência, após finalizar esse primeiro instante textual, no qual predomina o pensamento gadameriano, dar-se-á início ao segundo capítulo desta dissertação, sendo o

mesmo conduzido especificamente pela exposição da historicidade do *Dasein* e da temporalidade ekstática como horizontes da compreensão do ser em geral. O primeiro subcapítulo (2.1) deter-se-á, especificamente, em traçar um paralelo entre o tempo experienciado de modo cronológico com as primeiras objeções sobre a temporalidade (*Zeitlichkeit*). Neste espaço, haverá uma breve e contundente exposição da teoria aristotélica sobre o tempo enquanto sucessões de “agoras”, isto é, uma compreensão pré-científica, cronológica e vulgar do tempo, a qual acaba demonstrando que o tempo consiste em uma quantidade; que o tempo é o tempo do presente; tempo do relógio; tempo para fazer isto ou aquilo. Ou seja, guarda-se a noção de intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*) – tempo conhecido pela consciência comum –, a qual Heidegger abandonará ao avançar nas suas indagações acerca do tempo. Posteriormente, será demonstrado que a constituição ontológica do *Dasein* funda-se na temporalidade ekstática, sendo esta reveladora de um modo de existência no qual o *Dasein* existe na totalidade das suas estruturas. Por derradeiro, serão elencados, com suas principais características, os momentos estruturais do tempo originário, a saber: a) significância (*Bedeutsamkeit*); b) databilidade (*Datierbarkeit*); c) extensão (*Erstrecktheit*) e d) publicidade (*Öffentlichkeit*). Assim, a ânsia da demonstração teórica do tempo, enquanto experiência cronológica, e as primeiras observações acerca da temporalidade originária, servirão para introduzir de forma ontológico-existencial como o *Dasein* é tempo e o tempo é *Dasein*. Contudo, será necessário avançar nas investigações e adentrar, mais especificamente, na conceituação da estrutura existencial do cuidado (*Sorge*) e na especificação ontológico-existencial do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), sendo este o tema nefrágico do próximo subcapítulo (2.2) integrante da segunda parte desta dissertação.

No tratado *Ser e tempo*, Heidegger elucida a temporalidade enquanto constitutivo do sentido do cuidado e que esta constitui o ser do *Dasein*; portanto, é nesse contexto que será exposto o sentido do cuidado. Não obstante, também será demonstrado que, ao compreender-se a partir da possibilidade existencial mais elevada (ser-para-a-morte), o *Dasein* encontra-se no modo temporal do porvir e, nessa antecipação, ele também é capaz de regressar ao seu “passado” e ao “presente”, posto que, ao ser concebido pela possibilidade mais extrema, o *Dasein* não é *no* tempo, mas ele é o próprio tempo. Entretanto, na maior parte das vezes, o ser do *Dasein* se rende às ocupações das coisas do mundo, envolto pelas atividades cotidianas e, assim, perde-se (deixa-se de apropriar-se) do seu caráter de antecipação e de finitude da

temporalização, decaindo-se no mundo e, misturado a ele, comportando-se de modo impróprio, pois se encontra velado da sua condição mais essencial: ser-para-a-morte. Por tal contexto, ficará evidenciado que o “futuro” autêntico reside na capacidade antecipadora do *Dasein* de ser-para-a-morte. Portanto, em um sentido ontológico-existencial, ficará registrado que a morte não pode ser tratada como um evento que ainda não chegou, pois a morte sempre pertence ao ser do *Dasein* a partir do momento da sua existência (desde o seu nascimento), ou melhor, a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*. Outrossim, o cuidado, enquanto constituinte fundamental do *Dasein*, marcará o seu significado ontológico na seguinte definição: já anteceder-a-si-mesmo-em (um mundo) como ser-junto-aos-entes (intramundanos) que vem ao encontro; assim, enquanto o ser-para-a-morte funda-se no cuidado, o *Dasein* (sendo para a sua morte), de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. Delineado este quadro conceitual acerca das estruturas existenciais do *Dasein*, o qual serve de panorama para que seja, finalmente, delineada a temporalidade ekstática, não custa lembrar que, ao fim e ao cabo, anseia-se com esse percurso conceitual demonstrar em que medida a consciência histórica – proposta pela hermenêutica gadameriana e debatida aqui no primeiro capítulo – destoa da historicidade do *Dasein* – esmiuçada no segundo capítulo. Se bem observado quando da leitura deste segundo capítulo, será construída, em primeiro lugar, toda uma estrutura conceitual acerca da temporalidade ekstática – tal qual empreendida por Heidegger em uma analítica existencial –, e, em segundo plano, a partir dos caracteres explicitados, demonstrar-se-á como a historicidade do *Dasein* encontra-se moldada no modo temporal ekstático do porvir. Após a conquista de tal argumentação, chegar-se-á ao ponto nefrálgico deste trabalho dissertativo, a saber: demonstrar em que medida a história continuamente influente – hermenêutica gadameriana – distancia-se do caráter histórico do *Dasein*. Portanto, em atendimento à sequência metodológica exposta, o próximo subcapítulo (2.3) centraliza seus esforços em caracterizar a temporalidade própria e originária do *Dasein*, o qual será intitulado por *O tempo do porvir: temporalidade ekstática “originária e própria” diante da unidade do ser-sido, presentificação e porvir*.

Neste terceiro subcapítulo, serão expostos alguns comportamentos em relação ao tempo – a saber: a) “atualização” (ser-junto-a; presentificação; agora-aí); b) “expectação” (antecipação; agora-ainda-não; chegar-a-si) e c) “retenção” (ser-sido; outrora-quando) –, com

o objetivo de evidenciar como os mesmos se formam no tempo originário inderivado, isto é, na temporalidade ekstática. Ademais, quedar-se-á exposto que o porvir projeta o ser do *Dasein* e lhe confere o seu sentido originário, muito embora o ser do *Dasein* também seja constituído pelo ser-sido e pela presentificação. Não obstante, será também elucidado que o ser-no-mundo, no modo do porvir, pode ir-a-si de modo próprio (antecipando-se) e impróprio (atendendo) – de igual modo serão destacadas as formas impróprias e próprias dos demais modos temporal-ekstáticos. Portanto, a temporalidade, por assim dizer, temporaliza-se no modo temporal respectivo do porvir, ser-sido e presentificação e, de acordo com o delineamento que será traçado, tornar-se-á possível compreender a diversa interpretação que o conceito ontológico-existencial do tempo oferece ao caráter histórico do *Dasein*, permitindo, assim, a formação da história. Em outras palavras, observar-se-á que a diversa e incomum compreensão temporal oferecida por Heidegger deságua, inevitavelmente, em uma distinta compreensão da historicidade do *Dasein* – diverso daquilo que fora apresentado pela tradição filosófica –, razão pela qual faz-se propedêutica uma minuciosa análise sobre a possibilidade histórica do *Dasein*, tema especificamente abordado no subcapítulo sequencial (2.4). Não obstante, especificamente a partir dos traços conceituais elencados neste subcapítulo é que se torna possível, finalmente, demonstrar a distinção hermenêutica entre o conceito de consciência histórica e a historicidade do *Dasein*.

Diante deste cenário dissertativo construído, o penúltimo subcapítulo, intitulado *O caráter histórico (Geschichtliches) do Dasein e sua capacidade de formar história (Historie)*, percorrerá um longo caminho. De início, ele anseia demonstrar como a movimentação do *Dasein* no mundo – entre seu nascimento e morte – pode ser entendida como historicidade. Ademais, serão dissertados os fundamentos pelos quais torna-se possível afirmar que, em Heidegger, a história não pode ser simplesmente tomada como um emaranhado de situações fáticas – particulares ou universais – mas, sim, como a continuação de se manter na vigência originária do ser do *Dasein*, cujo existir, permeado pelo cuidado, é o fator central. Haverá, ainda, a explanação da distinção entre historicidade e historiografia; isto significa que o problema da história, sob uma perspectiva ontológico-existencial, terá como base a oposição à interpretação vulgar que vela a história própria do *Dasein* e, assim, para Heidegger, o primeiro desafio é designar as distinções entre *Geschichte* – história que acontece – e *Historie* – remissão à ideia de um estudo sistemático de acontecimentos do passado. Portanto, será

visualizado em que medida, temporal e existencialmente, não há qualquer experiência humana que seja destituída de historicidade, tendo em vista que, em tudo o que realiza e empreende, o ser humano estabelece um sentido para si mesmo. Isto significa – conforme será exposto – que toda e qualquer possibilidade historiográfica sempre já nasce e cresce desde o modo de ser fundamental do próprio *Dasein*, a historicidade.

Chegar-se-á, então, ao ponto crucial desta dissertação, a saber: a demonstração da inclinação ao modo temporal ekstático do porvir imanente ao conceito de historicidade. Será revelado, assim, como a decisão antecipadora permite que o *Dasein* volte para si mesmo e lide com as suas possibilidades factuais de existir a partir da herança, e como a historicidade pode ser traduzida a partir dos fenômenos da transmissão e da retomada, os quais estão enraizados no modo temporal por porvir e são capazes de elucidar por que o acontecer da historicidade possui o seu peso no vigor do ser-sido. Posto isto, demonstrar-se-á como o destino (*Schicksals*), em sentido heideggeriano, é dissonante do conceito de acaso, tendo em vista que aquele é um constituinte do *Dasein*, o qual reside na decisão própria a transmissão a si mesmo de uma possibilidade herdada. Nesse contexto, quedar-se-á exposto que o problema da história pode ser apresentado nos seguintes termos: o passado permanecerá inacessível para o *Dasein* até o instante em que ele mesmo for um *Dasein* histórico, na medida em que essa seja a sua possibilidade existencial mais própria. Portanto, ao elaborar uma análise fenomenológica da historicidade a partir da temporalidade ekstática, ficará registrado que o caráter histórico poderá ser próprio – constituição fundamental do caráter histórico do *Dasein*, o qual possui o caráter do acontecer próprio da decisão antecipadora – ou impróprio – manutenção do velamento da extensão originária do destino do *Dasein*; compreensão do “passado” a partir do “presente”, posto que se encontra perdido na atualização do “hoje”. Por tais pressupostos conceituais, restará demonstrado que o caráter histórico do *Dasein* modifica todo o paradigma da história comumente difundido na atualidade, posto que, para este último, o passado deve o seu ser ao presente e, para aquele, em uma perspectiva ontológico-existencial radical, o ser-sido deve o seu ser ao porvir.

Por derradeiro, o desfecho deste texto dissertativo quedar-se-á no último subcapítulo (2.5), cujo objetivo será demonstrar especificamente a problemática aqui debatida, a saber: a aparente oposição entre os conceitos de história efetual e historicidade do *Dasein*. Sem o intuito de já pôr a termo o posicionamento desta pesquisa, este espaço do texto dedicar-se-á a

suscitar as nuances conceituais que distanciam o pensamento hermenêutico de Gadamer e Heidegger, sem, contudo, imprimir um maior relevo a uma teoria em detrimento da outra; aqui se irá, tão somente, explicitar duas possíveis e legítimas posturas hermenêuticas que, embora sejam comumente interpretadas como similares, resguardam, na verdade, sutis espectros distintivos.

2 A ONIPRESENÇA DA TRADIÇÃO NA FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER

As linhas que seguem abordam, ainda que de modo sucinto, os pressupostos necessários para a compreensão de como pode ser estabelecido filosoficamente a onipresença da tradição na filosofia gadameriana.

2.1 A AUTORIDADE CONFERIDA À TRADIÇÃO (*TRADITIONSBESTIMMTHEIT*) E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

A filosofia traçada por Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) possui uma tonalidade singular frente às demais teorias hermenêuticas, tendo em vista, que o filósofo de Heidelberg passa a “seguir o desenvolvimento do método hermenêutico da Idade Moderna, que desemboca no surgimento da consciência histórica”¹. Isto significa, principalmente, que a hermenêutica passou – de modo ainda mais incisivo – a se desvencilhar de todas as limitações dogmáticas para alcançar o significado universal de um *organon* histórico², o qual, invariavelmente, desemboca em uma considerável problemática, a saber: “compreender o caráter histórico da existência humana e seu conhecimento”³. Nesse sentido, a consciência histórica exige que toda e qualquer interpretação passe a ter um comportamento dialógico com a tradição (*Traditionsbestimmtheit*), pois algo essencialmente significativo aqui se evidencia: o papel positivo da determinação pela tradição, que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas compartilham com a natureza fundamental⁴.

Trazer à tona uma validade epistemológica para a história, segundo Gadamer, é uma atividade que cerca todo o continente europeu⁵, entretanto, apenas na “Alemanha que esse tema desempenhou papel central na filosofia, especialmente graças a Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) e ao que se chama sua *Lebensphilosophie*. Era, portanto, necessário invocar de um modo todo particular, fora da esfera da cultura alemã, a tradição romântica das

¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Trad. Flávio P. Meurer. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 241.

² Cf. *Ibidem*, p.244.

³ *Idem*. **Verdade e Método II: Complementos e Índices**. Trad. Enio Paulo Giachini. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.37.

⁴ *Idem*. **O problema da Consciência Histórica**. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998, p. 12

⁵ Cf. *Ibidem*, p.10.

Geisteswissenschaften”⁶. Desse modo, torna-se notório que o seu projeto hermenêutico se vale de objetivos um tanto quanto diversos daqueles outrora abertos por W. Dilthey⁷, muito embora este lhe tenha oferecido as primeiras linhas para reflexionar uma hermenêutica que leve em consideração a verdade histórica, pois ele já percebia que “o universo histórico não é um nexos vivências nos moldes da autobiografia, em que a história se apresenta em função da interioridade e subjetividade”⁸. Não obstante, Heidegger também se preocupa com a questão histórica, entretanto, conforme será elucidado no capítulo seguinte, em uma tonalidade um tanto quanto diferente da empreendida por Gadamer. Nas linhas deste último filósofo, desde Friedrich Schleiermacher e Hegel, faz parte da filosofia germânica o estudo sobre as problemáticas que envolvem a história e, em Heidegger, tal temática também passa a ser considerada. Portanto, “é preciso levantar a questão de saber que particularidades podem ser notadas em Heidegger em meio a essa postura fundamental, que impera na filosofia alemã”⁹. Ainda para Gadamer, Heidegger interessou-se propriamente pelo problema da historicidade, muito mais por sua própria herança cristã, por isso ele sublinha que:

A partir do momento em que passamos a saber algo mais sobre as primeiras preleções e tentativas de pensamento heideggerianas no início dos anos de 1920, ficou evidente que a sua crítica à teologia oficial da Igreja Católica Romana de seu tempo (...) Nesse caso, fez-se presente a sua interpretação do jovem Lutero, a sua sucessão admirada do pensamento de Agostinho e, em particular, o seu aprofundamento na tonalidade afetiva fundamental escatológica das cartas de São Paulo; tudo isso fez com que a metafísica se apresentasse para ele como uma espécie de desconsideração da temporalidade e da historicidade originárias, temporalidade e historicidade que tinham sido experimentadas na petição de fé do cristianismo¹⁰.

Nesse contexto, importa esclarecer qual fora o caminho desenvolvido por Gadamer para mostrar que a “compreensão a partir do contexto do todo requer, agora, necessariamente, também a restauração histórica do contexto da vida a quem pertencem os documentos”¹¹ e, com isto, romper consideravelmente com o modo de pensar estabelecido pela *Aufklärung* e pelo Romantismo, posto que, estes “jamais pensaram em atribuir à sua própria tradição o valor de um verdadeiro fundamento”¹².

⁶ *Ibidem*, p.10.

⁷ Cf. GADAMER, 2012, p. 241.

⁸ *Idem*, 2002, p. 449.

⁹ *Idem*. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 398.

¹⁰ *Ibidem*, p. 400.

¹¹ *Ibidem*, p.245.

¹² *Idem*, 1998, p. 59-60.

O desvencilhar de uma interpretação formal-tradicional e o ingressar no contexto histórico do autor, com o fito de obter uma melhor compreensão do texto em análise, já fora tema de penetrantes abordagens dos hermeneutas românticos, tendo em vista a sua remota capacidade de demonstrar que não há diferença entre a interpretação de escritos sagrados e escritos profanos – contribuição oferecida por Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) – havendo, portanto, uma só hermenêutica, sendo esta capaz de abarcar toda a atividade da historiografia¹³. Entretanto, Gadamer apenas consolidou o seu ideário de que, assim como se pode compreender um texto, também a história pode, em última instância ser compreendida (demonstração de que as teses gadamerianas, em alguma medida, não só criticou, mas também, considerou alguns dos compromissos hermenêuticos propostos por Dilthey)¹⁴, através do desenvolvimento ontológico oferecido por Martin Heidegger (1889 – 1976)¹⁵, pois, “torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto ‘ser-no-mundo’ revela as implicações plenas do *Verstehen* como possibilidade e estrutura da existência”¹⁶ – o que permite que Gadamer estabeleça uma contundente crítica a hermenêutica romântica –, significando, então, que as ciências humanas podem ser refundadas em bases ontológico-existenciais. Entretanto, tal refundação, deve ser observada levando em consideração que existem determinadas particularidades interpretativas de Gadamer frente à hermenêutica-fenomenológica desenvolvida por Heidegger, conforme será demonstrado ao longo deste texto dissertativo. Tais distinções são enaltecidas pelo professor Luiz Rohden ao mencionar que “é verdade, sim, que ambas comungam de muitos conceitos, mas é verdade também que são propostas filosóficas distintas”¹⁷. Muito embora, Gadamer aponte, em alguns instantes dos seus escritos, certas passagens que demonstrem as diferenças entre a sua teoria e aquela desenvolvida pela hermenêutica heideggeriana ao afirmar, por exemplo, que uma vez tendo liberado a ciência das inibições ontológicas e da discussão sobre a fundamentação fenomenológica das ciências do espírito, busca-se compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão¹⁸, ele reitera que, a compreensão

¹³ Cf. *Idem*, 2012, p.245.

¹⁴ Cf. *Idem*, 1998, p.11.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p.12.

¹⁶ *Ibidem*, p.12.

¹⁷ ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer**. *Natureza Humana*, Vol. 14, Nr. 2, pp. 14-36, 2012, p. 15.

¹⁸ Cf. *Idem*, 2012, p. 354.

de uma tradição histórica carregará, necessariamente, consigo a marca dessa estrutura existencial do *Dasein*. Nesse sentido, cumpre frisar que a relação entre esses filósofos não pode ser simplificada a meras apropriações e desenvolvimentos dos conceitos heideggerianos por parte Gadamer. Inclusive, nas diversas vezes em que este último, opte por manter os termos heideggerianos, o faz com uma série de ressalvas e, de algum modo, demonstra em quais aspectos houve a modificação de tais conceitos. Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, por exemplo, mostrar-se-á como o conceito de “passado” possui diferentes nuances quando observada sob o espectro destes dois pensadores. Por isso, torna-se possível que:

A própria ideia de *Destruktion*, que motivou em Gadamer diversas reflexões sobre a apropriação crítica da tradição metafísica, assim como as leituras heideggerianas dos mais importantes pensadores ocidentais, foram analisadas criticamente. Como mostra Dostal: ‘Gadamer aceita a crítica de Heidegger ao pensamento representacional, mas não acredita que a crítica seja apropriada para Platão e Aristóteles’. Do mesmo modo, para Gadamer não há propriamente como localizar um começo áureo do pensamento nos filósofos pré-socráticos, assim como um radicalismo em todo do fim da filosofia não parece fazer real sentido¹⁹.

Posto isto, compreender quais são as consequências que a fenomenologia de Heidegger gera no conceito de ciências do espírito, bem como a forma em que a estrutura circular da compreensão passa a ser observada a partir do pressuposto da temporalidade do *Dasein*²⁰, torna-se um empreendimento fundamental para quem anseia compreender um texto à luz da hermenêutica fenomenológica, posto que “quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo”²¹. Dito de outra forma, a fenomenologia ontológica – resguardada as sutis particularidades proposta por Gadamer, consoante é demonstrado neste texto – forneceu as bases para uma reflexão acerca do fenômeno da consciência histórica e seus caracteres fundamentais, tais como: juízos prévios, historicidade, finitude, etc., pois tal como Gadamer argumenta:

Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*, levou a historicidade do *Dasein* humano a contextos fundamentais de questionamento. A problemática da história viu-se assim liberta das pressuposições ontológicas, sob as quais era vista também por Dilthey. Demonstrou que o ser não significa sempre e necessariamente objetividade (*Gegenständlichkeit*), mas que importa sobretudo ‘elaborar a diferença genérica entre o ôntico e o histórico’. O ser do *Dasein* é um ser histórico. Isto significa,

¹⁹ Cf. MISSAGGIA, Juliana. **A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências**. Griot, Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.6, n.2, 2012, p.10-11.

²⁰ Cf. *Idem*, 2012, p. 354.

²¹ *Ibidem*, p. 356.

porém, que não está dado como a existência dos objetos da ciência da natureza, mas de modo mais vulnerável e oscilante do que estes. A historicidade, isto é, a temporalidade é ser em sentido mais originário do que o ser simplesmente dado, que a ciência natural busca conhecer. Há uma razão histórica somente porque o *Dasein* tem caráter temporal e histórico. Há uma história do mundo somente porque este *Dasein* temporal do homem 'tem um mundo'. Há uma cronologia somente porque o próprio *Dasein* histórico do homem é tempo²².

Uma das principais implicações desse novo modo de compreender a historicidade a partir do *Dasein* histórico é mostrar que os preconceitos – em linguagem eminentemente gadameriana – se configuram como uma estrutura prévia da compreensão, sendo a sua legitimação epistemológica um reconhecimento do papel dos preconceitos na discussão epistemológica. Para Gadamer, o problema hermenêutico é levado a sua máxima intensidade quando há o reconhecimento de que toda compreensão envolve, de algum modo, os juízos prévios do intérprete. A influência da *Aufklärung*, entretanto, tende a negar qualquer noção de prejuízo, sendo este um dos seus preconceitos mais fundamentais – o preconceito contra o próprio preconceito, isto é, uma despontecialização da tradição. Para a hermenêutica gadameriana, porém, não há outro caminho, senão assumir, reconhecer e, de alguma maneira, legitimar explicitamente os prejuízos, posto que os mesmos estejam intrínsecos à compreensão prévia²³. De acordo com a leitura gadameriana elaborada pelo professor Almir Ferreira, Gadamer relaciona a palavra alemão *Vorurteil* (preconceito) à francesa *préjugé* para afirmar que, em si mesmo, o preconceito (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se prova antes da prova definida de todos os momentos determinantes segundo a coisa e, assim, não significa, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente²⁴. Nesse ponto, cumpre mencionar, que há algumas particularidades no pensamento de Gadamer, as quais o distanciam, em determinados sentidos, daquela hermenêutica empreendida por Heidegger, pois para àquele (Gadamer) o intérprete encontra-se inserido em uma cultura e em um tempo específico, marcados pelos conceitos e paradigmas desse contexto, o que difere, sensivelmente, daquilo proposto por Heidegger, quando observado à luz da temporalidade-ekstática, tema este que será abordado com maiores detalhes no próximo capítulo.

²² *Idem*, 2002, p. 45.

²³ Cf. MISSAGGIA, Juliana., 2012, p. 06.

²⁴ Cf. SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M.S. **Experiência hermenêutica em Gadamer:** da reabilitação dos preconceitos ao conceito de experiência hermenêutica. PERI., v. 06, n. 01, p. 01-18, 2014, p. 05.

Outrossim, esse novo modo de compreender a historicidade conta com a demonstração de que o ato de compreender acontece no ser finito e histórico, pois, “se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos”²⁵. Nesse instante, portanto, encontra-se o início de um dos problemas de uma hermenêutica verdadeiramente histórica (ou, de modo mais holístico, de toda compreensão), qual seja: o questionamento acerca da possibilidade de legitimação dos preconceitos, bem como a sua diferenciação de toda a razão crítica (importa registrar que a radicalidade hermenêutica não está sendo superada pela razão crítica, pois não se trata propriamente de uma crítica à racionalidade, mas sim, ao ideal de reconhecimento dos limites da racionalidade, isto é, tornar transparente a estrutura dos preconceitos – aqueles que são problemáticos e aqueles que são legítimos). Isto significa que, “a compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos”²⁶, sendo oportuno, de imediato, afirmar que uma das possibilidades de configuração da autoridade conferida à tradição histórica frente ao intérprete, se perfaz através da estrutura ontológica dos juízos prévios, os quais possuem, como será melhor destrinchado adiante, algo como um “pertencimento” à tradição”. Muito embora esse novo modo de compreender a historicidade também esteja presente na hermenêutica heideggeriana, em conformidade com o que será demonstrado no capítulo seguinte, há determinados pontos nevrálgicos que diferem estes dois pensadores, a exemplo sucinto, pode ser elencando o próprio conceito e papel da tradição.

Importa salientar que o contexto no qual Gadamer pensa a estrutura ontológica dos preconceitos e busca configurar a sua legitimação, é distinto daquele pensado pela *Aufklärung*, pois o período do esclarecimento ofereceu apenas à razão a autoridade de revelar algum tipo de verdade sobre as coisas em questão, enquanto que “nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção da *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, ao lado dos fundamentos da razão, a tradição – tal como compreendida pela filosofia gadameriana e que, como se verá adiante, diferente em alguns aspectos do conceito adotado pela hermenêutica Heideggeriana – conserva algum direito e determina amplamente as nossas

²⁵ GADAMER, 2012, p. 368.

instituições e comportamentos”²⁷. Reabilitar os preconceitos na práxis cognitiva, portanto, de acordo com a proposta gadameriana, revela as falhas incorridas pela racionalidade iluminista e salvaguarda a finitude da interpretação, no próprio modo de ser do *Dasein*, ente de “essência” finita. De acordo com Grondin, o reconhecimento da finitude humana não provoca nenhuma “atrofia” na reflexão, pois antes do direcionamento histórico, o pensamento condicionado e metafísico obstruía toda forma de pensamento²⁸. Outrossim, a própria *Aufklärung* cuidou de constituir a sua pressuposição fundamental aliado a distinção de dois preconceitos, quais sejam: os preconceitos de autoridade e os de precipitação. Àquele (preconceitos de autoridade) é o responsável de que se faça uso da própria razão, enquanto que este último (preconceitos de precipitação) acaba sendo a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão. Não obstante, tais concepções se baseiam fundamentalmente na crença da *Aufklärung* de que apenas um suposto uso metodológico e disciplinado da razão são, *per si*, suficientes para proteger de qualquer erro, demonstra-se assim, apenas que o próprio Iluminismo possui os seus preconceitos²⁹. Foi com o advento histórico, dessa determinada posição espiritual, a qual se convencionou chamar de Iluminismo, que os preconceitos ganharam aceção exclusivamente negativa, compreendido como uma espécie juízo não fundamentado e, portanto, incapaz de prover qualquer conhecimento rigoroso. Todavia, essa é uma afirmação característica de um racionalismo exacerbado, o qual glorifica o seu próprio progresso em bases racionais científicas, acreditando, desse modo, ser capaz de excluir qualquer resquício de autoridade que não esteja fundada na razão, porém, para a hermenêutica universal gadameriana, deve-se afirmar que alguns preconceitos podem ser legítimos e devem ser submetidos a avaliações, pois isto se trata exatamente a conquista da transparência de uma consciência eminentemente histórica. No pensamento heideggeriano, por sua vez, em consonância com o que será demonstrado no capítulo imediato deste texto, revela que as suas apropriações filosófico-conceituais sobre a temporalidade e suas respectivas consequências para se pensar a historicidade, abrem perspectivas de narrativas filosóficas sensivelmente diversas.

²⁶ *Idem*, 1988, p.13.

²⁷ *Idem*, 2012, p. 372.

²⁸ GRONDIN, 1999, p. 192.

²⁹ *Cf.* GADAMER, 2012, p. 368.

Nesse diapasão, a verdadeira tarefa da hermenêutica gadameriana, ao propor uma passagem da autoridade conferida à razão, tal qual propunha a era do Iluminismo, para a tradição; não é a aceitação incondicional desta, pois, “nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda e qualquer imposição”³⁰, mas sim a determinação de que a tradição, para a hermenêutica gadameriana, “sempre é um momento de liberdade da própria história (...) não se realiza naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada”³¹, entretanto, cumpre registrar, ademais, que há possibilidades de se obter avaliações dignas através do uso da razão. Em verdade, “a tradição se funda espontaneamente sendo cultivada na liberdade com que a história se vai formando, no modo como os existentes humanos se relacionam entre si, através de cada movimento compreensivo realizado em suas vidas, em suas experiências próprias”³². Nesse aspecto, mais uma vez, cumpre registrar que a filosofia heideggeriana não oferece tamanha produtividade à tradição, consoante será visto no próximo capítulo. Portanto, a autoridade à tradição proposta por Gadamer não se confunde com subserviência a um comando, mas sim um conhecimento³³, pois o que “a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que em princípio pode ser compreendido”³⁴, isto é, o que está em jogo é que a tradição é capaz de deter algum tipo de autoridade. Ademais, Gadamer compreende que a autoridade “não se coloca à frente de toda opinião ou crítica, mas se encontra aberta as novas compreensões no movimento próprio da existência humana”³⁵.

A tradição, nesse sentido, ilustra a possibilidade de uma autoridade que pode ser transmitida ao longo das gerações e possui um poder sobre as ações dos indivíduos, inclusive, aqueles que atingiram sua “maioridade” não tem como se libertar de toda herança histórica e toda tradição. Assim, “a autoridade da tradição se caracteriza justamente por não se localizar especificamente nessa ou naquela figura histórica, mas num todo histórico que não é passível

³⁰ *Ibidem*, p. 369.

³¹ *Ibidem*, p. 373.

³² ZABEU, Gabriela M. **Tradição e autoridade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer**. PERI, v. 06, n. 01, 2014, p. 104.

³³ Cf. GADAMER, 2012, p. 371.

³⁴ *Ibidem*, p. 371.

³⁵ ZABEU, Gabriela M., 2014, p. 103.

de ser esgotado pontualmente”³⁶. Não obstante, a própria etimologia latina da palavra tradição resguarda o seu fundamento, tendo em vista que significa, do verbo latino *tradere*: “levar adiante, *trans-portal*, *trans-mitir*, deixar em herança, o fechamento contraria o seu significado”³⁷. Seria oportuno, aqui, estabelecer um adendo com a filosofia heideggeriana, a qual, por sua vez, enxerga a tradição em sentido eminente existencial e isto reverbera na possibilidade de que ela pertence originalmente ao “futuro” e não poderá ser apreensível apenas por meio do esclarecimento históricos atualizados – atitude característica dos tratamentos objetivos os fenômenos históricos³⁸. Tais pontuações serão mais esclarecidas no próximo capítulo e, portanto, poder-se-á notar a eminente e sensível oposição entre o conceito de consciência histórica – proposto da hermenêutica gadameriana – e historicidade do *Dasein*.

Confrontar a tradição não significa desvencilhar-se dela, pois tanto no confronto, quanto no consentimento, ocorre uma “adesão à tradição” – “a expressão ‘adesão à tradição’ não é, portanto, uma submissão ao que foi tradicionalmente consagrado, mas uma partilha dos preconceitos da própria tradição”³⁹. Outrossim, a tradição também possui um caráter anônimo, isto é, “sua atuação não se esgota numa ou noutra pessoa em específico, mas num todo histórico que não tem rosto ou um nome”⁴⁰. Assim, reconhecer que a tradição desempenha um papel de abertura interpretativa, traçar os seus limites e implicações, bem como exibir o seu caráter inovador, são atribuições conferidas à tradição a partir do instante no qual lhe oferece uma autoridade em seu sentido mais genuíno, qual seja:

Autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada⁴¹.

³⁶ WU, Roberto. **Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer**. (Dissertação de Mestrado em Filosofia - UFPR, Fac. de Filosofia e Ciências Humanas). Curitiba, 2002, p. 75-76.

³⁷ SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M.S., 2014, p. 76.

³⁸ Cf. SENA, S. M. M. **O passado possível**. Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial. Heidegger e sua época (1930-1950). Wu, Roberto (Org.) 1ª ed. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2014, v. 02, p. 245.

³⁹ WU, Roberto, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ GADAMER, 2012, p. 371.

Decerto que o Romantismo defendeu a atuação da tradição frente à denegação conferida pela *Aufklärung*, mas eles “ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico”⁴², pois “o que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido (...) tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento”⁴³. Desse modo, a crítica romântica ao princípio do esclarecimento, busca uma idealização do passado, isto é, o “novo” passado atuando no presente. Portanto, as ciências do espírito, tal como compreendidas em sua essência, podem ser consideradas⁴⁴, com o fito de se obter uma compreensão mais exitosa, tendo em vista que, “a hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição onde a ‘coisa’ possa me falar”⁴⁵. Tal tradição não está além do sujeito que interpreta, mas ele se encontra inserido nela⁴⁶, de tal modo, que “trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmo no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição”⁴⁷. Portanto, acerca da tradição, nas palavras do próprio Gadamer: “não se trata aí manifestadamente de um mero prosseguimento ou transmissão de uma informação sobre algo que aconteceu ou da descoberta de seus rastros com base em resíduos”⁴⁸. Imprime aqui esclarecer que a hermenêutica universal gadameriana não pode simplesmente ser interpretada como uma radical e inovadora leitura das análises histórico-ontológicas desenvolvidas por Heidegger, pois o conceito de história continuamente efetual (operante) pode ser considerado, em determinados aspectos, como um recuo do rompimento heideggeriano com a tradição especulativa e teórica⁴⁹.

Evidencia-se assim, que a verdadeira essência das ciências do espírito requer a consideração apropriada de como a tradição atua no presente, ao contrário de todas as determinações das ciências da natureza que podem ser prescritas meramente a partir do

⁴² *Ibidem*, p. 374.

⁴³ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁴ *Cf. Ibidem*, p. 374.

⁴⁵ *Idem*, 1988, p. 67.

⁴⁶ *Cf. Idem*, 2012, p. 374.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 374.

⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casa Nova. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.226.

conceito de investigação e progresso ⁵⁰. De uma maneira mais evidente, muito embora o seu conhecimento possuam problemas epistemológicos distintos, ela (as ciências da natureza) acaba sendo estéril por não ser capaz de transmitir a “pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado” ⁵¹, tampouco é servível para exibir toda a complexidade que existe na realidade dos costumes que “não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento” ⁵², pois apenas as ciências do espírito – e aqui se ressalta a presença da filosofia hermenêutica – são capazes, em determinado sentido, de alcançar a centralidade do papel produtivo da tradição, a qual revela “algo mais do que reconstrução histórica do ‘mundo’ passado a que a obra pertenceu” ⁵³.

Conforme exposta na filosofia de Gadamer, o fenômeno histórico se desenvolve aliado ao papel produtivo da tradição, como um momento dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado. Em outras palavras, o que importa é reconhecer em quais instantes a tradição correlaciona-se com o comportamento histórico e, em que medida, pode se alcançar alguma produtividade hermenêutica ⁵⁴. Tal produtividade hermenêutica pode ser transmitida pela tradição por um tom conservador, enquanto que, apenas as inovações e as transformações se evidenciam como vinculadas à razão, mas vale salientar que a “conservação é um ato da razão, e se caracteriza por não atrair a atenção para si” ⁵⁵, isto significa que, até mesmo nos momentos em que todos os holofotes estão voltados para mudanças sociais mais agitadas, “o antigo conserva-se muito mais do que se poderia crer, interagindo-se com o novo numa forma de validez. Em todo caso, a conservação apresenta uma conduta tão livre como a destruição e a inovação” ⁵⁶. Nesse contexto, já pode ser extraído que a relação da tradição com consciência histórica não é dada de modo objetivo, tampouco “como uma ação da subjetividade, mas como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente o passado e o presente” ⁵⁷. Significativo ressaltar – ainda que pareça um tanto quanto exaustivo, porém, esta é a maior problemática

⁴⁹ Cf. SENA, 2014, p. 246.

⁵⁰ Cf. GADAMER, 2012, p. 375.

⁵¹ *Ibidem*, p. 377.

⁵² *Ibidem*, p. 372.

⁵³ *Ibidem*, p. 384.

⁵⁴ Cf. *Idem*, 2012, p. 375.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 373.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 374.

deste texto dissertativo – que a filosofia heideggeriana adota uma interpretação sensivelmente diversa desta elencada até o instante. Em consonância com o abordado de modo mais incisivo no próximo capítulo, para Heidegger, a tradição não consiste em simples conhecimentos e relatos do passado, mas possui uma íntima ligação com a historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*), a qual está vinculada diretamente com o conceito de temporalidade-ekstática e, por isso, o ser lançado no porvir é o próprio ser-sido⁵⁸ - tema que será mais bem elucidado no próximo capítulo.

Pensados os caracteres expostos neste capítulo, tais como: a autoridade conferida à tradição, a qual serviu de elucidação para a percepção de que os efeitos da história ocorrem invariavelmente no sujeito que interpreta e, em razão disto, deixa-se de refletir o problema da compreensão a partir dos argumentos epistemológicos, tal qual Wilhelm Dilthey propunha em sua filosofia; bem como a estrutura ontológica dos preconceitos, sendo eles compreendidos como juízos prévios, os quais manifestam a consciência histórica daquele que compreende; e outros conceitos acostados em suas entrelinhas. Faz-se mister, neste ponto, demonstrar que ao longo de toda a exposição da teoria gadameriana, tais conceitos, virão à tona novamente, mas não em tom de repetição, e sim em uma tentativa de torná-los mais claros. Nessa linha, porém, após expor as linhas basilares que trouxeram validade da tradição para a hermenêutica de Gadamer, importa evidenciar a essência da consciência histórica propriamente dita e como ela permeia, em sua teoria hermenêutica, toda a compreensão do ser finito e histórico. Portanto, o próximo subcapítulo terá como meta a demonstração conceitual da concepção do círculo hermenêutico – fortemente influenciada pela fenomenologia empreendida por Heidegger – e distância temporal, sendo estes conceitos base para a constituição da consciência histórica.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 385.

⁵⁸ Cf. SENA, 2014, p. 247.

2.2 O CÍRCULO HERMENÊUTICO E A DISTÂNCIA TEMPORAL: ESTRUTURAS REVELADORAS DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

O lugar da hermenêutica é justamente o entremeio (*Zwischen*) entre a familiaridade e a estranheza, isto é, ao se deparar com um texto ou obra de arte, por exemplo, o intérprete pode se dispor a um encontro (familiaridade) e, ao mesmo tempo, a um desencontro (estranheza) com a coisa em questão. A hermenêutica, nesse contexto, assume uma “posição mediadora”, isto é, queda-se entre o “familiar” e o “estranho” das mensagens históricas. O lugar do intérprete, nesse ínterim, é justamente na mediação entre o seu pertencimento a uma tradição e a uma relativa distância aos objetos que constituem o escopo das suas pesquisas ⁵⁹. Não obstante, no segundo volume da obra *Verdade e Método*, Gadamer tece uma análise acerca da natureza da “coisa” – posta em termos coloquiais, pode-se definir, com algumas ressalvas, como o objeto interpretado – e afirma:

O conceito de coisa (*Sache*) caracteriza-se sobretudo pelo conceito oposto de pessoa. O sentido dessa contradição entre coisa (*Sache*) e pessoa reside originalmente na clara precedência da pessoa sobre a coisa (*Sache*). A pessoa aparece como algo que se deve honrar em seu próprio ser, a coisa (*Sache*), pelo contrário, como o que é útil, como algo que está inteiramente ao nosso dispor. Deparando-nos agora com a expressão “a natureza da coisa” (*Sache*), o ponto central é que também isto que nos é útil e está ao nosso dispor, na verdade, tem em si próprio um ser, em virtude do qual pode opor resistência, a partir de sua própria natureza, ao uso impróprio. (...) O que a análise fenomenológica quis colocar a descoberto foram as pressuposições incontroladas das construções e teorias inadequadas, preconceituosas e arbitrárias, demonstrando sua ilegitimidade pela análise imparcial ⁶⁰.

Portanto, é justamente neste hiato intermediário que a filosofia gadameriana expressa seu compromisso com o passado, com a historicidade, com a onipresença da tradição e demonstra a realidade da história na própria compreensão, pois a hermenêutica propõe para si a tarefa de restabelecer o entendimento – naqueles espaços em que não há entendimento ou naqueles espaços em ele fora, de algum modo, distorcido ⁶¹. Nesse ínterim, cumpre trazer à tona a análise do círculo hermenêutico desenvolvida por Schleiermacher, a qual ofereceu ao Gadamer a percepção de que, quando se busca compreender um texto, não há um deslocamento até a constituição psíquica do autor, mas um “deslocar-se” para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião, isto significa que não subsiste simplesmente o

⁵⁹ Cf. GADAMER, 1998, p. 67.

⁶⁰ GADAMER, 2002, p. 82-83.

⁶¹ Cf. *Idem*, 2012, p. 387.

processo divinatório – não há primazia da posição subjetiva do autor –, afinal, é tarefa da própria hermenêutica explicar esse “milagre da compreensão”, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum⁶². Portanto, a compreensão, tal qual concebida por Schleiermacher, pode ser entendida como uma reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito. O seu característico “método divinatório” empreende-se na tarefa de buscar captar o individual, enquanto que o “método comparativo”, parte do genérico e procura detectar o particular por contraste. Entretanto, essa “adivinhação” do que o outro quis dizer ou pensou numa dada passagem, apenas alcança a sua certeza através de um procedimento comparativo, de tal modo que os dois métodos (divinatório e comparativo) não podem ser separados, pois a comparação pressupõe sempre já uma pré-compreensão imediata do que será comparado⁶³.

Não obstante, Schleiermacher fora capaz de expor que residiria no movimento circular uma manifestação do momento criador do intérprete, ou seja, haveria “um aspecto tanto objetivo quanto subjetivo”⁶⁴, pois enquanto a palavra singular pertence ao contexto da frase, o texto singular também está inserido no contexto da obra de seu autor, e este, ao seu respectivo gênero literário, assim, “o mesmo texto é capaz de pertencer ao todo da vida espiritual de seu autor”⁶⁵. Entretanto, sabe-se que não é possível tal transferência para a vida espiritual do autor, tampouco, um retorno à subjetividade do outro que promova o milagre da compreensão, conforme defendido por este hermeneuta romântico. Porquanto, a ideia da circularidade da compreensão adquire um novo paradigma quando observada à luz de um contexto ontológico, tal qual proposto pela hermenêutica heideggeriana – o qual será abarcado pela teoria gadameriana, consagrando uma espécie de participação num sentido comum, na qual a atividade norteadora é a remediação da falta de acordo ou, quando perturbado, o seu restabelecimento⁶⁶. De acordo com Jean Grondin, para Gadamer, o círculo hermenêutico é universal (ontológico) porque cada compreensão é condicionada por uma motivação ou por um pré-conceito. Tais pré-conceitos valem como “condições de compreensão”

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 386-387.

⁶³ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E., **Hermenêutica** – Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braida. 9º ed. – Petrópolis, RJ, Vozes, 2012, p.19.

⁶⁴ GADAMER, 1998, p. 72.

⁶⁵ *Ibidem*, p.72.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 73.

transcendentais – “a nossa historicidade não é uma limitação, e sim um princípio de compreensão. Nós somos guiados neste processo por expectativas sensoriais”⁶⁷. O seu conteúdo, portanto, passa a anunciar que:

O círculo não deve ser rebaixado a um *viciosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas⁶⁸.

Desse modo, uma correta compreensão ontológica do círculo hermenêutico, não contempla a ideia de vício, pois a estrutura circular da compreensão é um modo próprio do compreender e articular, tendo em vista que, o “círculo possui um sentido ontológico positivo”⁶⁹. De acordo com o Luiz Rohden, Heidegger e Gadamer fundamentaram uma ontologia hermenêutica, isto é, estes dois filósofos – cada um a seu modo – repensaram a ontologia a partir da finitude do ser que compreende, portanto, as estruturas prévias de compreensão são atuantes, também, no círculo hermenêutico⁷⁰. Em outras palavras, pensar a compreensão prévia é reconduzir-se ao círculo hermenêutico, o qual reconhece um sentido antecipado – isto é, um sentido prévio – e abre as possibilidades de leitura do mundo, pois o compreender pode ser encarado como uma forma de situar-se no mundo⁷¹. Tal compreensão prévia, nada mais é, portanto, do que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia, sendo estes, caracteres fundamentais para a formação de uma consciência histórico-hermenêutica⁷². Observa-se de modo indiscutível que, nesse ponto em específico, que o círculo hermenêutico adotado pela hermenêutica gadameriana leva em consideração os pressupostos também consagrados pela ontologia traçada por Heidegger, assim, “essa é a reformulação fenomenológica do conceito de círculo hermenêutico, que tanto em Heidegger como em Gadamer sinala ‘uma inesgotabilidade de sentido, pois (para ambos) todo ato

⁶⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 186.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 214.

⁶⁹ GADAMER, 2012, p. 355.

⁷⁰ Cf. ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 272.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 215.

⁷² Cf. GADAMER, 2012, p. 359.

filosófico está determinado permanentemente pelo movimento antecipatório da pré-compreensão”⁷³.

Muito embora alguns historiadores considerem que “o ideal seria que se pudesse evitar o círculo na esperança de criar, pela primeira vez, uma historiografia tão independente do ponto de vista do observador como se presume que seja o conhecimento da natureza”⁷⁴, todavia, Heidegger e Gadamer comungam da interpretação de que isto seria um equívoco, porto que tal circularidade não pode ser evitada, já que ela é uma indicação das estruturas prévias da compreensão⁷⁵. O mister, então, torna-se em saber adentrar neste círculo, pois “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado”⁷⁶. Neste momento, a circularidade hermenêutica recebe um constante projetar, no qual, cada revisão do projeto prévio pode lançar outro projeto de sentido, projetos conflitantes posicionam-se para a formação de uma unidade de sentido e a interpretação, que começa com conceitos prévios, são substituídos por conceitos mais adequados⁷⁷. A circularidade hermenêutica, portanto, consiste no retorno reflexivo e contínuo ao projeto prévio de compreensão (posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia), a partir da relação que se estabelece com a “coisa” projetada, a qual se anseia compreender. Desse modo:

Aqui se entende por que o olhar sobre a coisa mesma é a tarefa primeira, constante e última da hermenêutica, pois a caminhada fenomenológica inicia na coisa projetada (antecipada no projeto de compreensão), continua se processando a partir das mediações entre o projeto e a coisa, e termina quando se encontra a verdadeira possibilidade ou as verdadeiras possibilidades de interpretação a partir da convalidação do projeto na coisa⁷⁸.

Para a hermenêutica gadameriana, este procedimento interpretativo se configura como sendo a interação entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete, visto que, a interpretação deve começar por uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas, as quais resultam da situação hermenêutica (*hermeneutische Situation*) em que

⁷³ PEREIRA, V. M. **A superação do conceito moderno de subjetividade**: Gadamer e a verdade histórica. In: VII Semana Acadêmica PUC-RS, 2011, Porto Alegre, 2011. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. V.47. p..131.

⁷⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 214.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 214.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁷⁷ Cf. GADAMER, 2012, p. 356.

⁷⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.63.

ele se encontra e, assim, ele deve legitimá-las, isto é, investigar sua origem e valor ⁷⁹. Portanto, a tradição – tal qual passa a ser compreendida por Gadamer – é considerada um fator essencial para que ocorra corretamente a interpretação, sendo ela uma manifestação da estrutura prévia da compreensão proposta por M. Heidegger. Desse modo, a consistência do círculo da compreensão ganha uma maior densidade quando Gadamer, diretamente influenciado pelas conquistas ontológicas trazidas por Heidegger, inscreve a importância de voltar-se para a “coisa ela mesma” ao afirmar que:

Deixar-se determinar pelas ‘coisas elas mesmas’ não é uma atitude de ‘valentia’, tomada de uma vez por todas, mas é realmente a ‘primeira, única e última tarefa’. Pois, é importante manter o olhar firme para as ‘coisas elas mesmas’ (aquilo em se está estabelecendo a interpretação), até superar completamente as errâncias que atingem o processo do intérprete, a partir de sua própria posição. Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto ⁸⁰.

Percebe-se, então, que na hermenêutica gadameriana, as opiniões prévias podem ou não serem legitimadas no encontro com a coisa mesma ⁸¹. Tal movimento, em que se configura a validade ou não das opiniões prévias, não deve ser atípico ao processo hermenêutico, todavia, deve ser constantemente empregado. Assim, uma consciência formada hermeneuticamente considera de antemão a alteridade do texto ⁸². Destarte, os preconceitos (ou juízos prévios), utilizados na interpretação podem ser (a) adequados ou (b) inadequados para aquilo que se está estabelecendo o processo interpretativo. Quando adequados, tais juízos prévios possuem uma origem na própria coisa interpretada, portanto, deve ser assumida e legitimada, todavia, inicialmente, apenas de modo provisório, pois é possível descobrir, ao longo do processo interpretativo, que eles não são mais adequados, afinal, o intérprete está “exposto a erros de opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas” ⁸³. Não obstante, faz-se necessário um acesso “a coisa ela mesma”, de modo que elas sejam vistas a partir de si mesmas. Por isso, uma das tarefas propedêuticas do intérprete é se empenhar para

⁷⁹ Cf. GADAMER, 2002, p. 62.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 75.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 76.

⁸³ *Ibidem*, p. 356.

que as concepções prévias, não sejam resumidas a conceitos populares que não foram avaliados com a coisa em si⁸⁴. Desse modo:

Nessa abertura para o novo, para o desconhecido, para o estranho, para o “ainda não dito”, a partir da qual visamos preencher lacunas, corremos o risco de nos influenciar por nossas noções preliminares e não alcançar a coisa em questão. Resta a nós, então, como atitude hermenêutica, tornar conscientes pelo menos algumas dessas noções preliminares, que são nossas opiniões e preconceitos, para que permitamos pelo menos uma aproximação da verdade das coisas, ou melhor, de um fragmento da história. Aquilo que vem ao nosso encontro nesse diálogo possibilitado é compreendido, entretanto, porque temos algo e comum com a tradição com a qual nos relacionamos e da qual partimos e, assim, ocorre o milagre da compreensão, o acordo provisório, por assim dizer, com uma parte da tradição que chegou até nós, nela situados, a ela pertencendo. Daí percebemos que, chegado a esse ponto, já compreendemos mais do que havíamos compreendido antes. Embora saibamos, falando metaforicamente, que esse ponto não é um “ponto final”⁸⁵.

Conforme já pode ser percebido, o círculo hermenêutico adquire um significado ontológico a partir do instante em a hermenêutica passa a considerar que a circularidade compreensiva – fundamento da estrutura do sentido –, tem suas raízes na própria estrutura prévia do *Dasein* – ente que põe em jogo seu próprio ser, enquanto ser-no-mundo, em uma estrutura circular ontológica⁸⁶. Assim, deixa-se de lado toda a formalidade precedente do todo diante do individual e passa a ser reconhecida que a compreensão do texto permanece determinada por um movimento marcado pela compreensão prévia⁸⁷. Para o autor de *Verdade e Método* (1960), o acréscimo trazido por tal interpretação é uma possibilidade de “concretização da consciência histórica”⁸⁸, sendo necessária a consciência das próprias opiniões prévias de tal modo que seja possível realizar a apreensão da alteridade histórica⁸⁹. Em conformidade com o que será visto nas linhas seguintes deste trabalho dissertativo, aqui, porém, cumpre enaltecer, mais uma vez uma singularidade do pensamento gadameriano frente àquele empreendido por Heidegger, posto que, para este último, não há efetivamente um processo de alteridade com a história, pois o ente histórico liberta a história em seu porvir⁹⁰.

Observa-se, portanto, que a hermenêutica, tal qual fora exposta aqui, pode ser determinada pela percepção de “algo que foi dito (*Gesagtes*), a linguagem que nos fala a

⁸⁴ Cf. GADAMER, 2012, p. 356-357.

⁸⁵ PEREIRA, V. M., 2011, p.130.

⁸⁶ Cf. *Idem*, 2002, p. 77.

⁸⁷ Cf. *Idem*, 2012, p. 359.

⁸⁸ *Idem*, 2002, p. 77.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 77.

⁹⁰ Cf. SENA, 2014, p. 249.

tradição, a *saga* (*Sage*) que ela nos conta (*Sagt*)”⁹¹, isto demonstra indubitavelmente que “o círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo ‘metodológico’, ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão”⁹². Portanto, a descrição ontológica do círculo hermenêutico – o qual demonstra que a compreensão do texto se encontra constantemente determinada pelo movimento da concepção prévia – e a constante permanência da tradição continuamente influente, revelam uma postura hermenêutica bem diversa daquelas teorias hermenêuticas do século XIX, as quais inseriam a compreensão em relação formal⁹³.

A produtividade do processo histórico, na hermenêutica gadameriana, encontra-se inserida na concepção ontológica do círculo hermenêutico, posto que ele “não é objetivo, nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como o jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete”⁹⁴. Neste mesmo contexto, Gadamer chega a descrever a concepção prévia da perfeição, a qual, segundo ele, somente é compreensível o que apresenta uma unidade de sentido perfeita (totalidade de sentido e, por isso, é perfeita; se perfaz)⁹⁵, isto é:

A concepção prévia da perfeição guia toda nossa compreensão, demonstra também ela ter em cada caso um conteúdo determinado. Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido capaz de guiar o leitor; pressupõe-se que a compreensão deste seja guiada constantemente também por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade do que é visado (...) nós compreendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto⁹⁶.

Portanto, torna-se claro a necessidade da assunção da estrutura prévia da compreensão, em sentido heideggeriano, pois “a partir daí determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição”⁹⁷. Ademais, compreender a concepção ontológica de círculo hermenêutico, vem a ser um fator essencial para a percepção do processo hermenêutico, tal qual fora descrito acima, qual seja, “esse entremeio (*Zwischen*) é o verdadeiro lugar da hermenêutica. (...) Onde a hermenêutica deve

⁹¹ GADAMER, 2012, p. 391.

⁹² *Ibidem*, p. 389.

⁹³ *Cf. Ibidem*, p. 388.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 388.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 389.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 389.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 390.

ocupar o seu posto, mostra que, a sua tarefa não é desenvolver um procedimento compreensivo, mas esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão”⁹⁸. É notável, portanto, que compreender significa primeiramente entender-se na coisa e, só em segundo lugar, “apartar e compreender a opinião do outro como tal”⁹⁹, assim, a compreensão é dada a partir da aceitação dos juízos prévios, mas não em um sentido impositivo, porém, com um ideal de promover uma alteridade com o próprio texto, sendo este o pressuposto necessário para compreender a tradição, tendo em vista, que o intérprete se encontra, inevitavelmente, inserido nela. Ademais, “o sentido de pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, se realiza através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores”¹⁰⁰, portanto, um processo hermenêutico que leve em consideração a consciência histórica compreende que “a hermenêutica precisa partir do fato de que aquele que quer compreender deve estar vinculado com a coisa que se expressa na transmissão e ter ou alcançar uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala”¹⁰¹.

Não obstante, o entremeio entre o familiar e o estranho; o lugar próprio da hermenêutica pode ser acessado, de acordo com a hermenêutica gadameriana, através da distância temporal. O seu significado para a compreensão, portanto, evidencia-se no instante em que o “intérprete não está em condições de distinguir por si mesmo e de antemão os preconceitos produtivos, que tornam possível a compreensão, daqueles outros que a obstaculizam e que levam a mal-entendidos”¹⁰². Em outras palavras, a distância temporal abre possibilidades interpretativas novas; “infinitas”, porquanto, sempre deve ser levada em consideração na tarefa de distinguir os preconceitos – aqueles que podem ser validados ou não. Ademais, a distância temporal não é simplesmente uma categoria conceitual que vai permitir dizer o que o passado foi, porém, dizer como o passado vai atuar no presente. Isto é, ela não apresenta aquilo que é verdadeiro ou falso, mas revela novas possibilidades de compreensão. Por isso, ela não é compreendida como uma distância a ser percorrida, mas uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, isto é, uma luz à

⁹⁸ *Ibidem*, p. 391.

⁹⁹ *Idem*, 2002, p. 78.

¹⁰⁰ *Idem*, 2012, p. 390.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 390.

¹⁰² *Ibidem*, p. 391.

qual tudo o que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua aparição¹⁰³, ou seja, ao se estabelecer afastamento temporal do presente e focar as vistas ao passado, o intérprete é capaz de provocar os seus preconceitos, pois assim, ele pode “distinguir os preconceitos que cegam daqueles preconceitos que esclarecem, os preconceitos falsos dos preconceitos verdadeiros”¹⁰⁴. Portanto, em um discurso dialógico-reflexivo o encontro com a “coisa mesma” determina quais são os preconceitos legítimos no ato interpretativo. Todavia, cumpre ressaltar, conforme Grondin alerta, que Gadamer “não incide no apelo positivista em prol de uma negação da estrutura preconceitual para deixar as coisas falarem, isentas de qualquer perturbação subjetiva”, mas busca o meio termo entre uma “autoextinção positivista e um perspectivismo universal”¹⁰⁵.

Destarte, apenas a distância temporal permite efetivamente que a compreensão seja provocada, ou melhor, torne-se ciente dos preconceitos que promovem mal-entendidos, “permitindo assim que as ‘perspectivas outras’ da tradição se manifestem (um caminho para a liberdade), o que vem assegurar a possibilidade de qualquer coisa ser compreendida como outra”¹⁰⁶, bem como apenas ela (a distância temporal) que “produz a filtragem não de uma forma definível, mas evolui em um movimento contínuo de universalização. A universalidade, purificada pelo tempo, é um segundo aspecto produtivo da temporalidade”¹⁰⁷, isto é, segundo Gadamer, graças a distância temporal pode-se perceber a atuação de uma hermenêutica propriamente crítica. De acordo com as lições do professor Almir Ferreira, a importância da distância temporal reside, especificamente, na distinção entre os preconceitos que cegam daqueles que esclarecem, pois “a diferença de tempo entre intérprete e autor é insuperável e cada época entende um texto de uma maneira única, peculiar, isto é, a partir dos seus próprios interesses e de uma correspondência pessoal”¹⁰⁸. Não obstante, este ainda considera que a distância temporal favorece uma filtragem, posto que “continuamente vão se eliminando os erros e as distorções e vão surgindo novas fontes de compreensão. A filtragem proporcionada pela distância encarrega-se do lado negativo, de fazer os preconceitos

¹⁰³ Cf. *Idem*, 1998, p.68.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.68.

¹⁰⁵ GRONDIN, J., 1999, p. 188.

¹⁰⁶ GADAMER, 1998, p.68.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.68.

¹⁰⁸ SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M.S., 2014, p. 12.

desaparecem; do lado positivo, de realçar (...)”¹⁰⁹. Há, portanto, indubitavelmente, um processo dialético entre o passado e o presente, ou seja:

Em outros termos, existem relações dialéticas entre o ‘meu’ inautêntico e o ‘meu’ autêntico, quer dizer, o preconceito implícito que está prestes a se denunciar como preconceito; ou ainda entre o ‘meu’ que está prestes a se tornar autêntico, graças à nova informação hermenêutica que o provocou, e a própria informação hermenêutica, quer dizer, a informação que está prestes a ingressar em meu sistema de opiniões e convicções, prestes a se tornar ‘minha’; isso quer dizer que ela aí ingressa por sua oposição ao preconceito denunciado e, por essa oposição, se revela como estranhamente ‘outra’¹¹⁰.

A hermenêutica romântica considerava “a compreensão como a reprodução de uma produção originária”¹¹¹, sendo por este motivo que se assumia o compromisso de que o intérprete deveria compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendia, entretanto, “o sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo”¹¹². Quando se coloca o conceito de distância temporal em confronto com a teoria hermenêutica romântica vê-se, principalmente, pelo fato de que atualmente considera-se que “quando se logra compreender, compreende-se de um modo ‘diferente’ e não melhor”¹¹³, entretanto, tal percepção só pode ser revelada no instante em que houve uma interpretação ontológica da compreensão e ficou evidente que “a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado”¹¹⁴. O tempo, portanto, deve ser visto como “possibilidade positiva e produtiva no compreender”¹¹⁵, não deve ser ignorando, tampouco, tratado “no sentido de uma distância que deva ser transporta ou vencida”¹¹⁶, pois esse era o modo de interpretar dos historicistas, os quais não se propunham a reflexionar a distância temporal ao confiar puramente na metodologia dos seus procedimentos. Para Gadamer, o historicismo objetivista caba sendo um tanto quanto ingênuo, pois não conseguirá atingir o ápice das suas reflexões, tendo em vista a sua cega confiança nos pressupostos do método em detrimento da própria historicidade¹¹⁷. Importa enaltecer que para a hermenêutica gadameriana a tradição possui um papel produtivo

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹¹⁰ GADAMER, 1998, p. 70.

¹¹¹ *Idem*, 2012, p. 391.

¹¹² *Ibidem*, p.392.

¹¹³ *Ibidem*, p.392.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.393.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.393.

¹¹⁶ *Idem*, 1998, p. 67.

¹¹⁷ *Cf.* GADAMER, 2012, p. 396.

na compreensão e que a distância temporal revela efetivamente um lapso temporal entre dois polos – o passado e o presente. Entretanto, conforme será enunciado no próximo capítulo, para Heidegger, a tradição não revolve ao passado irrevogável; não é contemplação, não é descrição ou transformação, mas a libertação para um diálogo com o que ser-sido enquanto porvindouro¹¹⁸.

Tal como visto, os preconceitos, no instante em que entram em jogo no ato compreensivo, não podem ser facilmente suspensos em sua validade, posto que são reconhecidos na tradição¹¹⁹, para isso é necessário provocá-los através da própria tradição, pois “o que incita a compreender deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade”¹²⁰. Dito de outro modo, os preconceitos que guiam a compreensão, confere autoridade à tradição¹²¹, ressaltando, portanto, a verdadeira questão hermenêutica e permitindo que se mostre “a realidade da história na própria compreensão”¹²². Segundo Gadamer, essa exigência da história pode ser intitulada por “história efetual”, pois demarca uma história continuamente influente na compreensão. Traçados estes comentários, faz-se mister compreender como o processo da história efetual, na hermenêutica gadameriana (tal qual será demarcado no próximo subcapítulo) ao mesmo tempo que garante a permanência de uma consciência formada hermeneuticamente, coloca sobre contraste, apesar de sua forma ambígua, o conceito heideggeriano de temporalidade-ekstática. Contudo, para isso é necessário explicitar em que consiste a estrutura da temporalidade. Tema que será abordado no próximo capítulo.

¹¹⁸ Cf. SENA, 2014, p. 251.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, 2012, p. 395.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 395.

¹²¹ Cf. *Ibidem*, p. 395.

¹²² *Ibidem*, p. 396.

2.3 A COMPREENSÃO ENQUANTO PROCESSO ORIUNDO DA HISTÓRIA EFEITUAL (*WIRKUNGSGESCHICHTE*)

Nesse ponto, porém, importa esclarecer o papel decisivo que o conceito de história efetual exerce para a compreensão hermenêutica aos moldes da filosofia traçada por Gadamer, tendo em vista que a história efetual passará a ser tratada como uma disciplina auxiliar das ciências do espírito e faz-se mister reconhecer os efeitos que a história efetual operam em toda compreensão, estejamos conscientes ou não conscientes disso. Já fora anteriormente exposta a nova perspectiva sobre o círculo hermenêutico depois da ontologia heideggeriana, bem como o que vem a ser a distância temporal e a sua direta participação na compreensão. Entretanto, de igual valor vem a ser traçar um esboço privilegiado da história efetual, tendo em vista que ela não se trata de um direcionamento aos eventos do passado, tampouco uma simples releitura das obras transmitidas, mas tem como temática secundária os próprios efeitos da história ¹²³. De acordo com Grondin, a história efetual (*Wirkungsgeschichte*), desde o século XIX é entendida, nas ciências literárias, como o estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história das recepções. Entretanto, apenas em Gadamer, passa a gozar do “status de um princípio” do qual se pode deduzir toda a hermenêutica ¹²⁴. Diz-se ainda:

Ultrapassando a elaboração de uma disciplina colateral da literatura, a história efetual expressa, em seu primeiro nível, a exigência de tornar consciente a própria situação hermenêutica, para “controlá-la”. Esta é a interpretação da própria pré-compreensão, solicitada por Heidegger. Gadamer reconhece, no entanto, de um modo mais marcante do que Heidegger, que essa tarefa não pode ser plenamente resolvida ou concluída. A história efetual não está em nosso poder ou à nossa disposição. Nós estamos mais submissos a ela, do que disso podemos ter consciência ¹²⁵.

A história efetual, portanto, atua em todas as partes em que houver algum tipo de compreensão, pois “está em ação como horizonte que não pode ser questionado retroativamente, até a clareza definitiva daquilo que pode parecer significativo e questionável” ¹²⁶. Destarte, a hermenêutica gadameriana, a história efetual possui uma instância basilar para a compreensão, tendo em vista que ela é “mais ser do que consciência.

¹²³ *Ibidem*, p. 397.

¹²⁴ Cf. GRONDIN, 1999, p. 190.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 190.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 191.

Ela impregna a nossa ‘substância’ histórica de uma forma que não permite ser conduzida à última nitidez de distância”¹²⁷. Porquanto, o poder da história efetual é tamanho que a sua atuação não depende necessariamente do seu reconhecimento, pois a história continua atuante mesmo “onde nós ousamos sobrepor-nos (...) é ela que determina retaguarda das nossas valorações, dos nossos conhecimentos e até dos nossos juízos críticos. Por essa razão (...), ‘os preconceitos de cada um, muito mais do que seus juízos, são a realidade histórica do seu ser’”¹²⁸. Outrossim, ao clamar pela criticidade do intérprete, exige que o mesmo desenvolva aquilo que ele nomeia de senso histórico, de modo reflexivo-dialógico com a tradição. Assim descreve o próprio Gadamer:

Podemos definir este último como a disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo ‘exótico’, a partir do próprio contexto em que ele emerge. (...) Ter senso histórico é superar de como conseqüente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual, adotando a perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridos. (...) Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte histórico ‘coextensivo’ à vida que vivemos e seguimos vivendo¹²⁹.

Isto significa que, a consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhes são próprios¹³⁰, sendo, este comportamento para Gadamer denominado especificamente de interpretação¹³¹. Interpretar, pois, exige uma consciência verdadeiramente histórica que sempre tem em vista também o seu próprio presente, de modo a ver as relações corretas entre si mesmas e o historicamente o outro¹³². Este processo não guarda nada de inovador, pois o “novo, porém, é o fato de se presenciar um tal questionamento da história efetual sempre que uma obra ou tradição tiver de sair do lusco-fusco em que se encontra entre tradição e historiografia para o claro e aberto de seu real significado”¹³³. Em outras palavras, no desenvolvimento do senso histórico “não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim, de fazer justiça

¹²⁷ *Ibidem*, p. 191.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 191.

¹²⁹ GADAMER, 1998, p. 18.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹³¹ *Cf. Ibidem*, p. 19.

¹³² *Idem*, 2012, p. 403.

¹³³ *Ibidem*, p. 397.

a uma ideia inteiramente diferente de conhecimento e de verdade”¹³⁴. Não obstante, a consciência histórico-efetual resguarda uma ambiguidade, nas palavras de Grondin:

De um lado, ela significa que nossa consciência atual foi cunhada e até constituída por uma história efetual. Nossa consciência é, assim, ‘efetuada’ pela história. De outro lado, ela caracteriza uma consciência, a ser sempre reconquistada, desse ser efetuada. Essa consciência de nosso ser efetuada pode, novamente, significar duas coisas: em primeiro lugar, a exigência por um esclarecimento dessa nossa historicidade, no sentido da elaboração de nossa situação hermenêutica, mas também e sobretudo um dar-se conta dos limites estabelecidos para esse esclarecimento¹³⁵.

Tecer um posicionamento acerca da consciência da história efetual exige, segundo as próprias lições gadamerianas, uma primeira inserção na consciência da situação hermenêutica, ou seja, “situação em que nos encontramos frente com à tradição que queremos compreender”¹³⁶. Desse modo, uma interpretação não se inicia no vazio, mas já pertence a uma situação hermenêutica específica. Por isso:

Quem quer interpretar, já põe neste projeto várias possibilidades de conhecimento, porque já traz consigo determinadas perspectivas de mundo e uma prévia formação histórica, herdada das tradições que está inserido, ou seja, quem interpreta, está marcado por uma prévia estrutura que condiciona qualquer compreensão possível; desse modo, quando entendemos um texto, o fazemos “sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto”¹³⁷.

A noção de situação hermenêutica não coloca o sujeito para fora, mas exige que o mesmo esteja inserido de modo dialógico com o seu passado e presente, pois tal postura revela o traço fundamental da filosofia gadameriana, qual seja: a recusa da aceitação ingênua da tradição e suas verdades, em face de um diálogo travado com o passado, o qual exige invariavelmente um constante procedimento crítico-interpretativo¹³⁸. Importa, porém, demonstrar que tal situação hermenêutica (*hermeneutische Situation*), reporta os conceitos, expostos no subcapítulo anterior, de posição prévia (*Vorhabe*) e concepção prévia (*Vorgriff*). Conforme elencado anteriormente, tais conceitos – apropriados ao seu modo da hermenêutica heideggeriana – são fundamentais para Gadamer, pois são capazes de revelar uma interpretação genuína. Assim, o verdadeiro conhecimento hermenêutico, portanto, não se encontra atrás da metodologia das ciências na natureza, pois “a teoria das ciências humanas

¹³⁴ *Idem*, 1998, p. 20.

¹³⁵ GRONDIN, 1999, p. 192.

¹³⁶ GADAMER, 2012, p. 399.

¹³⁷ ALMEIDA, 2000, p. 62.

¹³⁸ *Cf. Idem*, 1998, p. 19-20.

não se reduz à simples metodologia de um determinado grupo de ciências”¹³⁹, mas sim na genuína compreensão de um fenômeno histórico. Outrossim, a consciência histórica conta com a participação de um horizonte particular que abarca o questionamento correto frente às questões da tradição¹⁴⁰ e, por isso, H-G. Gadamer nos ensina que:

Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive onde a fé no método quer negar a própria historicidade. (...) A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria ao patamar de conceito. (...) A consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão, e mais adiante veremos que ela já atua na obtenção da pergunta correta¹⁴¹.

Há uma importância crucial no conceito de horizonte histórico, visto que a tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar, em cada caso, o horizonte histórico a fim de que se mostre, assim, em suas verdadeiras medidas. Isto significa exatamente a pretensão hermenêutica de encontrar o passado em seu próprio ser – não apenas a partir dos padrões e preconceitos contemporâneos, mas a partir de seu próprio horizonte histórico¹⁴². Esmiuçar ainda mais a ideia de horizontes, tal como, o conceito de distância temporal, não se limita a uma percepção física do espaço, tampouco uma noção geográfica ou matemática – a distância é o fio condutor que liga horizontes distintos e torna possível a fusão deles, através do processo dialógico¹⁴³ –, mas perceber exatamente que o horizonte histórico não limita àquilo que está circunscrito, pois “aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez”¹⁴⁴. A tradição conecta-se com o intérprete exatamente a partir do seu deslocamento de horizontes históricos, no qual, é marcado por um movimento, a saber: do seu horizonte presente para o horizonte do passado, sendo tal deslocamento uma tentativa de impedir a ocorrência de mal-entendidos na compreensão¹⁴⁵. Insta frisar que não se fala aqui em abandono de um horizonte, mas sim em uma verdadeira fusão, no qual, o horizonte do presente associa-se ao horizonte do passado e, desse modo, torna-se possível a

¹³⁹ *Idem*, 1998, p. 20.

¹⁴⁰ *Cf.* GADAMER, 2012, p. 400.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 398.

¹⁴² *Cf.* *Ibidem*, p. 400.

¹⁴³ *Cf.* ALMEIDA, 2000, p. 106.

¹⁴⁴ GADAMER, 2012, p. 400.

¹⁴⁵ *Cf.* *Ibidem*, p. 400.

ascensão da consciência histórico-efeitual. Para Gadamer, a compreensão é conquistada através de uma verdadeira fusão de horizontes que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão e a realização dessa fusão denomina-se exatamente como consciência histórico-efeitual¹⁴⁶. Dito de outro modo, a ideia da fusão de horizontes históricos é um instante crucial da compreensão, demonstra encontro de horizontes, os quais permitem a compreensão, em que “não se prende na autoalienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente”¹⁴⁷. Ademais,

Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre o texto e o presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte¹⁴⁸.

Conforme pode ser cabalmente exposto, em uma perspectiva gadameriana, compreender é participar de um “horizonte comum”, isto é, “a mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido, jamais possuir um horizonte verdadeiramente fechado”¹⁴⁹. Outrossim, é justamente o que há de comum com a tradição, com a qual o intérprete se relaciona, que determina as suas antecipações e o orienta em sua compreensão, posto que a tradição surge como uma forma de autoridade. E é graças à tradição que se torna possível obter os valores e a posição de mundo do intérprete, bem como, possibilita à razão, por meio de um diálogo, perceber a sua própria manifestação. Ou seja, ela é conservação, mas não em um sentido de reproduzir o igual, porém, a sua participação sempre será atuante nas mudanças históricas, sendo este um marco que possibilita a abertura de novos horizontes para a compreensão¹⁵⁰. A tradição, desse modo, é conservação e está sempre atuando nas mudanças históricas e em todo compreender, projetando o existente humano na medida em que “se dá como acontecimento em uma situação concreta (...) conservação é também um ato da razão, embora não compreendida no sentido tradicional (...) mas enquanto consciência

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 405.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 405.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 405.

¹⁴⁹ GADAMER, 2012, p. 402.

¹⁵⁰ Cf. SHUCK, 2007, p. 131. 132.

participante de uma tradição vinculante”¹⁵¹. Dito de outro modo, fazer parte da tradição histórica, num primeiro instante, pode ser considerado como um tipo de aprisionamento de um mundo antecedente, entretanto, para Gadamer, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história – conforme será visto no próximo capítulo deste texto dissertativo, diferentemente do que é defendido pela hermenêutica gadameriana, para Heidegger, a tradição, enquanto propriamente histórica, é porvindoura – e, por isso, ele sublinha que:

Em nosso comportamento com respeito ao passado, que estamos confirmando constantemente, a atitude real não é a distância nem a liberdade com respeito ao transmitido. Pelo contrário, nos encontramos sempre em tradições, e este nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador que pensou como estranho ou alheio o que disse a tradição; esta é sempre mais algo próprio, exemplar ou aborrecível, é um reconhecer-se naquilo que para nosso juízo histórico posterior não se percebe apenas conhecimento, senão um imperceptível ir transformando-se ao passo da mesma tradição¹⁵².

Encontrar-se sempre em tradições, em um processo de história efetual – continuamente influente –, revela o modo próprio da existência do intérprete, visto que, ele não é independente das tradições e nem consegue pensar fora dela, logo, encontra-se dentro dela, sendo isso a base da consciência histórica, afinal de contas, “somos interpelados pela tradição”¹⁵³. Trata-se, pois, para a hermenêutica gadameriana, da instauração de uma nova possibilidade de compreensão, de um novo momento, não algo radicalmente novo, mas a manutenção de alguns aspectos e a aquisição de outros¹⁵⁴. Em suma, existe uma produtividade inerente à tradição e a sua essência está, justamente, no ambiente onde o intérprete é capaz de participar, ou seja, o que acaba satisfazendo uma consciência histórica é a confluência do passado com o presente e o produto dessa fusão de horizontes uma nova possibilidade de compreensão¹⁵⁵.

Desse modo, o objetivo da hermenêutica gadameriana vem a ser restituir e restabelecer o acordo entre estes “distintos” momentos, ou seja, preencher lacunas, situar-se entre a familiaridade e a estranheza, pois o conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, afinal, a compreensão deve ser entendida como um

¹⁵¹ ZABEU, Gabriela M., 2014, p. 104.

¹⁵² SHUCK, 2007, p. 374.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 374.

¹⁵⁴ Cf. SCHUCK, p. 164.

¹⁵⁵ Cf. GADAMER, 2012, p. 393.

ato da existência, e, portanto, um “projeto lançado”¹⁵⁶ a um procedimento reflexivo do intérprete sobre as ideias preconcebidas que resultam da sua “situação hermenêutica”. O desafio encontra-se em “legitimá-las, isto é, investigar sua origem e seu valor”¹⁵⁷. Tal valor evidencia-se em uma correta adequação dos juízos prévios com a “coisa mesma” posta em questão. Assim, o procedimento descrito por M. Heidegger, em sua analítica existencial, se organiza em função dessa tarefa de construção de uma hermenêutica universal, aos moldes traçados por Gadamer, entretanto, conforme será elencando nas linhas seguintes deste trabalho, algumas particularidades do projeto ontológico-existencial heideggeriano não são aplicados nas teorias gadamerianas para a construção de uma consciência histórico-hermenêutica.

Um alerta que deve ser posto é de que a consciência histórica deve sempre se dar conta dos preconceitos seculares e de suas antecipações correntes, isto é, um procedimento cognitivo que envolve preconceitos ou antecipações, ideias preconcebidas sobre o método e sobre o que “deve” ser um dado histórico, nivela a experiência e conduz inevitavelmente a uma tradição do que é especificamente “outro”¹⁵⁸. Dito de outro modo, para Gadamer e, diferentemente da proposta heideggeriana, compreender é justamente uma operação de mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas em que o passado se apresenta. Nesse sentido, radical e universal, para a hermenêutica gadameriana, a aceitação da tradição possui um viés central na hermenêutica¹⁵⁹, pois a questão é posta pelo fato de que não é possível que o intérprete seja negligente a sua pertença à tradição, uma vez que, está é constituinte do seu ser, já que sua consciência de mundo está inserida em uma tradição. Conforme seguirá a argumentação desta dissertação, para Heidegger, por sua vez, a história é porvindoura e, enquanto baseada pela temporalidade ekstática, não deixa espaço para esse recorte entre o tempo do passado e o tempo do presente, pois na tradição o ser-sido já é o próprio porvir.

Nesse sentido, os sujeitos são históricos na medida em que fazem história e, também, é feito dela, sendo impossível um distanciamento de tal situação. Ademais, ao assumir que a

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵⁹ *Cf.* SCHUCK, p. 163.

sua hermenêutica possui fundamentos fenomenológicos, percebe-se que Gadamer anseia em demonstrar as bases em que a tradição está se movimentando, afinal, ela nunca pode ser entendida como algo estático, situado em um tempo e limitado dentro de um contexto¹⁶⁰. Por ora, vale lembrar que Gadamer insere uma importância tamanha para a tradição que já na introdução da sua *opus Magnum Verdade e Método* (1960) ele nos alerta que “a experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela se pode investigar. Ela não pode simplesmente ser classificada como verdadeira ou falsa, no sentido determinado pela crítica histórica; transmite sempre a verdade, da qual devemos tirar proveito”¹⁶¹. Fica, pois, evidente que não há possibilidades de haver uma compreensão sem a influência decisiva da história, ademais, ela é capaz de produzir uma consciência atual constituída e sustentada pela “história da influência” e revela a necessidade de o intérprete possuir uma consciência de sua própria situação hermenêutica. Em outras palavras, não é possível estar inteiro no tempo presente se não houver uma legitimação do passado, pois, a interpretação não é dada através da reprodução de um sentido originário ou por uma mera repetição de palavras com conceitos fixados.

Conforme pode ser elencado nas linhas precedentes, a interpretação hermenêutica tal qual proposta por Gadamer, possui uma basilar noção conceitual do tempo em suas entrelinhas, a saber: um passado atuante no presente; uma história continuamente influente; um ontem atuante no hoje etc. Não obstante, as análises ontológicas de Heidegger, não seriam diferentes, pois o conceito de tempo permeia não apenas de modo indireto as possibilidades do *Dasein*, mas evidencia que, no final das contas, o *Dasein* é o próprio tempo. Todavia, em conformidade com o que será visto no próximo capítulo, é exatamente a partir desta distinção conceitual acerca do tempo que habita uma significativa distinção entre a hermenêutica gadameriana e àquela proposta pela ontologia fenomenológica de Heidegger, posto que, para este último filósofo, a historicidade é porvindoura, isto é, o seu sentido temporal-ekstático fundante é o porvir.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 393.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 31.

3 A HISTORICIDADE DO *DASEIN* E A TEMPORALIDADE EKSTÁTICA COMO HORIZONTES DA COMPREENSÃO DO SER EM GERAL

Neste espaço, portanto, vamos analisar minuciosamente como o processo da historicidade do *Dasein* e a temporalidade podem ser compreendidas como horizontes da compreensão do ser em geral.

3.1 O TEMPO EXPERIENCIADO DE MODO CRONOLÓGICO E AS PRIMEIRAS OBJEÇÕES SOBRE A TEMPORALIDADE (*ZEITLICHKEIT*): DO TEMPO LINEAR (SUCESSÃO DE AGORAS) À TEMPORALIDADE DO *DASEIN*

Investigar o conceito de tempo, não foi uma tarefa empreendida pela primeira vez na história da Filosofia pelo pensador alemão Martin Heidegger (1889 – 1976), tendo em vista, que a Antiguidade já houvera exposto algumas nuances do que constitui o conteúdo tradicional do conceito de tempo, a partir de uma perspectiva historiologicamente retrospectiva, a qual proporcionou uma visão panorâmica das tentativas de se apoderar conceitualmente do concepção de tempo. Na História da Filosofia, por exemplo, torna-se possível ilustrar a compreensão do tempo como “medida do movimento, como distensão da alma, como forma *a priori* do sentido interno do sujeito cognoscente, como duração fugaz do nosso eu que se projeta no espaço, como unidade do fluxo de vivências da consciência intencional ou estrutura constitutiva do tornar-se vivencial do próprio Eu”¹⁶². Assim, antes mesmo de elucidar suas inovadoras exposições acerca desta temática, os escritos heideggerianos demonstram um profícuo contato com as teses apresentadas por célebres filósofos como Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) e Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.), por exemplo, afinal estas duas interpretações tradicionais acerca do tempo, tornaram-se, em certa medida normativas, tendo em vista o seu caráter abrangente e fortemente investigativo acerca do próprio fenômeno do tempo. Segundo Gadamer, os primeiros passos de Heidegger para investigar o tempo foram dados a partir da sua inclinação à teoria aristotélica, “com um intuito crítico, mas ao mesmo tempo com uma renovação fenomenológica intensa, como

¹⁶² SANTOS, G. L., **Hermenêutica e historicidade: concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger**. UFPE, 2004, 152f Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFPE, 2004, p. 84.

destruição e construção simultaneamente”¹⁶³, bem como em *Ser e tempo* registra-se uma análise do tempo a partir da necessidade de destacar a questão do ser em relação à própria questão da metafísica¹⁶⁴. Portanto, nada mais salutar do que, neste instante, haver uma breve exposição introdutória acerca da tradicional interpretação filosófica sobre o conceito do tempo, com o objetivo de indicar as oposições posteriormente elencadas pelo pensamento heideggeriano, pois é importante perguntar de que maneira as interpretações do tempo, das quais esses conceitos emergiram, visam o próprio fenômeno do tempo, o quão amplamente o fenômeno originário do tempo foi visualizado e como é possível realizar (...) o retorno ao tempo originário¹⁶⁵.

O conceito natural de tempo possui a sua origem filosófica mais profícua em Aristóteles, tendo em vista, que fora ele o primeiro a oferecer um formato eminentemente conceitual para a compreensão vulgar de tempo, o qual corresponde, na maioria das vezes, a compreensão natural do tempo até os dias hodiernos¹⁶⁶. Nesse contexto, a teoria aristotélica manteve por muitos séculos a supremacia da correlação do tempo enquanto movimento, afinal, “durante o movimento, o movido é a cada vez em um tempo, em uma posição. O movimentado é no tempo, ele é intratemporal. (...) O tempo não é apenas o que é contado no movimento, mas o que é contado junto ao movimento, na medida em que ele é estabelecido com vistas ao antes e ao depois (...)”¹⁶⁷. Não obstante, o tempo também pode ser observado enquanto número, porém, não em um sentido de contabilização, enquanto tal, mas sim número no sentido do contado, isto é, o tempo é visto como número do movimento, o qual é contado junto ao próprio movimento¹⁶⁸. Desse modo:

Aristóteles não reduz o tempo ao espaço, nem define o tempo tampouco apenas com o auxílio do espaço, como se uma determinação espacial entrasse na definição do tempo. Ele quer apenas mostrar que e em que medida o tempo é algo junto ao movimento. Para este fim, contudo, será necessário reconhecer aquilo que já é coexperienciado na experiência do movimento e como nesse coexperienciar o tempo se torna visível. (...) Aristóteles ainda pensa aqui e depois totalmente sem

¹⁶³ GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 401.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 401.

¹⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 336-337.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p.338.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 345-346.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 348.

determinação temporal: o tempo é contado junto ao movimento experimentado com vistas ao antes e ao depois. Esse contado, porém, desvela-se como os agoras. Os agoras mesmo só são, contudo, dizíveis e compreensíveis no horizonte do anterior e do posterior. O ‘com vistas ao antes e ao depois’ e o ‘no horizonte do anterior e do posterior’ não são idênticos; o último é a interpretação do primeiro¹⁶⁹.

Na contextualização elencada pelo estagirita, de forma bastante sucinta, o agora pode ser denotado como aquilo que passou e aquilo que está porvir, como aquilo que fornece a associação entre o que foi anterior (não-mais-agora) e o posterior (ainda-não-agora) e, enquanto tal, é transitório¹⁷⁰, pois “ele não é um ponto ao lado de um outro ponto, para cujos dois pontos seria preciso exigir primeiro uma mediação, mas é em si mesmo a transição. (...) O tempo não é cingido e somado a partir de agoras, mas, ao contrário, só podemos articular a cada vez de determinadas maneiras a extensão do tempo em referência ao agora”¹⁷¹; o agora é, portanto, a linha limítrofe entre o que passou e o que está porvir¹⁷². Assim, torna-se possível afirmar, de modo mais esclarecedor que, pela teoria aristotélica, “o agora” é o tempo, no sentido de configurar a sua essência limite, isto é, aquilo que se encontra aberto enquanto transição e dimensão para os lados do ainda-não (o que há de ocorrer) e do não-mais (o que já ocorreu)¹⁷³, por isso, “dizer que ‘as coisas são no tempo’ não significa outra coisa senão afirmar que elas são medidas pelo tempo com base no seu caráter de transição. A intratemporalidade, das coisas e dos processos, precisa ser distinta do modo como os ‘agoras’, o anterior e o posterior são no tempo”¹⁷⁴. Por isso, a interpretação aristotélica do tempo pode conduzir o leitor à interpretação de que “o ser é no tempo”, isto é, “o caráter numérico dos agoras e do tempo em geral é essencial para a compreensão fundamental do tempo, porquanto, só a partir de tal caráter se torna compreensível aquilo que denominamos como intratemporalidade”¹⁷⁵. Assim, a compreensão vulgar ou cronológica do tempo significa que todo ente é no tempo, isto é, a expressão “ser no tempo” significa que o próprio ser pode ser medido pelo tempo e este último, por sua vez, só pode ser medido porque ele é algo contado e, enquanto contado, pode mais uma vez ser contado (no sentido de medição), ou seja, de tomar conjuntamente uma quantidade determinada. Porquanto, o tempo que se torna

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 355-358.

¹⁷⁰ *Cf. Ibidem*, p. 359-360.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 361-362.

¹⁷² *Cf. Ibidem*, p. 359.

¹⁷³ *Cf. Ibidem*, p. 362-363.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 365.

manifesto na contagem dos “agoras” resguarda em si um sentido único e irreversível, dito de outra maneira, de um depois do outro sequencialmente ¹⁷⁶.

Tal compreensão pré-científica e vulgar do tempo, tomada como ponto de partida para as vindouras interpretações acerca da temática¹⁷⁷, permite demonstrar que toda medição do tempo acaba consistindo, em fazer do tempo uma quantidade ¹⁷⁸, isto é, o tempo “é sempre tempo para, tempo para fazer isto e aquilo, tempo que eu uso para, tempo que posso deixar para efetuar isto e aquilo, tempo que preciso para levar a termo isto e aquilo” ¹⁷⁹. Contudo, a representação vulgar do tempo legitima-se através do tempo público, o qual corresponde efetivamente a um modo de ser do *Dasein*, a saber: a preocupação cotidiana. Entretanto, conforme será elucidado neste capítulo, não é através do tempo público que se torna possível a compreensão do que é verdadeiramente o tempo, posto que nele o sentido da temporalização – conforme o pensamento heideggeriano – passa uma modificação fundamental, pois é a partir do presente – um agora pontual – e não a partir do futuro, que se desdobram as outras dimensões temporais¹⁸⁰. Conquanto, o relógio pode ser o objeto que melhor ilustra a contagem do tempo e esclarece, com mais afinco, a vulgaridade resguardada na cronologia da intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*). Cumpre esclarecer, desde já, que intratemporalidade significa o “ser abarcado pelo tempo (agora) como número (algo contado). (...) acentua-se o fato de que o tempo não pertence ele mesmo ao ente, que é no tempo” ¹⁸¹. Dito de outro modo ainda mais esclarecedor, o tempo – tal como descrito pela teoria aristotélica e difundido pelo senso comum – é tratado como uma sequência de agoras, cuja direção é, em si, a partir do futuro e para o interior do passado, assim, a intratemporalidade refere-se ao tempo do mundo (*Weltzeit*); o tempo disponível a todos no cotidiano comum; o modo como o *Dasein* conta com o tempo ¹⁸². Nesse sentido, grifa o próprio Heidegger:

Quando olho para o relógio, pergunto, por exemplo, quanto tempo ainda me resta até o término fixado da preleção. Não busco o tempo enquanto tal, a fim de me ocupar

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 371.

¹⁷⁶ *Cf. Ibidem*, p. 373.

¹⁷⁷ *Cf.* HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.373.

¹⁷⁸ *Cf. Idem.* **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 61.

¹⁷⁹ *Idem.* **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 375.

¹⁸⁰ DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz, Instituto Piaget, 1990, p. 12.

¹⁸¹ STRAKE, 2006, p.74.

¹⁸² *Cf. Ibidem*, p.74.

com ele. Ao contrário, estou ocupado com uma apresentação fenomenológica. (...) O olhar-para-o-relógio funda-se em e emerge de um 'tomar tempo para si'. Para que eu possa tomar tempo para mim, preciso ter tempo a partir de algum lugar qualquer. Nós sempre temos em certo sentido tempo. (...) O fato de nós com frequência ou na maioria das vezes não termos tempo algum é apenas um modo privativo do ter originário do tempo¹⁸³.

Conforme a interpretação vulgar do tempo, no decorrer do cotidiano, demonstra-se que o mundo acontece ao tempo do presente e, desse modo, queda-se pendente do relógio, ou seja, o estar-ocupado volta sem fim ao agora e, diz: agora, de agora até mais logo, até ao próximo agora¹⁸⁴. Entretanto, cumpre enaltecer que o tempo do agora representa apenas um dos aspectos do tempo e não o seu fenômeno propriamente original¹⁸⁵. Não obstante, no que se refere ao tempo cronológico, importa evidenciar que são duas as principais características constantes nesta forma de interpretação, a saber: a) em primeiro lugar, a ausência de reversibilidade (não volta ao seu primeiro estado) e b) a homogeneização sobre a base pontual do agora¹⁸⁶. Àquela primeira característica, a não reversibilidade, é o que resta da futuridade, enquanto fenômeno fundamental do tempo do *Dasein*¹⁸⁷, isto é, “desvia o olhar do futuro para o presente, e é a partir deste que persegue o fluxo temporal retrospectivamente, no sentido do passado. (...) Funda-se no fato de o tempo ter começado por ser, previamente, invertido”¹⁸⁸. A homogeneização, a segunda característica constante do tempo, visto de um modo cronológico, por sua vez, “é uma equiparação do tempo ao espaço, à presença absoluta; a tendência a obrigar o tempo a sair de si e avançar para um presente”¹⁸⁹. Porquanto, “quando determino com o relógio o aparecer de um acontecimento futuro, não estou a visar o porvir, mas sim a determinar quanto é que, agora, tenho que esperar até ao tal agora”¹⁹⁰ e, assim, uma vez compreendido e determinado o tempo como “o tempo do relógio”, já não será mais possível alcançar o seu sentido originário¹⁹¹. Torna-se possível compreender, então, que “renunciar ao domínio do tempo através do cálculo, isto é, objetivá-lo sob a forma do tempo

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 374-375.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p.59-61.

¹⁸⁵ Cf. STRAKE, 2006, p.67.

¹⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 61.

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p.63.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.63.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p.63.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.61.

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*, p.63.

que só é/existe para todos porque não é/existe para ninguém e o que Heidegger designa como o tempo de ‘nós’ é, paradoxalmente, o único meio de ter o tempo, enquanto tempo verdadeiramente meu”¹⁹², isto é, portanto, a demonstração de que o tempo aparece como o verdadeiro princípio de individuação¹⁹³.

Com o intuito de avançar nas indagações acerca do tempo, de um modo eminentemente filosófico, não se pode enveredar neste empreendimento através do ponto de vista teológico¹⁹⁴, afinal, “não se pode dizer que este tratado seja filosófico, uma vez que, não tem a pretensão de dar uma determinação sistemática e universalmente válida do tempo (...), mas a questão do tempo pretende conseguir uma resposta que permita tornar compreensíveis as diversas modalidades de ser-temporal”¹⁹⁵. Em outras palavras, tecer uma interpretação filosófica acerca do conceito do tempo, exige que o investigador/filósofo esteja decidido a compreender o tempo a partir dele mesmo (o próprio tempo), o que muitas vezes, ao longo da tradição, passou a ser confundido com a noção de que o tempo não teria fim – infinito –, porém, a partir da análise heideggeriana, será demonstrado que a intratemporalidade é um mero derivado do ser-temporal¹⁹⁶, tendo em vista que “não basta, como Aristóteles e, depois dele, Santo Agostinho bem viram, observar que a medição do tempo só é possível por intermédio da alma ou do espírito. É preciso, (...) reconhecer que o ser humano tem uma relação muito particular com o tempo”¹⁹⁷. Outrossim, enquanto permanecer uma extrema dependência da concepção de tempo atrelada a natureza, isto é, enquanto o tempo não for interpretado como sendo verdadeiramente o próprio *Dasein*, não será possível estabelecer a conexão íntima que existe entre qualquer ato de consciência e o tempo¹⁹⁸. Fica exposto, então, que o tempo conhecido vulgarmente remete, segundo o seu conteúdo fenomenológico próprio, para um tempo originário, a saber: a própria temporalidade (*Zeitlichkeit*)¹⁹⁹, isto

¹⁹² DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz, Instituto Piaget, 1990, p. 33.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 33.

¹⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p.21.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.35.

¹⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p.21.

¹⁹⁷ DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz, Instituto Piaget, 1990, p. 29.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 38.

¹⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 373.

significa, que “o fenômeno do tempo, concebido em um sentido mais originário, está em conexão com o conceito de mundo e, com isso, com a estrutura do *Dasein* mesmo”²⁰⁰.

Observa-se que, a ligação entre o *Dasein* e o tempo é construída de um modo intrínseco, pois o homem é interpelado pelo tempo e a partir dele pode compreender o próprio tempo²⁰¹, isto é, o resultado da analítica existencial do *Dasein* em seu fundamento, nos diz: “a constituição ontológica do *Dasein* se funda na temporalidade”²⁰². Portanto, para explicar o que vem a ser efetivamente temporalidade, faz-se necessário “tomar como ponto de partida o conceito vulgar do tempo e (...) aprender a ver como é que aquilo que se conhece comumente como tempo e que foi transformado unicamente em problema até aqui na filosofia pressupõe a própria temporalidade”²⁰³, tendo em vista, que a temporalidade assume a possibilidade de compreensão de ser do *Dasein*. Desde já, cumpre registrar que a temporalidade exposta por Heidegger, compreende o tempo como um fenômeno, ou seja, o tempo não se revela propriamente em sua totalidade, entretanto, solicita um esclarecimento para que sejam elucidadas as suas diversas dimensões. Tal esclarecimento, por sua vez, não se dará de modo abstrato, mas no modo concreto, isto é, a partir da existência cotidiana do *Dasein*, tendo em vista que a existência cotidiana favorece a demonstração fenomenal que se quer explicitar, conforme as considerações de Heidegger em *Ser e tempo*²⁰⁴.

Conquanto, insta ressaltar que a expressão *Zeitlichkeit*, traduzida por temporalidade, difere da temporalidade, enquanto *Temporalität*, posto que “ela designa a temporalidade na medida em que ela mesma é transformada em tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia enquanto tal”²⁰⁵. Esta última (*Temporalität*), em seu turno, “deve indicar que a temporalidade não representa na analítica existencial o horizonte a partir do qual compreendemos ser”²⁰⁶. O próprio Heidegger faz uma diferença entre os termos *Zeitlichkeit* e *Temporalität*. Àquele primeiro – *Zeitlichkeit* – diz respeito a temporalidade ekstática do *Dasein*; a atualização da existência do *Dasein* por meio das

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 370.

²⁰¹ Cf. STRAKE, p. 69.

²⁰² HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 332.

²⁰³ *Ibidem*, p. 332.

²⁰⁴ Cf. STRAKE, p. 71-72.

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 333.

ekstases temporais, conforme será explicitado de modo mais minucioso no subcapítulo a seguir. O segundo termo – *Temporalität* – inclina-se para a temporalidade horizontal do próprio ser, para a abertura temporal do ser como determinação do ser do ente na totalidade. Por isso:

Assim, por mais que o termo *Temporalität* não passe de uma tradução latina do termo germânico *Zeitlichkeit*, ele encontra no pensamento heideggeriano um sentido técnico. (...)Desse modo, “a todos os modos do ser é então reconhecida uma Temporalidade (*Temporalität*) que podemos a partir de agora caracterizar como ‘horizontal’, no sentido em que são compreendidos no horizonte do tempo, ao passo que ao *Dasein* que compreende o ser é atribuída uma temporalidade (*Zeitlichkeit*) que não se pode, como é óbvio, compreender como uma pura intratemporalidade, mas que se distingue, todavia, da Temporalidade horizontal do ser pelo seu caráter ekstático²⁰⁷.

Observa-se, assim, que a proposta heideggeriana acerca do tempo é “radicalmente diferente da que rege de uma ponta à outra a tradição (...), a qual não teria evidentemente nada a ver com a disciplina científica”²⁰⁸, posto que “a questão do ser e a questão do tempo não constituem, portanto, dois temas separados (...), a novidade de *Ser e tempo* consiste precisamente, pelo contrário, em ter feito destes dois problemas tradicionais uma única questão, a da temporalidade do ser”²⁰⁹. Através de um estudo mais apurado do tratado *Ser e tempo*, torna-se possível perceber, ainda em seu prefácio, indicações de como deve ser compreendido o tempo – sendo inclusive o destaque do título da obra, demonstra-se que é algo que não deve passar por despercebido pelo leitor. Assim, Heidegger anseia demonstrar que o tempo, de algum modo, é o horizonte torna possível toda compreensão do ser – aqui cabe um pequeno adendo, pois muito embora Gadamer guarde para sua hermenêutica alguns conceitos heideggerianos, o conceito de temporalidade, propriamente dito, por mais que demarque alguns dos seus pressupostos filosóficos, não é abarcada em toda a sua radicalidade para a sua teoria hermenêutica. Não à toa, partícula conjuntiva constante no título da obra *Ser e tempo* – “e” – já demonstra alguma relação íntima entre o “ser” e o “tempo”; aquilo o próprio Heidegger, no seu curso de semestre de Verão de 1930, determina como “co-pertença” íntima²¹⁰. Isto significa, primordialmente, que o tratado heideggeriano de 1927, *Ser*

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 333.

²⁰⁷ DASTUR, 1990, p.48.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 38.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 41.

²¹⁰ *Cf. Ibidem*, p. 45-46.

e tempo, indica que o tempo é o horizonte que torna possível toda compreensão de ser, cuja finalidade possui um caráter preliminar, a saber:

(...) ela é empreendida a fim de permitir a elaboração da questão do ser enquanto tal, a qual não se confunde com o ser do *Dasein*. É por isso que ela não constitui uma ontologia completa do *Dasein* e não pode absolutamente fornecer uma base suficiente para uma antropologia filosófica, o que não significa que o projeto de uma antropologia filosófica não possa encontrar na análise existencial alguns dos seus elementos essenciais. Ela prepara, limitando-se a fazer salientar o ser do *Dasein* sem interpretar ainda o seu sentido – é o que constitui o objeto da primeira seção intitulada ‘A análise fundamental preparatória do *Dasein*’, para ‘pôr a descoberto o horizonte requerido para a interpretação mais original do ser’. Este horizonte só pode ser fornecido por uma interpretação ela própria mais original do ser do *Dasein*, que consiste em ver na temporalidade o sentido ontológico do que a primeira seção determinou como ser do *Dasein*, o cuidado²¹¹.

Pelo exposto até então, torna-se possível concluir que o *Dasein* não é *no tempo*²¹², posto que “sua temporalidade não é o que Heidegger chama de ‘intratemporalidade’ ou de ‘ser-no-interior-do-tempo’ (*Innerzeitigkeit*). (...) A temporalidade que é distintiva do *Dasein* e em termos da qual seu ser precisa ser compreendido é aquilo que ele chama de temporalidade eckstática”²¹³. Por isso, resta sempre importante salientar que “é preciso atravessar a compreensão vulgar de tempo e chegar à temporalidade, na qual a constituição ontológica do *Dasein* se enraíza e à qual pertence o tempo vulgarmente compreendido”²¹⁴ e, desse modo, apenas com a temporalidade, torna-se possível alcançar o fenômeno originário e unitário, que dá conta de todas as estruturas do *Dasein*, as quais são todas estruturas da temporalidade, modos de temporalização da própria temporalidade²¹⁵. De modo mais enfático e esclarecedor, a compreensão vulgar do tempo não pode ser abandonada *a priori* quando se anseia alcançar um entendimento profícuo da temporalidade ekstática, pois conforme elucida o próprio Heidegger, “ainda precisaríamos discutir a questão de saber se essa interpretação (tradicional), ainda que adequada, (...) tocaria o fenômeno em sua constituição originária, ou se o conceito vulgar e autêntico de tempo daria simplesmente forma a uma cunhagem do tempo que, em

²¹¹ *Ibidem*, p. 58-59. Observação: Modificamos, na citação, o uso da expressão “cura” (tradução para o conceito de *Sorge*) pelo termo “cuidado”. Portanto, todas as vezes em que o sentido do termo alemão *Sorge* for representado neste texto, em face de uma maior tentativa de estabelecer fidelidade ao contexto heideggeriano, a sua tradução será expressa pela palavra “cuidado”.

²¹² Cf. GORNER, Paul. **Ser e tempo**: uma chave de leitura. Tradução: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 177.

²¹³ *Ibidem*, p. 177.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 334.

²¹⁵ Cf. DASTUR, 1990, p. 90.

verdade, lhe é peculiar, mas que não o toma em sua originariedade”²¹⁶. Não obstante, não há, na temporalidade, uma interpretação do *Dasein*, *per si*, infinita²¹⁷, mas sim o *Dasein* vem a ser exposto em toda sua finitude, portanto, faz-se necessário revelar um modo de existência no qual o *Dasein* exista na totalidade das suas estruturas, sem carência, nem máscaras²¹⁸, tendo em vista, que “é precisamente para tentar escapar à finitude da temporalidade originária que se impõe a concepção ‘vulgar’ do tempo infinito no seio do qual se inseririam as múltiplas temporalidades finitas”²¹⁹. Porquanto, dito de uma forma um pouco mais coloquial, a finitude da liberdade humana é que propicia ao *Dasein* o ser-descobridor. Isto é, se a essência humana não se constituísse pela finitude, nenhum ente poderia vir a ser-lhe descoberto²²⁰.

Após esta análise inicial acerca da passagem da concepção cronológica do tempo – imposta pela tradição filosófica e, até os dias hodiernos, comumente aplicável – para a temporalidade (*Zeitlichkeit*) em sentido existencial, faz-se necessário adentrar, de modo mais específico, em uma exposição distintiva acerca das peculiaridades do *Dasein* – ente que eu mesmo sou. Dito de modo mais esclarecedor, a questão fenomenológica do tempo, a partir da analítica existencial, ao ser determinada a partir da questão do ser²²¹, exige uma abordagem mais profunda acerca do “*Dasein*, que é cada vez meu – no sentido em que ele se define de maneira constitutiva como um eu sou (...)”²²²e, apenas posteriormente, tornar-se-á possível demonstrar, de forma mais explícita, quais são as ekstases temporais e como elas se configuram existencialmente naquele ser que eu mesmo sou. Portanto, o tema primordial do próximo subcapítulo aborda o que significa pensar fenomenologicamente ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) e como, a partir desta compreensão do *Dasein* como ser finito, torna-se possível o acesso à temporalidade ekstática. Entretanto, antes de adentrar especificamente nesta seara temática, importa esclarecer os momentos estruturais do tempo originário

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 335-336.

²¹⁷ Cf. DASTUR, 1990, p. 91.

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, p.78.

²¹⁹ *Ibidem*, p.96.

²²⁰ Cf. LIMA J., Irlim Corrêa. **Entre mundos e instantes: a transcendência humana e o horizonte temporal do ser em Heidegger**. PUC-Rio, 2015, 301 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2015, p. 65.

²²¹ Cf. *Ibidem*, p. 39.

²²² *Ibidem*, p.30.

(temporalidade do *Dasein*), os quais são expressos através das seguintes estruturas: a) significância (*Bedeutsamkeit*); b) databilidade (*Datierbarkeit*); c) extensão (*Erstrecktheit*) e d) publicidade (*Öffentlichkeit*). Conforme sublinha o próprio Heidegger:

O tempo que tomamos para nós e que exprimimos no agora, no em seguida e no outrora, possui os momentos estruturais da significância, da databilidade, da extensão e da publicidade. O tempo, com o qual contamos no sentido mais amplo de contar, é datado, tensionado, público e tem o caráter da significância, isto é, ele pertence ao próprio mundo²²³.

Debruçar-se no esmiuçar de cada uma desses momentos estruturais, faz-se mister para a compreensão da aparição do tempo originário enquanto tal, afinal, só é possível entrar em contato com tais estruturas a partir da própria temporalidade. A temporalidade ekstática guia a compreensão do ser, posto que:

(...) se todas as ações e comportamentos ônticos são prévia, necessária e universalmente condicionados pela estrutura ontológica da compreensão, resta promover a expedição aos alicerces mais profundos, na verdade, ‘fundamentos’ abismais, do edifício da existência mundana, para contemplar a derradeira condição apriorística, que, possibilitará o próprio compreender (poder-ser-no-mundo): *temporalidade ekstática*, cujos diversos modos de temporalização devem condicionar a multiplicidade de sentidos pelos quais o ente se manifesta em seu ser: disponibilidade, mera presentidade, existencialidade etc²²⁴.

Para Heidegger, tais estruturas temporais – significância e a databilidade, por exemplo – permaneceram veladas no conceito tradicional do tempo, pois isto é algo que só é possível entrar em contato a partir da estrutura da própria temporalidade²²⁵. Nesse sentido, o tempo possui significância (a), isto é, possui um “para-que” (*Um-zu*), “em-virtude-de” (*Umwillen*), “para-isto...” (*Hierzu*), e “para-aquilo” (*Dazu*). Goza, ademais, da possibilidade de já se encontrar sempre ligado a algo e, ao ser expresso, já ser datado (b) de maneira mais ou menos determinada. Não obstante, a duração-tensionamento do tempo (c) demonstra a sua capacidade de “ter-se-estendido”, assim, todo o tempo do presente, da expectativa e da retenção (expressões que serão mais bem esclarecidas no subcapítulo à frente) não possuem apenas, cada um, uma data, mas são, em si mesmo, tensionados e extensos. Por encerramento, o último momento estrutural do tempo revela que o tempo é acessível a qualquer um e, com

²²³ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 384.

²²⁴ SENA, S. M. M. **O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental**. O que nos Faz Pensar (PUCRJ), v.36, p. 229-264, 2015, p.235.

²²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 382.

isso, não pertence a ninguém, pois, o agora se acha de algum modo “ai” através da sua publicidade (d) ²²⁶.

O tempo da significância caracteriza o mundo enquanto mundo em geral ²²⁷, ou seja, estabelece uma condição fundamental do tempo no mundo, pois, permite a existência de uma cadeia de referências. O significado no mundo depende, pois, de todo um conjunto de referenciais contidos no mundo, isto é, não se pode dizer isoladamente sobre algo, mas sim se diz através de um conjunto de referências que traduzem a sua significância enquanto existente na totalidade do mundo. Tais referências quando analisadas com os demais momentos estruturais do tempo, forma a cadeia que estrutura o tempo do mundo. Significância é, então, “a possibilidade de uma simultaneidade de uma cadeia de referências” ²²⁸. Assim:

Todo tempo que deduzimos da leitura do relógio, é tempo para..., ‘tempo para fazer isto e aquilo’, isto é, tempo apropriado ou inapropriado. O tempo que deduzimos da leitura do relógio, é sempre o tempo que tem por oposto a hora errada (o tempo errado), como costumamos dizer: alguém chega na hora errada (no tempo errado) ou na hora (o tempo certo). Já vimos este caráter peculiar do tempo em um outro contexto quando caracterizamos o conceito do mundo e vimos que, nele, se tem em vista um todo de referências, que possuem o caráter do para-que. (...) O tempo como tempo certo e tempo errado tem o caráter da significância, isto é, o caráter que caracteriza o mundo como mundo em geral. (...) O tempo é denominado por nós tempo do mundo porque ele tem o caráter da significância, caráter esse que foi desconsiderado na definição aristotélica de tempo e, em geral, na determinação tradicional de tempo ²²⁹.

A databilidade, no entanto, revela a característica temporal de que “todo agora é datável como ‘agora, uma vez que ocorre, acontece ou se dá isto e aquilo’” ²³⁰. Através deste, torna-se possível interpretar o tempo, pois, o tempo, quando pontuado pela databilidade, é interpretado como sendo o tempo para fazer ‘isto’ ou ‘aquilo’, isto é, o tempo temporaliza-se a partir das suas ocupações, as quais seguem referências com o depois, agora e antes, pois “é somente porque a referência à datação pertence essencialmente ao outrora, ao agora e ao em seguida que a data pode permanecer indeterminada, vaga, incerta” ²³¹. Assim, o tempo que o *Dasein* conta é datável, mesmo que variavelmente, possuindo, ainda, uma duração própria e garantindo a possibilidade de datação do agora, do em seguida e do outrora, enquanto

²²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 380.

²²⁷ Cf. *Ibidem*, p.380.

²²⁸ LIMA J., p. 177.

²²⁹ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.380-381.

²³⁰ *Ibidem*, p. 384.

constituintes da temporalidade ekstática, demonstram que eles mesmos são o próprio tempo. O próprio Heidegger alerta que a data não precisa ser especificamente uma data no calendário, tendo em vista que esta é apenas um modo particular das datações cotidianas. Ademais, a “indeterminidade da data não significa a falta de uma databilidade como estrutura essencial do agora, do outrora, do em seguida. Essa estrutura precisa lhe pertencer, a fim de poder permanecer indeterminada como data. (...) permanecer indeterminada em termos de calendário. Não obstante, ela é determinada por um certo acontecimento histórico”²³². Outrossim, a contagem da datação orienta-se pelo dizer-agora, isto é, comprova-se através da presentificação de algo simplesmente dado em um “agora”. Por isso:

O tempo, que se concebe vulgarmente como sequência de agoras, precisa ser tomado como esta referência à datação. Essa referência não pode ser desconsiderada e ocultada. (...) A concepção vulgar do tempo como sequência de agoras, contudo, não conhece o momento da databilidade anterior ao calendário, assim como não conhece a significância. Os agoras são pensados por ela como pairando livremente, como irrelacionais, como colocados um ao lado dos outros entre parênteses e como sucedendo em si mesmos. (...) Cada ‘em seguida’ é dito como um ainda-não na compreensão de um agora, isto é, em uma presentificação. No exprimir expectante do em seguida é sempre a cada vez compreendido a partir de um agora um ‘até lá’. Em todo ‘em seguida’, um ‘agora-até-lá’ é inexpressamente co-compreendido. Por meio do próprio ‘então’, a extensão do agora até o em seguida é articulada. A relação ‘a partir de agora até então’ não é produzida apenas posteriormente entre um agora e um em seguida, mas ela já reside na presentificação expectante, que se exprime no ‘em seguida’. Ela se encontra tanto no agora quanto no ainda-não e no em seguida, que estão ligados a um agora. Quando digo ‘em seguida’ a partir de um ‘agora, já sempre tenho em vista um determinado entrementes até lá. Neste entrementes reside aquilo que denominação a duração, o enquanto, o durar o tempo²³³.

Percebe-se, então, que a databilidade não é algo pontual, mas possui uma extensão pelo horizonte da presentificação, assim, “o que é articulado nestas características do entrementes, da duração e do até-lá é designado por nós como a tensionalidade do tempo”²³⁴. Isto significa dizer que todo agora, em seguida e outrora, não possui apenas uma databilidade exata, mas são tensionados e extensos no tempo, pois nenhum agora, tampouco nenhum momento do tempo pode ser especificamente pontualizado, tendo em vista, que a todo o momento o tempo é, em si mesmo, tensionado, por mais que o arco temporal seja variável. Isto é, ele varia entre outras coisas com aquilo que a cada vez o agora data (representa). Não

²³¹ *Ibidem*, p. 381.

²³² *Ibidem*, p. 381.

²³³ *Ibidem*, p. 382-383.

²³⁴ *Ibidem*, p. 383.

obstante, as três citadas estruturas temporais do tempo ainda não desvelam toda a completude do agora, do outrora e do em seguida, portanto, faz-se necessário que o caráter público do tempo seja revelado, pois, ele é o caráter do tempo contando e expresso cotidianamente ²³⁵. Tal caráter não acontece de modo ocasional ao *Dasein*, mas sim pelo fato de ele estar aberto de modo ekstático, assim, o fundamento do tempo pode ser dado publicamente, pois:

A acessibilidade do agora para qualquer um, sem alterar em nada a datação diversa, caracteriza o tempo como público. O agora é acessível a qualquer um e, com isso, não pertence a ninguém. (...) Com base neste caráter do tempo, uma objetividade lhe é atribuída. O agora não pertence nem a mim, nem a um outro qualquer, mas se acha de algum modo aí. Há o tempo, ele se encontra presente à vista, sem que possamos dizer como e onde ele é²³⁶.

Através do tempo público, o momento estrutural da significância é revelado, enquanto, mundanidade do mundo. Desse modo, o tempo público é chamado também de tempo do mundo, tendo em vista, que sem a acessibilidade a um tempo público, não haveria tempo com que contar. A medição do tempo realiza a sua publicidade de tal modo que somente assim é que se pode atingir a essência do tempo, pois, o tempo se torna público com a descoberta do próprio mundo. Após esta breve análise das estruturas temporais do tempo originário, torna-se possível adentrar, mais especificamente, na estrutura ontológica do cuidado e no ser-para-a-morte em sentido ontológico-existencial, os quais demonstram o fundamento do *Dasein* enquanto temporalidade originária. A ânsia da demonstração teórica do tempo, enquanto experiência cronológica, e as primeiras observações acerca da temporalidade originária, serviram para introduzir fenomenologicamente como o *Dasein* é tempo e o tempo é o *Dasein*. Para isso, torna-se necessário avançar nas investigações e adentrar mais especificamente na conceituação da estrutura existencial do cuidado (*Sorge*) e, não menos importante, o que vem a ser especificamente a denominação de ser-para-a-morte.

Todo este aparato teórico-heideggeriano inicial acerca da temporalidade e das estruturas existenciais do *Dasein* não está sendo exposta neste trabalho dissertativo de modo banal. Objetiva, em sua, construir toda uma base teórico-conceitual para a demonstração de como é possível a constatação de que a consciência histórica, tal qual proposta por Gadamer e elucidada no capítulo precedente, pode ser sensivelmente diversa do conceito de historicidade do *Dasein*. Sabe-se – e tal aspecto este trabalho não nega – que existem alguns pontos de

²³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 383.

encontro entre estes dois pensadores da hermenêutica contemporânea, entretanto, especificamente na questão da temporalidade, eles seguem caminhos um tanto quanto diferentes. A tese gadameriana de uma tradição influente, a qual possui seu fundamento em planos temporais distintos – um passado continuamente efetual no presente –, parece não possuir similitudes com a interpretação temporal-ekstática heideggeriana do porvir. Portanto, os próximos subcapítulos deste trabalho buscará, de modo mais detido, em continuar a expor os pressupostos fundamentais para a constituição da temporalidade-ekstática e, passados tais preâmbulos, demonstrar como o conceito de historicidade em Heidegger – o qual encontra seus fundamentos no tempo originário – destoa sensivelmente daquilo que é empreendido por Gadamer em sua hermenêutica.

3.2 A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DO CUIDADO (*SORGE*) E O SER-PARA-A-MORTE (*SEIN ZUM TODE*) EM SENTIDO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL

Dentre outros escritos, uma das linhas mais salutares acerca da estrutura ontológica do cuidado encontra-se no § 65 do tratado *Ser e tempo*, no qual, Heidegger elucida a temporalidade enquanto constitutivo do sentido do cuidado, em vista disso, tal obra não delinea apenas as estruturas básicas do ser do *Dasein* (os existenciais), mas demonstra que o ser do *Dasein* é o cuidado (*Sorge*) e o seu significado primordial encontra respaldo na concepção do tempo²³⁷. Cumpre destacar que o estudo elaborado na primeira seção da magnífica peça maior do *corpus* heideggeriano, em uma primeira visão, não engloba a máxima autenticidade do *Dasein*, posto que se situa apenas no nível mediano da sua cotidianidade. Para avançar, faz-se necessário deixar de lado esse terreno fenomenal e adentrar, especificamente, na originalidade do *Dasein*, desafio este que será o condutor da segunda seção de *Ser e tempo* tomando como ponto de partida a reconfiguração do sentido da estrutura existencial do cuidado²³⁸.

²³⁶ *Ibidem*, p. 384.

²³⁷ *Cf.* DASTUR, p.59.

²³⁸ *Cf. Ibidem*. p. 77-78.

Desse modo, de pronto, importa destacar que a temporalidade desvela-se como sentido autêntico do cuidado, sendo este último destrinchado ainda nas primeiras fases da sua analítica existencial e tratado como a constituição fundamental do *Dasein*²³⁹, isto é, no ser do *Dasein* encontra-se a estrutura fundamental do cuidado, posto que a própria elaboração do fenômeno da estrutura existencial do cuidado permite vislumbrar a constituição concreta da existência, ou seja, seu nexos igualmente originário com a facticidade e decadência do *Dasein*²⁴⁰. Por isso, a atividade empreendida por Heidegger, a partir de então, consiste exatamente em:

(...) tornar visível a temporalidade específica da inautenticidade do *Dasein*, o que implica a *repetição* da análise existencial preparatória numa análise existencial temporal. (...) articulá-las de modo diferente para lhes retirar a aparência arbitrária e fazer aparecer mais claramente a sua coerência interna. (...) reconduzir à temporalidade as estruturas essenciais do ser do *Dasein* que foram interpretadas antes de pôr em relevo a temporalidade, e com o objetivo de conduzir a ela, pois trata-se de um procedimento ‘circular’ inevitável de uma ontologia do *Dasein* cujo pressuposto não é um princípio arbitrário, mas sim uma ideia de existência oriunda da compreensão pré-ontológica que o *Dasein* tem de si mesmo²⁴¹.

Portanto, o cuidado é a temporalização da temporalidade, e isto significa, primordialmente, que não pode haver uma remissão a uma interioridade ou sustentação de um sujeito, mas tão somente uma compreensão essencialmente temporal-ekstática²⁴². Por isso, que a identidade do cuidado é a “unidade de uma temporalização e não de uma presença subsistente da qual o tempo não constituiria senão o quadro externo. Isto porque já não se trata, para Heidegger, de dar conta do tempo como o meio em que o *Dasein* se dispersa”²⁴³. Enquanto que o seu fundamento é a temporalidade ekstática, o cuidado temporaliza-se a partir da primazia do modo temporal ekstático do porvir (*Zukunft*), caracterizando, assim, o tempo originário como finito, ou seja, todas as estruturas do ser do *Dasein*, quando passam a serem reconstruídas a partir do cuidado, as mesmas só se tornam compreensíveis existencialmente a partir da temporalidade²⁴⁴. A despeito do tempo finito, o tempo infinito (tempo vulgar), revela mais profundamente o nivelamento e o encobrimento do tempo do mundo, pois não há princípio ou fim. Tal encobrimento se funda no próprio ser do *Dasein* como cuidado,

²³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 325.

²⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 303.

²⁴¹ DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz, Instituto Piaget, 1990, p. 98.

²⁴² Cf. *Ibidem*, p. 97.

²⁴³ *Ibidem*, p. 90-91.

entretanto, perdido nas ocupações cotidianas, desvia o foco do seu modo mais próprio de ser-no-mundo, a saber: ser-para-o-fim que, temporal-ekstáticamente é o porvir. Ao compreender-se a partir da possibilidade existencial mais elevada (ser-para-a-morte), o *Dasein* encontra-se no modo temporal ekstático porvindouro e, nessa antecipação, ele se projeta antecipadamente na possibilidade que lhe é mais própria. Desse modo, enquanto ser-para-a-morte, o *Dasein*, ao nascer já está morrendo e, entre estes dois fins, o *Dasein* de fato existe. Ademais, na unidade do estar-lançado (*Geworfenheit*) e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um “contexto” dotado do caráter de *Dasein*. Enquanto cuidado, o *Dasein* é exatamente o “entre” desses dois lapsos temporais²⁴⁵. Portanto:

Quando Heidegger reforça que a condição de estar-lançado (*Geworfenheit*) do nascimento e o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) do fenecimento, pelas quais o *Dasein* adentra e parte do mundo respectivamente, são as duas extremidades da existência humana, ressalta aí que entre esses dois termos há um atravessamento de um fio-condutor, pelo qual essa existência mesma se perfaz. Do começo ao fim, o entremeio do cuidado (entre o nascimento e a morte) se institui duplamente como forma essencial da vida humana: sincrônica e diacronicamente. O *Dasein*, com efeito, desde seu nascimento já encontra a morte, assentando-se sobre ela, na medida em que a morte se apresenta sendo o direcionamento para a vida e impondo-lhe a condição da finitude e da mortalidade. Ao nascimento, através do qual o ser humano é jogado no mundo, com todas as circunstâncias com as quais se verá obrigado a lidar, já acontece a sobredeterminação da morte. A morte, de antemão, efetua-se antes mesmo que se dê à luz como fator determinante em relação à própria vida. Por isso, pensar o fenômeno da vida, à exclusão (ou pelo menos em desconsideração) sobre a experiência da morte já desde o início, como uma categoria a priori de determinação a todo conteúdo da essência da vida e de suas vivências, não poderia jamais tocar no ingrediente fundamental de que se compõe a vida mesma. Se a multiplicidade das vivências dissemina a vida por linhas de fuga diversas, reconduzi-las ao princípio e ao horizonte da morte consiste em retomar o fio-condutor para a compreensão de seu trâmite e totalidade²⁴⁶.

Não obstante, o porvir – ekstase da temporalidade que será mais bem elucidada no próximo subcapítulo do presente texto – enquanto sentido temporal do cuidado pertence a atualidade. Assim, o “*Dasein* enquanto está absorto no agora do mundo presente, não está a querer admitir que se esgueirou do carácter do ser-porvir em sentido próprio, da mesma maneira que o não está, quando diz que agarrou o futuro ao cuidado do desenvolvimento humano”²⁴⁷. Apenas na antecipação, o *Dasein* é o seu porvir, de tal forma, que neste modo de ser-porvindouro, ele também é capaz de regressar ao seu passado e, de igual modo, ao seu

²⁴⁴ Cf., *Ibidem*, p. 90-91.

²⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 466.

²⁴⁶ LIMA J., p. 150.

presente, pois, ao ser concebido pela possibilidade mais extrema, o *Dasein* não é *no tempo* (intratemporal), porém, ele mesmo é o próprio tempo²⁴⁸. Com isso, a estrutura tríade do cuidado (em seu sentido temporal e enquanto ser-para-o-fim) revela-se da seguinte maneira: (a) quem é objeto do apelo é o *Dasein* caído (decaência), preso no mundo, que é no *presente*; (b) quem apela é o *Dasein* na sua pura facticidade de ser-no-mundo, o *Dasein* enquanto estar-lançado, que é no modo do *ser-sido* e (c) aquilo para o qual é chamado é para o *Dasein* autêntico, para o *Dasein* que se projeta a si mesmo, como estar-lançado no *futuro*²⁴⁹. Na decaída (a), o *Dasein* é “junto-a...”, no modo da atualidade, a qual, por sua vez, pode ser imprópria – atualização, em que atende o que atualiza e se esquece – ou própria – marcada pelo instante. Enquanto *Dasein* decaído, a atualidade fornece o horizonte pelo qual o *Dasein* pode ser vigorante. Na facticidade (b) O *Dasein* “já-é-em” de modo impróprio – na disposição do esquecimento – ou de modo próprio – através da repetição/retomada. Enquanto fático, o *Dasein* coloca-se novamente como um ser-para-a-morte. Por fim, na existência (c), jeito de ser do *Dasein* em que ele é ele mesmo, isto é, um poder-ser ontológico que permite a compreensão a partir de projetos; não é um agora que “ainda-não-é”, mas uma possibilidade de ir-a-si-mesmo. O *Dasein*, diante desse modo de ser, projeta-se em seu porvir de modo próprio – através do atendimento, isto é, jeito de ser intramundano ou de modo impróprio – através da possibilidade ontológica da antecipação. Por isso:

Expor o sentido do cuidado significa, portanto: perseguir o projeto orientador e fundamental da interpretação existencial originária do *Dasein* para que se torne visível a perspectiva do projetado. O projetado é o ser do *Dasein* e este enquanto o aberto no poder-ser todo em sentido próprio, que o constitui. A perspectiva deste projeto, do ser que assim se abriu e constitui, é o que possibilita esta constituição de ser como cuidado. (...) Enquanto cuidado, a totalidade ontológica do *Dasein* diz: anteceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (entes que vêm ao encontro do mundo). (...) A unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade²⁵⁰.

Entretanto, na maior parte das vezes, o ser do *Dasein* se rende as ocupações das coisas do mundo, envolto pelas as atividades cotidianas e, assim, perde-se (deixa de apropriar-se) do seu caráter de antecipação e de finitude da temporalização, decaindo-se no mundo e, misturado a ele, comportando-se de modo impróprio, pois, se encontra disperso e velado da

²⁴⁷ *Idem. O conceito de tempo*. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p.57.

²⁴⁸ *Cf. Ibidem*, p. 51.

²⁴⁹ *Cf. DASTUR*, p. 84.

sua condição mais primordial: ser-para-a-morte. Vale destacar, desde já, que a morte é a possibilidade por excelência do *Dasein*, “pois não fornece nenhum fim realizável, nenhuma figura da efetividade, e é precisamente nessa ‘inefetividade’ que a possibilidade se desvenda como tal na sua verdade”²⁵¹. Desse modo, enquanto ‘aí’ na cotidianidade, o *Dasein* foge do seu caráter porvindouro, muito embora ele só possa ser compreendido de modo primordial e ontológico se confrontado com o tempo em sentido próprio do ser-porvir²⁵². Insta observar que mesmo disperso de sua condição mais primordial de ser-para-a-morte, o *Dasein* é ser-para-a-morte em sentido impróprio, isto é, um ente que nasce e se dirige para o seu fim interpretando-se impropriamente. Ademais, “o estar-ocupado, sendo um estar-absorto no presente, está contudo, enquanto cuidado, num ‘ainda-não’, que só há de ser atendido tendo-se com ele cuidado. O *Dasein* é também o tempo pleno no presente do seu estar-ocupado, e justamente de tal maneira que nunca se vê livre do porvir”²⁵³. Porquanto, na ocupação (*Besorgen*) cotidiana e corriqueira do *Dasein*, ele “cansa-se com o ‘que’, cansa-se com preencher o dia. A este *Dasein* que, enquanto ser-presente, jamais tem tempo, de repente torna-se-lhe longo o tempo”²⁵⁴. Desse modo:

(...) essa temporalidade própria do *Dasein*, que se distingue do que Heidegger denominará em *Ser e tempo* a intratemporalidade das coisas do mundo, só é acessível ao *Dasein* quando este se compreende a si mesmo como um ser mortal, isto é, quando antecipa o seu próprio fim, o seu próprio ser-volvido, como o que constitui a possibilidade extrema do seu ser, e não como um simples acidente que lhe sobrevirá do exterior²⁵⁵.

Não obstante, o futuro autêntico reside nessa capacidade antecipadora do *Dasein* de ser-para-a-morte. Dito de outro modo mais elucidativo, não é apenas aquilo que ainda não é presente, porém, é a sua dimensão a partir da qual pode haver um presente e um passado, ou seja, o *Dasein* dá-se a si mesmo o seu tempo²⁵⁶. O *Dasein* autêntico é aquele que compreende, de modo um pouco mais lúcido, a morte, pois, leva em consideração que a totalidade do seu ser apenas só pode ser revelada nessa condição de ser-para-a-morte. Por isso, a morte acaba por distinguir-se de todas as outras possibilidades existenciais cabíveis ao

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 408-411.

²⁵¹ DASTUR, p. 79.

²⁵² Cf. *Ibidem*, p. 65.

²⁵³ *Ibidem*, p. 57.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

Dasein em sua cotidianidade, tendo em vista, que ela é a possibilidade mais extrema de si mesmo e, de modo contraintuitivo, possui o caráter da certeza, mesmo que tal certeza, além de ser completamente iminente, seja indeterminada. Ademais, dentro desse contexto, o modo como o *Dasein* lida com a morte no cotidiano revela o seu caráter indefinido com respeito ao outro e, em grande parte dos momentos, o *Dasein* se encontra exatamente neste modo da impropriedade²⁵⁷. Não obstante, Heidegger ainda sublinha que:

Chamamos de finar o findar do ser vivo. O *Dasein* também ‘possui’ uma morte fisiológica, própria da vida. (...) Morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que o *Dasein* é para a sua morte. Assim, pode-se dizer: o *Dasein* nunca finda. (...) A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biológica e psicoetnológica da morte. (...) A análise ontológica do ser-para-o-fim, por outro lado, não concebe previamente nenhum posicionamento existencial frente à morte. Caso se determine a morte como o ‘fim’ do *Dasein*, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, ‘depois da morte’ um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se o *Dasein* ‘continua vivendo’ ou ainda se ele é ‘imortal’ sobrevivendo a si mesmo. (...) Interpretando-se o fenômeno meramente como algo que se instala no *Dasein* enquanto possibilidade ontológica de cada *Dasein* singular, a análise da morte permanecerá inteiramente ‘neste mundo’. (...) A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo²⁵⁸.

Pelo exposto, torna-se possível demonstrar que a exposição acerca do conceito de morte elencado por Heidegger ao longo de grande parte das suas obras, abrange tanto (a) o sentido vulgar do termo – aquele conhecido pela intuição mediana e compartilhado por todos no dia-a-dia – quanto o (b) sentido ontológico – não podendo ser compreendida como um fenômeno que ainda não chegou, pois constitui o ser do *Dasein* desde o momento em que ele existe e, existindo, o *Dasein* já se dirige para o seu fim, demonstrando inequivocamente que a existência desse ente é permeada pela finitude²⁵⁹. Encontrar-se ontologicamente diante da morte, por assim dizer, permite que o *Dasein* se descubra enquanto um ente finito, assim, demonstra-se que a compreensão do tempo originário está imbricada com as possibilidades finitas do *Dasein*, ou seja, adiantar-se à morte em sentido próprio²⁶⁰.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 30.

²⁵⁷ Cf. TRAKE, Sílvia C. Salvan. **A história no pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo***. PUCSP, 2006, 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 54-55.

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 322-323.

²⁵⁹ Cf. STRAKE, p. 58-59.

²⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 66.

Tecer uma análise fenomenológico-hermenêutica da morte requer uma análise ontológica e, de modo incontestado, tal análise, em uma ordem metodológica, antecede todas as questões de ordem científica, biológica, psicológica, teodiceia e teológica da morte, pois a problemática, partindo de um ponto de vista existencial, anseia de modo primordial tecer uma profunda investigação acerca da estrutura ontológica do ser-para-o-fim do *Dasein*²⁶¹. Muito embora no cotidiano, a morte não seja verdadeiramente compreendida como uma possibilidade constitutiva do *Dasein*, pois, ela é vista apenas como uma ocorrência indefinida que atingirá o ser do *Dasein* mais cedo ou mais tarde, Heidegger demonstra que esse tipo mediano de experiência da morte, compartilhada no dia-a-dia, é dada de modo impessoal, isto é, diz respeito a todos e ao mesmo a ninguém; em outras palavras, todos morrem, mas enquanto o *Dasein* não for atingido, experimenta a morte junto ao que se foi. A morte chega para os outros entes, mas enquanto não chegar ao *Dasein*, que eu mesmo sou, perdura uma experiência impessoal com o fenômeno da morte²⁶². Portanto, a compreensão ontológica acerca da morte, diversamente daquilo que é comumente compartilhado no cotidiano, não pode ser tomada a partir de uma possível familiaridade – encobridora do seu sentido mais próprio e singular –, porém, deve liberá-lo para dispor de sua existência junto a todas as possibilidades disponíveis. Assim, enquanto singular e finito, o *Dasein* dispõe de tempo para cuidar de si mesmo²⁶³. Ademais:

Projetar-se para a possibilidade da impossibilidade de existir, para o futuro, próprio da resolução precursora, retira o *Dasein* da dispersão presente no cotidiano e revela a singularidade e a finitude de sua condição. Contudo, cada *Dasein* deve encontrar-se com sua própria morte, com seu fim intransferível. A compreensão de sua existência finita, adiante de si, mostra-o como duração – ao *Dasein* é concedido um tempo. Apropriar-se como duração, com um tempo, situa o *Dasein* em seu ainda estar-aí e, deste modo, é convocado para retornar a si e empreender a sua existência²⁶⁴.

Destarte, lidar com o tema da morte, em uma perspectiva ontológico-existencial demonstra que o “ainda-não mais extremo possui o caráter daquilo com que o *Dasein* se relaciona. Para o *Dasein*, o fim é independente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas muito ao contrário, algo impendente,

²⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 323-324.

²⁶² Cf. STRAKE, p. 55.

²⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 59-60.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 82-83.

iminente”²⁶⁵, por isso a morte é uma possibilidade que torna o *Dasein* um ente singular, tendo em vista a sua incapacidade de substituição e o fardo de que cada *Dasein* terá que, invariavelmente, assumir ao carregar o peso existencial da sua própria morte. Ademais, o fenômeno do cotidiano é destacado por Heidegger pela sua capacidade de encobrir o *Dasein* da sua condição mais própria: ser-para-a-morte. Tal encobrimento decorre da dificuldade do *Dasein* de acolher a sua condição finita e, assim, foge e se dispersa de si mesmo, entrega-se ao cotidiano em seus assuntos e tarefas numa compreensão de conformidade, junto com os outros²⁶⁶. Outrossim, apenas por existir, o *Dasein* encontra-se lançado nessa possibilidade de ser-todo trazida pela morte, por isso, no curso da sua existência, a morte não ocorre de modo ocasional, mas sim de modo próprio, irremissível e insuperável²⁶⁷. Não é à toa o destaque feito por Heidegger, de que:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem de assumir com a morte, o próprio *Dasein* é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o *Dasein* é pura e simplesmente o ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser *Dasein*. Se, enquanto essa possibilidade, o *Dasein* é, para si mesmo, impendente é porque depende plenamente do seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfazem todas as remissões para outro *Dasein*. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser, o *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples do *Dasein*. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal, ela é um impendente privilegiado. Essa possibilidade existencial funda-se em que o *Dasein* está, essencialmente, aberto para si mesmo e isso no modo de anteceder-a-si-mesmo. Esse momento estrutural do cuidado possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim torna-se, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada do *Dasein*²⁶⁸.

O distanciamento, encobrimento e até mesmo a negativa do *Dasein* de lidar com a sua possibilidade mais privilegiada (ser-para-a-morte), demonstra não só peso do existir, enquanto ente que nasce e já se dirige para o fim, como também revela que o *Dasein*, na maior parte das vezes, permanece na queda, isto é, na impropriedade e na decadência. Não obstante, o *Dasein* impróprio desencontra-se de si mesmo e, assim, vive a maior parte de seus dias com o entendimento da morte como um fato ou ocorrência vaga e distante. Não observa, portanto, a

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 325.

²⁶⁶ Cf. STRAKE, p. 56-57.

²⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 325.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 326.

sua condição finita, afinal, a mesma encontra-se velada. Por isso, em *Ser e tempo*, Heidegger salienta com a explicitação do fenômeno da morte na dimensão ôntica e na dimensão ontológica, a totalidade do fenômeno da morte, ou seja, a possibilidade do *Dasein* de se compreender em sua condição de ser-para-a-morte na dispersão do dia-a-dia e na apropriação de si mesmo assumindo o seu fim²⁶⁹. Na temporalidade imprópria do *Dasein*, também expressa pela queda (*Verffallen*), o *Dasein* se ocupa do tempo e assim, mesmo que esteja disperso de sua condição mais própria, “o *Dasein* possui morte; é um ser-para-a-morte no modo impróprio, isto é, um ente que nasce e se dirige para o fim interpretando-se impropriamente”²⁷⁰. Enquanto decadente, o ser-para-a-morte foge, escapa e vela-se de si mesmo, acaba sendo, por assim dizer, um fenômeno que, mesmo atingindo o *Dasein*, não pertence propriamente a ninguém²⁷¹, pois, “numa primeira fala, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar, mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, ainda-não é simplesmente dado, não constituindo, portanto, uma ameaça. O ‘morre-se’ divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal”²⁷². Portanto, a compreensão do *Dasein* constitui-se a partir do seu dia-a-dia, através de um envolvimento com o mundo e, assim, o tempo que aparece é o tempo a partir de suas tarefas cotidianas, das questões dadas de modo imediato, as quais, surgem do presente – o tempo é assim apreendido na cotidianidade é descrito como o tempo ocupado (*Besorgen*)²⁷³ –, pois o *Dasein* se envolve com o seu cotidiano de modo familiar, apaziguador, à fim de dispersar-se da sua condição mais própria de ser-para-a-morte.

Dito de outro modo ainda mais esclarecedor, muito embora a morte seja essencialmente insubstituível, isto é, sempre do *Dasein* (minha), ela acaba sendo um fenômeno público que encontra, assim, o impessoal²⁷⁴, posto que o *Dasein* adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder-ser privilegiado, que pertence ao seu ser mais próprio. O modo de ser impessoal oferece razão e acaba incentivando a

²⁶⁹ Cf. STRAKE, p. 56-57.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 57.

²⁷¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 329.

²⁷² *Ibidem*, p. 329.

²⁷³ Cf. STRAKE, p. 74-75.

²⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 329.

tentação de encobrir de si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio²⁷⁵. Enquanto impessoal, o *Dasein* não suporta a constante ameaça indeterminada da morte, por isso, ele foge e refugia nas suas ocupações cotidianas, entrega-se nas suas atividades mais imediatas, não tangencia a sua condição finita, esquece-se (*Vergessenheit*) do seu modo de ser mais originário, realiza as solicitações mundanas imediatas que vêm ao seu encontro, entrega-se às próprias falações e ocorrências do cotidiano como mera presentificação (*Gegenwärtigen*)²⁷⁶. Ademais, o caráter da indeterminação do ser-para-o-fim não pode ser confundido com a não pertença a esse modo de ser, pois isso apenas demonstra que num primeiro instante e, na grande maioria das vezes, o *Dasein* tende a encobrir e fugir de si mesmo o seu ser-para-a-morte mais próprio. Nesse sentido, manifesta Heidegger em *Ser e tempo*:

O ‘saber’ ou ‘não-saber’ que, de fato, sempre vigora em cada *Dasein*, a respeito do ser-para-o-fim mais próprio, é apenas a expressão da possibilidade existenciária de se manter nesse modo de ser. Que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, muitos não sabem da morte, isso não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-morte não pertença de maneira geral ao *Dasein*. (...) O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. (...) A morte vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que o ocorre dentro do mundo. (...) Com a fuga decadente da morte, porém, a cotidianidade do *Dasein* também atesta que o próprio impessoal, mesmo quando não está explicitamente ‘pensando na morte’, já está sempre determinado como ser-para-a-morte. Também na cotidianidade mediana, o que está em jogo no *Dasein* é este pode-ser mais próprio, irremissível e insuperável, conquanto seja apenas no modo da ocupação de uma indiferença imperturbável frente à possibilidade mais extrema de sua existência²⁷⁷.

Através desse modo de descrição da temporalidade, enquanto imprópria, Heidegger demonstrou um modo de acesso ao tempo comum a todos, impessoal e determinado pela estrutura temporal do presente. Demonstrou, ademais, que a impropriedade caracteriza um modo de ser, no qual o *Dasein* desvia-se, já se desviou – o *Dasein* pode desviar-se do confronto com a morte e, assim, desviar-se da sua possibilidade mais essencial –, mas não quer desviar-se constantemente, pois o *Dasein* existe, ele se determina como o ente que ele é a partir de uma possibilidade que ele mesmo é e compreende²⁷⁸. Por isso:

É evidente que o ser humano pode – aliás, é o que mais ocorre – desviar-se dessa confrontação e, em decorrência disso, dar as costas para sua possibilidade mais essencial. Analisamos isso com os fenômenos da cotidianidade (em seu sentido

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 329.

²⁷⁶ Cf. STRAKE, p. 75-76.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 327-331.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 336.

resignado), da impessoalidade, dos apoios fáticos... O cuidado é a possibilidade mais essencial, mas é, pois, apenas uma possibilidade e não necessariamente um fato. Em geral, a força centrífuga do descuidado é muito mais violenta do que as tênues e vulneráveis forças centrípetas do cuidado. O cuidado, portanto, precisará exercer sobre as tentações disseminadoras da força do descuido toda a sua capacidade de autodeterminação de seu poder-ser para se manter, na ultrapassagem do tempo, no vigor de sua possibilidade mais essencial²⁷⁹.

Outra característica do modo de ser impróprio diante da morte, é que o impessoal não permite que o *Dasein* se angustie (*Angst*) enquanto ser-para-a-morte, pois, a elaboração dessa indiferença ‘superior’ aliena o *Dasein* de seu poder-ser mais próprio e irremissível, mesmo que o ser-para-a-morte seja essencialmente angústia. Heidegger salienta que, na maior parte das vezes, o *Dasein* não possui nenhum saber – explícito ou teórico – de que ele se ache entregue à sua morte, portanto, apenas na disposição da angústia que o estar-lançado na morte desvela-se de modo mais originário. Ademais, “enquanto disposição fundamental do *Dasein*, a angústia não é um humor ‘fraco’, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura que, como ser-lançado, o *Dasein* existe para seu fim”²⁸⁰. Apenas a angústia pode levar o *Dasein* a recuperar-se da dispersão, encontrando a si mesmo e, portanto, apropriando da sua condição finita. Outrossim, a angústia pode ser elucidada como o modo existencial privilegiado do *Dasein* frente a “ameaça indeterminada do ‘nada’, para a impossibilidade da sua existência. Isto quer dizer que, a ameaça não advém de um ente intramundano específico, mas sim de sustentar o sentimento genuíno da própria possibilidade (...) sustentar a ameaça indeterminada de sua morte e apropriar-se de sua condição de ser-para-a-morte”²⁸¹.

Destarte, o *Dasein* se angustia pelo seu fim e, então, foge e se dispersa de si mesmo, entrega-se a banalidade cotidiana em suas atividades através de uma compreensão imprópria, porém, quando o *Dasein* é para a sua morte de modo próprio, ele encontra-se de tal modo que, nesse movimento, não há como negar a sua angústia. Diante desse quadro, percebe-se que a angústia é a disposição afetiva a qual permite a abertura ameaçadora que surge do modo de ser próprio e singular do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, pois apenas em contato com a angústia é que o *Dasein* queda-se diante do nada da possível impossibilidade da sua

²⁷⁹ LIMA J., p.150-151.

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 326-330.

²⁸¹ STRAKE, p. 61-62.

existência²⁸², isto é, compreende no antecipar-se à morte o seu modo de estar lançado para a sua possibilidade mais privilegiada (sua finitude), posto que, “a angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. (...) nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesmo, próprio do *Dasein*”²⁸³. Assim:

A angústia revela dois aspectos importantes para a fundamentação da analítica do *Dasein*: o primeiro aspecto é o caráter ameaçador que revela o peso da existência, pois o *Dasein* é ameaçado em seu ser-no-mundo e se angustia de ser em possibilidades, lançado na indeterminação de sua morte certa, irremissível e insuperável. O segundo aspecto é o caráter singularizador e libertador presente no fenômeno da angústia. A angústia singulariza o *Dasein* abrindo-o para seu próprio poder ser, ou melhor, para o seu ser possível. E mesmo diante de toda tensão presente na revelação do ser finito, o *Dasein* acolhe a angústia de ser e estar lançado para o fim e, assim torna-se livre da opressão do cotidiano de assumir e escolher a si mesmo. O *Dasein* é livre para encontrar-se consigo mesmo e ser o que já sempre foi – lançado em possibilidades com a responsabilidade de ser²⁸⁴.

Por isso, o ser-para-a-morte em sentido próprio constitui uma possibilidade existencial privilegiada que não se encobre ou foge de si mesmo e relaciona-se com a morte de tal modo que ela se desvela nesse *Dasein* e para esse *Dasein* como uma autêntica antecipação de uma possibilidade, assim, o *Dasein* torna-se capaz de projetar-se para o seu poder-ser mais próprio, a saber: a possibilidade de compreender-se no ser de um ente assim desvelado (o próprio existir). Heidegger elucida que o *Dasein* “é propriamente ele mesmo, apenas à medida que, enquanto ser-junto a... na ocupação e ser com... na preocupação, ele se projeta primariamente para o seu poder-ser mais próprio e não para a possibilidade do impessoalmente-si-mesmo”²⁸⁵. Isto significa, primordialmente, que livre para as possibilidades mais próprias, compreendidas como possibilidades finitas, o “*Dasein* bane o perigo de (...) não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência fática mais própria”²⁸⁶. Porquanto, a antecipação dessa possibilidade de compreender-se de modo mais próprio e extremo, revela a máxima radicalidade da autenticidade do ser do *Dasein*. Não obstante, a possibilidade mais própria de ser-para-a-morte, oferece ao *Dasein*, experimentar a possibilidade de estar-certo de

²⁸² Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 343.

²⁸³ *Ibidem*, p. 343.

²⁸⁴ STRAKE, p. 62.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 341.

ser-no-mundo, isto é, “o ter-por-verdadeira a morte mostra um outro modo de certeza, sendo mais originário com relação à certeza de um ente que vem ao encontro dentro do mundo ou aos objetos formais”²⁸⁷. Desse modo, a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*, instante em que ele volta para si mesmo e se encontra com a sua capacidade finita de não ser mais quem ele é, isto é, não mais existir. Dito de modo diverso, a morte é tratada como a possibilidade da impossibilidade da existência em geral, como a possibilidade de não existir, e isto se mantém no que Heidegger denomina por antecipar²⁸⁸. Tal antecipar é uma possibilidade irremissível, a qual obriga o ente que assim antecipa a possibilidade de assumir o seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo. Destarte, ser-para-a-morte de modo próprio, ademais, reconduz o *Dasein* a uma apropriação de si mesmo de modo singular e unitário, sem dispersar-se nas atividades cotidianas banais e veladoras, pois, o *Dasein* passa a ser compreendido como um projeto existencial singular e finito que dispõe de um tempo para desdobrar-se, isto é, para cuidar de si mesmo. Assim:

Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio, da seguinte forma: o antecipar desvela para o *Dasein* a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada de ilusões do impessoal, se angustia. (...) Ao se delimitar no projeto existencial o antecipar, tornou-se visível a possibilidade ontológica de um ser-para-a-morte em sentido próprio e existenciário²⁸⁹.

Porquanto, em um sentido ontológico-existencial, Heidegger demonstrou que a morte não pode ser tratada como um evento que ainda não chegou, pois, a morte sempre pertence ao ser do *Dasein* a partir do momento da sua existência (desde o seu nascimento), ou melhor dizendo, a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*. Outrossim, o cuidado, enquanto constituinte fundamental do *Dasein*, possui o seu significado ontológico na seguinte definição, a ver: já anteceder-a-si-mesmo-em (um mundo) como ser-junto-aos-entes (intramundanos) que vêm ao encontro, assim, enquanto o ser-para-a-morte funda-se no cuidado, o *Dasein* (sendo para a sua morte), de fato, morre constantemente durante o tempo

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 341.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 342.

²⁸⁸ Cf. STRAKE, p. 61.

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 343-344.

em que ainda não deixou de viver²⁹⁰. Igualmente, “a caracterização do antecipar-se à morte é extremamente relevante para a compreensão da morte em sentido próprio, pois através do adiantar-se à morte o *Dasein* se afasta da compreensão niveladora que a morte recebe no cotidiano e abre-se para o futuro e apropria-se do tempo”²⁹¹, sendo este o tema que será abordado no próximo subcapítulo.

Delineado este quadro conceitual acerca das estruturas existenciais do *Dasein*, o qual serve de panorama para, finalmente, delinear a temporalidade ekstática, conforme será esmiuçado no próximo subcapítulo, não custa lembrar que, ao fim e ao cabo, anseia-se com esse percurso conceitual demonstrar, em que medida, a consciência histórica – proposta pela hermenêutica gadameriana e debatida aqui no primeiro capítulo – destoa da historicidade do *Dasein*. Se bem observado pelo leitor, neste segundo capítulo, anseia-se construir, em primeiro lugar, toda uma estrutura conceitual acerca da temporalidade ekstática – tal qual construída por Heidegger em uma analítica existencial – e, em segundo plano, a partir dos caracteres explicitados, demonstrar como a historicidade do *Dasein* encontra-se moldada no modo temporal ekstático do porvir. Após a conquista de tal argumentação, chegar-se-á ao ponto nefrágico desse trabalho dissertativo, a saber: demonstrar em quais medidas a história continuamente influente – hermenêutica gadameriana – distancia-se do caráter histórico do *Dasein*. Portanto, em atendimento a sequência argumentativa exposta, o próximo subcapítulo centraliza seus esforços em caracterizar a temporalidade própria e originária do *Dasein*.

3.3 O TEMPO DO PORVIR: TEMPORALIDADE EKSTÁTICA “ORIGINÁRIA E PRÓPRIA” DIANTE DA UNIDADE DO SER-SIDO, PRESENTIFICAÇÃO E PORVIR

Conforme fora analisado no capítulo precedente, ao *Dasein* pertence a possibilidade de ser-para-a-morte, ainda que em seu modo próprio ou impróprio, o qual se torna possível enquanto porvindouro, ou seja, “este deixar-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do porvir”²⁹². Tal fenômeno será mais bem elucidado neste

²⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 335.

²⁹¹ STRAKE, p. 63.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 410.

subcapítulo ao ser demonstrado como os conceitos vulgares de passado, presente e futuro são oriundos da compreensão imprópria do tempo. Destarte, uma das inovações conceituais exposta nas investigações heideggerianas para a compreensão do fenômeno do tempo reside, exatamente, na temporalidade própria do *Dasein*, enquanto resolução precursora da morte, isto é, revela-se que o tempo não será tratado como uma sucessão linear de “agoras”, mas como um horizonte unitário – horizonte ekstático do tempo. Assim, os modos temporais formadores da ekstase da temporalidade que serão destrinchadas são: ser-sido, presentificação e porvir.

Quando se empreende na descoberta da essência do tempo, torna-se salutar haver um percurso nas interpretações aristotélicas (conforme elucidado de modo muito sutil no primeiro subcapítulo deste segundo capítulo), mesmo que delas sejam extraídas ideias de que o tempo seja uma sequência unidirecional, infinita e não reversível de “agoras” a partir do “agora-ainda-não” em meio ao “agora-não-mais”. Portanto, na compreensão vulgar, o tempo é em si mesmo uma sequência de “agoras”, no qual “todo agora é, segundo sua essência, um agora-aí”²⁹³ e, assim, a despeito dessa análise, o pensamento heideggeriano demonstra que o encobrimento dos momentos estruturais do tempo do mundo, o encobrimento de sua estrutura a partir da temporalidade e o encobrimento dessa temporalidade mesmo possuem o seu fundamento no modo de ser do *Dasein*, o qual se denomina por decadência²⁹⁴. Diante dessa contextualização, demonstra-se que é no modo da presentificação que o *Dasein* diz “agora”, isto é, “logo que eu digo ‘agora’, eu me comporto em relação a algo presente à vista, mais exatamente, em relação a algo que se apresenta, que está em meu presente. Esse comportamento em relação ao que se apresenta no sentido do ter aí algo que se apresenta, que se exprime no agora, é denominado por nós como presentificação de algo”²⁹⁵. Isto significa que, no instante em que o *Dasein* expressa o “agora”, ele não está tendo em vista nenhum objeto, mas sim o “hoje” no horizonte da presentificação, o “agora, uma vez que isto e aquilo...”²⁹⁶, não há necessariamente a necessidade do uso do relógio, pois, ao *Dasein* torna-se possível elencar que:

²⁹³ *Idem. Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.391.

²⁹⁴ *Cf. Ibidem*, p. 395.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 377.

²⁹⁶ *Cf. Ibidem*, p. 381.

(...) eu não sou de qualquer modo o agora! Talvez, contudo, eu o seja de certa maneira. O dizer-agora não é nenhuma interpelação discursiva de algo presente à vista qualquer, mas muito mais o exprimir algo. O *Dasein*, que existe a cada vez de tal modo que toma tempo para si, se expressa. Ele se exprime, tomando tempo para si, de tal maneira que ele sempre diz tempo. Quando digo ‘agora’, não tenho em vista o agora enquanto tal, mas sou fugidio ao dizer agora. Movimento-me na compreensão do agora e estou propriamente junto àquilo para que o tempo é destinado e em nome de que eu determino o tempo. (...) De onde haurimos o agora quando dizemos ‘agora’? Evidentemente não temos em vista nenhum objeto, nada presente à vista, mas o que se exprime no agora é aquilo que denominamos o presentificar-se de algo, o presente²⁹⁷.

Não obstante, a termo conceitual “agora” não pode ser utilizada do mesmo modo que o “em seguida”, tampouco o “anteriormente”, visto que o tempo está constantemente presente sob o modo do movimento em todo o planejar e precaver, em todos os comportamentos e em todo instalar-se, em meio ao discurso tácito; agora, só então, anteriormente, finalmente, outrora, vez por outra etc. Assim, quando se expressa o “em seguida” há, invariavelmente uma espera que algo venha a ocorrer, isto é, uma expectativa de..., pois apenas alimentando-se dessa nutrição de expectativas é que nutrindo-se de o *Dasein* diz ‘em seguida’²⁹⁸. Por isso:

Só posso dizer ‘em seguida’, quando estou à espera de uma coisa qualquer, isto é, somente na medida em que o *Dasein* enquanto existente está na expectativa de. (...) Com o ‘em seguida’ expressa-se um tal estar na expectativa de ou uma tal expectação. Ele expressa-se de tal modo, que não te em vista explicitamente a si mesmo, mas não obstante, interpreta a si mesmo nesta expressão do ‘em seguida’. (...) Aquilo pelo que nutro expectativa como algo próximo é interpelado discursivamente no ‘logo’. (...) O ‘logo’ e o ‘em seguida’ acham-se no horizonte do ‘mais tarde’, que pertence a expectação²⁹⁹.

A despeito do “agora” e do “em seguida”, o *Dasein* também é capaz, por fim, de reter através do “outrora”, isto é, “quando digo ‘outrora’, só posso dizer algo assim com compreensão, se retiver algo que aconteceu um dia. Não é necessário que eu me lembre disto expressamente, mas apenas que eu o retenha de algum modo como algo que aconteceu um dia”³⁰⁰. Desse modo, o tempo do “outrora” é aquele que exprime a conservação de algo que aconteceu há algum tempo, inclusive na forma do esquecimento, afinal, o “esquecimento não é um nada, mas nele se mostra um tipo totalmente determinado de comportar-se em relação ao que aconteceu um dia; um modo, no qual eu me fecho para o que aconteceu, no qual ele permanece velado em mim”³⁰¹. Tais comportamentos em relação ao tempo (agora, em

²⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 376-379.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 376-382.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 377-379.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 377.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 377.

seguida e outrora – determinações temporais a partir das quais o *Dasein* toma tempo para si.) já eram conhecidas pela teoria aristotélica, entretanto, a partir de uma análise da temporalidade ekstática – horizonte para a compreensão do ser em geral –, o “agora”, “em seguida” e o “outrora” tornam-se uma interpretação dos comportamentos da a) “atualização” (ser-junto-a; presentificação; agora-aí) – *Gegewärtigens* –; b) “expectação” (antecipação; agora-ainda-não; chegar-a-si) – *Gewärtigens* – e c) “retenção” (ser-sido; outrora-quando) – *Behaltens*. Porquanto, há uma necessidade de investigar como os modos temporais da presentificação, expectação e retenção se formam no tempo originário inderivado (temporalidade ekstática), afinal, existe um nexos interno dos comportamentos no tempo, pois:

Na medida em que todo ‘em seguida’ é um agora-ainda-não, todo ‘outrora’, um agora-não-mais, reside em toda expectação e em toda retenção uma presentificação. (...) Aquilo pelo que nutro uma expectativa é algo que sempre vejo vindo até mim no interior de um presente. Do mesmo modo, o que retenho é sempre retido para um presente, de tal modo que toda expectação e toda retenção se mostram como presentificadoras. (...) Com isso, mostra-se o nexos interno não apenas do tempo exposto, mas desses comportamentos, com os quais o tempo se exprime³⁰².

Cumprido esclarecer, na atualização, o presente não pode ser confundido como uma mera presentidade ou presença à vista, tendo em vista o seu sentido existencial. Não obstante, no que se refere a expectação, há uma expectativa em relação a um acontecimento qualquer e, assim, o próprio *Dasein* já sempre se encontra coexpectado na expectação do próprio acontecimento. Na expectação, o *Dasein* compreende a si mesmo a partir do poder-ser mais próprio, pelo qual ele espera/expecta e, nesse contexto, ele antecipa a si mesmo, pois:

Na expectativa de uma possibilidade, eu saio dessa possibilidade para aquilo que eu sou. Em uma expectativa em relação ao seu poder-ser, o *Dasein* chega até si. Nesse chegar-até-si que se acha na expectativa de uma possibilidade, o *Dasein* é vindouro em um sentido originário. Esse chegar-até-si que se acha na expectativa de uma possibilidade, o *Dasein* é vindouro em seu sentido originário. Esse chegar-a-si-mesmo que reside na existência do *Dasein* a partir da possibilidade mais própria, algo em relação ao que toda expectação se mostra como um modo determinado, é o conceito primário de futuro. Este conceito existencial de futuro é o pressuposto para o conceito vulgar do futuro no sentido de um agora-ainda-não³⁰³.

No modo da retenção, por sua vez, o ser-sido não diz primariamente que o *Dasein* faticamente não é mais, todavia, o *Dasein* é precisamente de maneira fática aquilo que ele foi. Portanto, aquilo que ele (o *Dasein*) foi não passou no sentido de que seja possível se destituir do passado, pois assim como o “*Dasein* não pode escapar da sua morte, ele também não pode

³⁰² *Ibidem*, p. 377.378.

³⁰³ *Ibidem*, p. 385.

se livrar do seu passado”³⁰⁴. Nesse ponto, portanto, já começa a ser trilhado o caminho que será percorrido para a elucidação daquilo que contrapõe a hermenêutica de Gadamer e Heidegger, posto que já se começa a elencar, de modo mais detido o conceito heideggeriano de temporalidade.

Na enumeração das ekstases temporais, o porvir é sempre posto em primeiro plano, pois, ele indica que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o tempo enquanto finito é, nele mesmo, o poder-ser (*Seinkönnen*) do *Dasein* manifestar as suas condições de antecipar-se e vir-a-si de modo próprio, ou seja, o fenômeno fundamental do tempo originário é o porvir. O ser-porvindouro, portanto, é o tempo em sentido próprio. Assim, “as perguntas pelo ‘quanto’, pelo ‘quando’ e pelo ‘quanto falta’ do tempo têm de continuar a ser desproporcionadas. Mas seria adequado se eu dissesse que o tempo não tem, propriamente, tempo para medir o tempo”³⁰⁵. Não obstante, a temporalidade ekstática, constitui o tempo originário em relação às concepções tradicionais do tempo; é uma temporalidade finita, porém, isso não significa dizer que o tempo “não prossegue o seu curso quando já não existo, nem que o futuro não encerra uma quantidade ilimitada de coisas, pois não trata aqui do que contém o tempo, mas sim unicamente da maneira como ele se temporaliza”³⁰⁶.

Não obstante, mediante o caráter da antecipação, característica do *Dasein* porvindouro, o tempo pode ser tratado de modo originário e a unidade ekstática pode temporalizar-se. O porvir projeta o ser do *Dasein* e lhe confere o seu sentido originário, muito embora o ser do *Dasein* seja constituído também pelo ser-sido e pela presentificação, porém, apenas no porvir o *Dasein* lança-se no mundo com o nada e revela, através da disposição afetiva da angústia, a sua antecipação de ser-para-a-morte. Portanto, não seria um equívoco afirmar, em linguagem heideggeriana, que o ser do *Dasein* torna-se “presente” pela sua capacidade de ser porvindoura. O ser-no-mundo, no modo do porvir, pode “ir-a-si” de modo próprio (antecipando-se) e impróprio (atendendo). Nesse sentido, de um lado, o porvir – no modo ser próprio da antecipação – revela o ser do *Dasein* enquanto insubstituível, iminente e toda a sua singularidade do poder-ser no qual o *Dasein* se lança. Por outro lado, o porvir – no

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 386.

³⁰⁵ *Idem*, **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 5.

³⁰⁶ DASTUR, p. 96.

modo impróprio do atendimento –, atende não ao que os outros dizem, mas sim a uma possibilidade imprópria não singular, por isso não significa ser especial em sentido ôntico. Entretanto, faz-se mister conhecer tanto o caráter temporal da decadência, o qual Heidegger denominou como atualização, quanto o caráter temporal do ser-sido, reconhecida como retenção. Naquela (na decadência), o seu modo próprio da ekstase-temporal é o instante, enquanto neste último (na retenção) o seu modo próprio da ekstase-temporal é a repetição. Importa esclarecer que as três ekstases da temporalidade originária, possuem algum tipo de primazia, sem, contudo, que as demais ekstases estejam ausentes, a saber: para a compreensão, o modo temporal que mais se destaca é o porvir; para a disposição, o ser-sido e, por fim, para a decadência é o modo temporal da presentificação. Dessa maneira, no modo temporal da repetição, por exemplo, o passado toma a sua forma mais autêntica, pois o ser-sido (*Gewesen*) atravessa a ekstase-temporal do porvir e demonstra que o *Dasein* só pode ser o seu passado, a partir do porvir. E, de igual modo, na presentificação, ekstase-temporal, em que, a atualização é compreendida como um ‘agora em que’, o ‘então, quando’ e o ‘outrora, quando’, formando um nexos temporal com os três modos temporais. A disposição, por sua vez, coloca o *Dasein* diante de si mesmo, pois o *Dasein* encontra-se (caráter da recolocação em...) e abre a facticidade ao seu ser que está em jogo. O modo de ser-sido, enquanto já-ser-em/ vir-de-volta, manifesta-se também de modo próprio e impróprio. Através da repetição, um jeito de ser tempo, o modo próprio do ser-sido revela o *Dasein* porvindouro e angustiado. Entretanto, no esquecimento é uma disposição característica do modo impróprio de ser-sido³⁰⁷. Nesse sentido:

O já-ser-sido, ou seja, a retomada a si mesmo, abre-se a partir do futuro. O *Dasein* apropria-se de sua condição de já-ser-sido lançado quando retorna a si mesmo, após assumir-se como possibilidade finita pela abertura compreensiva da resolução precursora da morte. A esse fenômeno originário do tempo o autor denominou repetição. Do mesmo modo que o ser-sido se abre a partir do futuro, nas considerações acerca do tempo propostas por Heidegger, o presente também é temporalizado (torna-se temporal) pelo futuro. Novamente a resolução precursora da morte, com o seu caráter liberador, retira o *Dasein* da dispersão das atividades cotidianas compartilhadas no modo descontraído de si, e coloca-o agindo por si mesmo e apropriando-se de seu ser mais próprio. A esse modo de compreensão do presente próprio o autor denominou instante³⁰⁸.

³⁰⁷ Cf. DASTUR, p. 101.

³⁰⁸ STRAKE, p. 84-85.

Assim, torna-se possível observar que cada uma das ekstases temporais possui sua autonomia, no sentido em que não pode ser deduzida de outra, e é por isso que Heidegger fala da co-originariedade das ekstases, porém, “enquanto momentos constitutivos da unidade da temporalidade, elas são independentes umas das outras e não se podem desdobrar isoladamente. Razão pela qual Heidegger declara que ‘a temporalidade temporaliza-se integralmente em cada ekstase’, o que implica que toda a temporalização envolve necessariamente as três ekstases simultaneamente”³⁰⁹. Portanto, ao se levar em consideração os modos temporais ekstáticos da temporalidade originária, torna-se possível perceber que o tempo não possui uma longitude infinita, pois ele passa a ser visto como um horizonte possível de compreensão de ser do *Dasein*. Portanto, enquanto tempo finito, não há ânsia de demonstrar que o tempo possui um término em si, mas sim revelar o caráter próprio da temporalização que é a antecipação, isto é, o preceder-se e deixar vir-a-si as possibilidades de ser do *Dasein*, bem como expressar a singularidade de cada acontecimento e manifestação do ser. Por isso Heidegger sublinha que:

Nunca o tempo se alonga, pois originalmente não tem longitude. Se entendida como questão de um ‘quando’ ou de um ‘quando falta’, a antecipação-de’ caiu pela base, pois perguntar ‘quanto falta’ para o trânsito, ou ‘quando’ este se dará não o captam no sentido da possibilidade antes caracterizada, agarrando-se, justamente, ao ‘ainda-não’ se ter dado, tendo em conta o que, possivelmente, ainda me resta. Este perguntar não capta o caráter indeterminado da certeza do trânsito, antes querendo, bem pelo contrário, determinar o tempo indeterminado. Esta interrogação é um querer desentender-se do trânsito naquilo que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, certo. Este perguntar tem pouco a ver com a antecipação do trânsito, constituindo, bem pelo contrário uma organização característica da fuga perante ele³¹⁰.

O ser do *Dasein*, enquanto porvindouro, pode ser caracterizado como o próprio ser-temporal, pois, “é a maneira de ser do *Dasein*, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo. Tenho tempo ao deter-me, antecipando-o em meu trânsito. (...) Ser-porvir dá tempo, configura o presente e faz com que se retome o passado no ‘como’ do seu ser-sido-vivido”³¹¹. Desse modo, o futuro é a dimensão temporal que se abre na resolução precursora da morte e disponibiliza a compreensão do tempo próprio. Esse é o modo originário de acesso ao tempo, que Heidegger denominou temporalidade própria, portanto, ao se projetar para o futuro, o

³⁰⁹ DASTUR, p. 99-100.

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 53.

³¹¹ *Ibidem*, 51.

Dasein compreende-se como um ente finito que, ao apropriar-se de seu poder-ser mais próprio, retorna a si mesmo para o que já sempre tem sido, ou seja, sua condição de lançado no mundo³¹². Ademais, é no ser-porvir que o *Dasein* é ele mesmo, isto é, “manifesta-se no antecipar com o caráter de ‘está única vez’ do seu destino único, na possibilidade do seu único trânsito. (...) No seu estar com a morte, cada um é levado para o ‘como’ que cada um, em igual medida, pode ser, para uma possibilidade a respeito da qual ninguém se destaca, no ‘como’ em que todo o ‘o quê’ se desfaz em pó”³¹³. Dito de outro modo, apenas no instante em que o *Dasein* se compreende em sua máxima radicalidade de ser-porvindouro, é que ele pode ser enquanto ser-no-mundo finito e singular, contrariando. Desse modo, a noção de eternidade em que se encontra implícita a ideia de que os acontecimentos são dados de modo sucessivos, ininterruptos e numa continuidade infinita de feitos. Destarte, o ser do *Dasein*, no modo da expectativa, não quantifica o tempo na medida em que os acontecimentos distintos vão sendo destrinchados de modo sequencial, tampouco fomenta a ilusão de que o tempo é uma formação fática sucessiva, homogênea e irreversível, pois, na noção de tempo porvindouro, há uma permanência na atualização cotidiana das ocupações do *Dasein*, a qual posterga o seu poder-ser para um tempo vindouro e, assim, demonstra que no tempo originário há diferentes modos de temporalização, conforme seja a prioridade dada a esta ou àquela ekstase-temporal. Isto significa, primordialmente, que, o porvir, o ser-sido e a presentificação se temporalizam numa unidade em sua mais intensa co-originariedade.

Muito embora a ontologia clássica tenha chegado a compreender o ser a partir do tempo, apenas a análise empreendida por Heidegger foi capaz de demonstrar efetivamente a relação particular que o *Dasein* possui com o tempo, de tal modo que o ser não existe *no* tempo, tal qual acontece com as coisas intramundanas, mas sim ele *é* o tempo, pois “o *Dasein* torna-se temporal, ou seja, é o próprio tempo quando projeta-se para o futuro, compreendendo a sua mais extrema possibilidade: ‘o *Dasein*, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não está no tempo’.”³¹⁴. Portanto, o *Dasein* enquanto ente finito (ser-para-a-morte), constitui-se através de uma temporalidade que não deve ser compreendida como ser *no* tempo de um sujeito essencialmente intratemporal, porém, como o desdobramento em

³¹² Cf. STRAKE, p. 84-85.

³¹³ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 69-71.

direções de uma abertura de possibilidades ³¹⁵. Assim, “cada uma das determinações temporais, ‘agora’, ‘em seguida’, ‘outrora’ é falada a partir da unidade de uma presentificação – de uma expectativa –, de uma retenção ou de um esquecimento” ³¹⁶.

Outrossim, o porvir é a dimensão temporal que abre a possibilidade de compreensão do tempo originário, permite que o *Dasein* compreenda-se como um ente em sua finitude e retorna a si mesmo sempre em um já ser-sido, pois o retornar a si mesmo do *Dasein*, sustentando a ameaça indeterminada de sua condição mais extrema (ser-para-a-morte) no horizonte ekstático, demonstra que, o tempo não é uma sucessão temporal irreversível, na qual as dimensões do presente, passado e futuro são encerradas em si mesmo. Por isso:

Assim, no que diz respeito à compreensão, que consiste, para o *Dasein*, em projetar-se numa possibilidade existencial, é o futuro que torna possível a abertura do *Dasein* a si mesmo como poder-ser. O *Dasein* ‘compreensivo’ está assim constantemente ‘antecedendo-se-a-si’ – este é o termo formal que designa o futuro não estando ainda diferenciados o seu modo próprio e o seu modo impróprio –, mas não é/está constantemente no modo da antecipação que é, como vimos, o nome do futuro autêntico. (...) Como designar, então, o futuro de modo impróprio, o futuro ‘inautêntico’? O que caracteriza a inautenticidade é o fato de ser um *Dasein* que compreende si mesmo a partir daquilo com que se preocupa e não a partir do seu próprio poder-ser finito. O *Dasein* ‘inautêntico’ compreende-se, portanto, a si mesmo em relação à tarefa que realiza como sendo/estando à espera de si: o esperar (*das Gewärtigen*) é o nome do futuro inautêntico. A compreensão é determinada em prioridade pelo futuro, mas também, co-originariamente, pelo ser-sido e pelo presente ³¹⁷.

Na verdade, o que Heidegger deseja demonstrar, a despeito da tripla estrutura vulgar do tempo (passado, presente e futuro) que designa uma sucessão linear de ‘agoras’, é que na temporalidade originária, as ekstases (ser-sido, presentificação e porvir) são modalidades co-originárias da existência. Com efeito, o tempo, enquanto temporalidade, não resulta de uma sucessão de ekstases temporais, uma vez que elas são co-originárias, isto é, pode temporalizar-se de diversas maneiras, tendo em vista que “há, então modos diferentes de temporalização conforme a prioridade seja dada a esta ou àquela ekstase, tornando assim possível a multiplicidade dos modos de ser do *Dasein* e, acima de tudo, a sua ‘autenticidade’ e sua ‘inautenticidade’” ³¹⁸. Nesse ponto, portanto, vale um adendo de crucial importância para

³¹⁴ STRAKE, p. 83.

³¹⁵ Cf. DASTUR, p. 10-11.

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.379.

³¹⁷ DASTUR, 1990, p. 100.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 97.

este trabalho dissertativo, a saber: o anúncio de uma sutil distinção entre as teorias hermenêuticas de Gadamer e Heidegger. Para àquele filósofo (Gadamer) não há que se falar especificamente uma co-originariedade do tempo, pois o passado (mesmo atuando e influenciando de modo constante no presente) ficou para trás; é aquilo que já foi; trata-se daquilo que já aconteceu, muito embora, de algum modo, ainda influencie no presente. Enquanto que, para Heidegger as ekstases temporais são co-originárias. Por isso:

O fenômeno do tempo aparece, então, tematizado nas dimensões: ôntica e ontológica, quebrando a primazia do presente e incorporando o primado do futuro. Em verdade, Heidegger propõe uma equiprimordialidade das dimensões temporais (porvir, ser-sido e presentificação); isto quer dizer que todas as dimensões são temporalizadas (tornam-se temporais) simultaneamente, e juntas se articulam e formam uma tríplice unidade co-originária. Essa tríplice unidade, designada com ekstase, é, cada qual, um horizonte possível de o tempo se abrir; entretanto, há primazia de uma delas em cada momento temporal³¹⁹.

Desse modo, torna-se possível mostrar que o ser-sido, atualidade e porvir, tornam a existência possível, isto é, o modo temporal do futuro, do sido e do presente, caracterizados é o fenômeno do tempo originário, o qual pode ser denominado como temporalidade-ekstática. A temporalidade, por assim dizer, temporaliza-se no modo temporal respectivo de futuro, sido e presente³²⁰. Isto demonstra uma unidade indelével do tempo, ou seja, o cotidiano, em sua composição, traz consigo traços do passado (sido) e do futuro (porvir) que atravessam os tempos, sendo, em verdade, apenas efetivo apenas através da presentificação do horizonte do agora. Tais caracteres (I. em-direção-a, característico do modo temporal ekstático da expectativa; II. do retorno-a, fundamento existencial da retenção e III. do junto-a, demonstração da presentificação), revelam a constituição fundamental da temporalidade ekstática, a qual demonstra que o tempo se desloca co-originariamente e é em si mesmo como porvir, sido e atualidade³²¹.

Dito de outro modo, o porvir não é simplesmente um agora que ainda não se tornou real, tampouco o ser-sido não é apenas o sentido estrito do passado, mas “ele sempre já foi e permanece assim enquanto é (...) portanto, advindo no modo do retorno a si que a resolução antecipadora torna presente o ente que vem ao seu encontro no mundo circundante”³²².

³¹⁹ STRAKE, p. 86.

³²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.387.

³²¹ Cf. *Ibidem*, p. 388.

³²² DASTUR, p. 92-93.

Ademais, o ser do *Dasein* é ser esse "aí", em que o futuro e o passado não são momentos que se aproximam e se rompem, mas é o próprio futuro e a própria história que compõe o próprio ser desde o momento do nascimento, assim, o *Dasein* que é projetado para o futuro, tem que ser assumido em sua finitude³²³. Não obstante, como algo vindouro, o *Dasein* é deslocado para o seu sido; como presentificação, ele é deslocado para junto de outro ente. A temporalidade como modo temporal ekstático do futuro, ser-sido e presente não descola do *Dasein* por vezes e ocasionalmente, mas ele mesmo como temporalidade é o fora-de-si originário³²⁴. Porquanto, a partir da temporalidade ekstática, torna-se possível compreender que o ser do *Dasein* existe (fora de si), ou seja, sai de si constantemente porque ele é exterioridade, isto é “o tempo originário é em si mesmo – e esta é a essência da temporalização – fora de si. Ele é este fora-de-si mesmo, isto é, ele não é algo que estaria de início presente à vista como uma coisa e, então, fora-de-si, de tal modo que ele se deixaria ficar atrás de si. Ao contrário, ele não é em si mesmo outra coisa senão o fora-de-si puro e simples”³²⁵. Isto significa, portanto que ao se referir ao futuro, ao ser-sido e ao presente como ‘ekstases da temporalidade’, há de destacar que a temporalização ocorre como movimento ou acontecimento e não como saída de si de um ‘sujeito’ que estaria à partida de si mesmo³²⁶.

Não obstante, há nesse deslocar-se um movimento das ekstases temporais, isto é, um deslocamento para..., em direção a algo em sentido formal, configurando, assim, o horizonte da ekstase – “amplitude aberta, para o interior do qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte. Como unidade ekstática de futuro, sido e presente, a temporalidade tem um horizonte determinado pela ekstase”³²⁷. Tal deslocamento é, em si mesmo, aberto. Portanto, pertence “à ekstase uma abertura peculiar, que é dada com o fora-de-si. Nós designamos como horizonte da ekstase o para-o-interior-de-que cada ekstase está em si mesma aberta de uma maneira determinada. (...) Como unidade

³²³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002, p. 34 (tradução nossa).

³²⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 388.

³²⁵ *Idem*. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 388.

³²⁶ Cf. DASTUR, 1990, p. 95.

³²⁷ *Ibidem*, p. 389.

originária de futuro, sido e presente, a temporalidade é em si mesma ekstático-horizontal”³²⁸. Não obstante, o que Heidegger anseia demonstrar por horizontal é a caracterização por meio de um horizonte dado com a própria ekstase. A temporalidade ekstático-horizontal não torna apenas possível ontologicamente a constituição ontológica do *Dasein*, mas também possibilita a temporalização do tempo, que só conhece a compreensão vulgar de tempo e que se designa, em geral, como a série não reversível “agoras”³²⁹. Insta observar que o tempo não é deslocado, por exemplo, enquanto no modo de ser porvindouro de forma casual, mas o porvir é, *per si*, deslocado em-direção-a, ekstaticamente, ocorrendo o mesmo com as demais ekstases temporais, as quais se movimentam co-originariamente³³⁰. Através de tais enunciados torna-se possível afirmar que o tempo é *Dasein* e, vice-versa, o *Dasein* é tempo, por isso, não há como procurar a origem do tempo senão na própria temporalidade do *Dasein*, de modo que, não se trata especificamente de uma definição, pois:

O *Dasein* é o meu caráter de em-cada-momento-respectivamente e pode ser o caráter do em-cada-momento-respectivamente no que esta porvir no antecipar do trânsito, certo embora indeterminado. O *Dasein* é sempre numa modalidade do seu ser-temporal possível. O *Dasein* é o tempo, o tempo é temporal. O *Dasein* não é o tempo, mas temporalidade. O enunciado fundamental ‘o tempo é temporal’, constitui, portanto, a sua determinação mais própria... e não se trata de tautologia nenhuma, pois o ser da temporalidade significa efetivamente desigual. O *Dasein* é o seu trânsito, é a sua possibilidade no antecipar deste trânsito. Neste antecipar, eu sou o tempo propriamente dito, tenho tempo. Na medida em que o tempo é em cada caso meu, tempos há muitos. O tempo é sem sentido; o tempo é temporal³³¹.

Conforme fora explicitado, o entendimento do tempo, enquanto originário, depende inexoravelmente da compreensão do ser do *Dasein* de antecipação à morte, pois, “é no antecipar-se à morte, na compreensão da finitude, que o *Dasein* se abre e se apropria do tempo”³³². Desse modo, a despeito da conceituação do tempo vulgar, a temporalidade própria não se torna mais clara simplesmente quando levada em conta apenas a partir do tempo mundano e público, pois, o tempo originário diz respeito especificamente ao ser do *Dasein*. Àquele (o tempo vulgar) é sempre o tempo, em que, “isto” ou “aquilo” acontece e “embora o fenômeno do tempo em sentido primordial, proposto por Heidegger, não seja nem o ‘contar com’, nem o ‘quantificar’ o tempo, podemos dizer que ambos derivam do denominado tempo

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 389.

³²⁹ *Ibidem*, p. 389.

³³⁰ *Cf. Ibidem*, p. 388.

³³¹ *Idem*. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 69.

primordial ou próprio”³³³. Nesse sentido, a compreensão vulgar do tempo acontece quando há um nivelamento do tempo público – tempo compreendido como mera coisa –, sem o caráter do ‘para quê’, isto é, sem a possibilidade de o tempo estar remetido a algo em algum contexto de significância³³⁴.

Após essa breve análise acerca da passagem do tempo linear, experiência cronológica do tempo, e as primeiras objeções sobre a temporalidade ekstática, torna-se possível compreender a diversa interpretação que o conceito ontológico-existencial do tempo oferece ao caráter histórico do *Dasein* e, assim, a sua capacidade de fomentar a história. Em outras palavras, a diversa compreensão temporal, oferecida por Heidegger, deságua, inevitavelmente, em uma diversa compreensão da historicidade do *Dasein* – diverso daquilo que fora apresentado tanto pela tradição filosófica –, razão pela qual, faz-se propedêutico uma minuciosa análise sobre a possibilidade histórica do *Dasein*, tema especificamente abordado no subcapítulo a seguir. Não obstante, especificamente a partir dos traços conceituais elencados no subcapítulo a seguir é que se torna possível, finalmente, demonstrar a distinção hermenêutica entre o conceito de consciência histórica e historicidade do *Dasein*.

3.4 O CARÁTER HISTÓRICO (*GESCHICHTLICHES*) DO *DASEIN* E SUA CAPACIDADE DE FOMAR HISTÓRIA (*HISTORIE*)

A movimentação do *Dasein* no mundo – entre seu nascimento e morte – é entendida como historicidade, ou seja, apenas a partir do modo de ser deste ente que existe historicamente é que emerge a possibilidade existenciária de uma abertura e apreensão explícita da história³³⁵. A singularidade reside, entretanto, no fato de que o nascimento não é considerado um mero passado – no sentido de ser aquilo que não é mais simplesmente dado –, bem como de que a morte não possui o caráter de ser algo que apenas ainda não se deu, mas que está pendente e em advento. Portanto, entre esses dois extremos (*Zwischen*), o *Dasein*

³³² STRAKE, p. 81.

³³³ *Ibidem*, p. 80.

³³⁴ *Cf. Ibidem*, p. 80.

existe enquanto cuidado e não apenas como um somatório de realidades momentâneas e sequenciais vivenciadas uma após a outra; assim, “o cuidado e o ser-para-a-morte podem ser combinados para compor a força motriz de gestão da historicidade do *Dasein*”³³⁶. Essa “*epoché*” – entre a vida e a morte – atravessada pelo cuidado garante o desvelamento da existência e, ao longo desse trajeto, garante-se a permanência de um ponto central, a ver: a história do *Dasein*³³⁷. O cuidado, portanto, permeia a historicidade do ser-descobridor, posto que “a existência humana é essencialmente *ekstática*: ela está fora de si, lançada no mundo, atravessada por ele, realizando-se de um extremo a outro da vida sob a forma de um deslocamento, cujo movimento temporal faz sempre emergir o novo e único”³³⁸.

Outrossim, enquanto unidades existenciais e temporais, o nascer e o morrer singularizam o acontecer do *Dasein* como ente histórico, pois pertence ao *Dasein* esse modo de existir lançado no mundo em direção ao seu fim. Ademais, a “historicidade acontece; o ser-histórico é acontecimento em sentido temporal-ekstático que brota de um determinado modo de temporalização da temporalidade, cuja estrutura, também já está conhecida em *Ser e tempo* (...)”³³⁹. Portanto, o *Dasein* é um ente histórico a partir da compreensão temporal do fenômeno da morte, isto é, a partir do instante em que ele compreende a finitude da sua condição existencial; portanto, o direcionar do *Dasein* entre o seu nascer e o seu morrer passa a ser entendido como historicidade, ou seja, o modo de ser da história³⁴⁰ – “se a própria historicidade deve esclarecer-se a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade própria, então, na essência desta tarefa esta só pode ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica”³⁴¹. Destarte, aquilo que acontece ao longo da história, na proporção em que se conserva na dinâmica existencial do modo de ser mais próprio do *Dasein*, acaba remetendo à historicidade da essência humana, isto é, a historicidade do *Dasein*

³³⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 468.

³³⁶ LIMA J., p. 148.

³³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 150.

³³⁸ *Ibidem*, p. 156.

³³⁹ SENA, S. M. M. **O passado possível**. Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial. Heidegger e sua época (1930-1950). Wu, Roberto (Org.) 1ª ed. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2014, v. 02, p. 248.

³⁴⁰ Cf. STRAKE, p. 106-108.

³⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 467.

não é algo que se conquista *a posteriori*, posto que ela pertence à constituição fundamental do *Dasein*³⁴². Não obstante, já no tratado *Ser e tempo*, ainda em sua primeira parte, mais especificamente no § 6, delimita-se que o ser do *Dasein* possui o seu fundamento na temporalidade e que esta também é condição de possibilidade da historicidade – enquanto um modo de ser temporal do próprio *Dasein*³⁴³. Desse modo, a interpretação do *Dasein* – enquanto poder-ser em sentido próprio – e a análise do cuidado – enquanto temporalidade – proporcionam a linha condutora para a construção ontológico-existencial da historicidade. Nas palavras do próprio Heidegger, torna-se possível chegar ao seguinte desfecho:

Delimitou-se o ser do *Dasein* como cuidado. O cuidado funda-se na temporalidade. É, pois, no âmbito da temporalidade que devemos buscar um acontecer que determine a existência como histórica. No fundo, a interpretação da historicidade do *Dasein* se comprova, portanto, apenas como uma elaboração mais concreta da temporalidade. Esta se desvelou primeiramente no tocante ao modo de existir próprio, caracterizado como decisão antecipadora. Determinou-se a decisão como o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida em sentido próprio³⁴⁴.

Em vista disso, a história, em Heidegger, não pode ser simplesmente tomada como um emaranhado de situações fáticas – particulares ou universais –, mas sim como a continuação de se manter na vigência originária do ser do *Dasein*, cujo existir, permeado pelo o cuidado, é o fator nefrágico³⁴⁵. Por tais origens, a questão da historicidade não é dada na historiografia, enquanto ciência da história, pois mesmo que o modo científico e teórico se trate de um problema da ‘história’, não visa apenas a um esclarecimento ‘epistemológico’ (*Simmel*) da apreensão histórica, tampouco a uma lógica da construção conceitual da exposição histórica (*Rickert*), orientando-se igualmente pelo ‘lado do objeto’; mesmo assim, nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como objeto de uma ciência³⁴⁶. Portanto, torna-se evidente, assim, que não se deve buscar fenomenologicamente a explicitação do que vem a ser a história do *Dasein* na historiografia – enquanto ciência da história –, mas somente a partir da historicidade e do seu enraizamento com a

³⁴² Cf. LIMA J., 2015, p. 152.

³⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.57.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 474.

³⁴⁵ Cf. LIMA J., 2015, p. 150.

³⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 466.

temporalidade³⁴⁷, posto que “liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão ontológica da historicidade”³⁴⁸. Portanto, dito de um modo ainda mais esclarecedor, a compreensão da historicidade vincula-se à exposição das estruturas fundamentais do *Dasein* – ser-com; cuidado; morte e tempo, por ilustração, as quais foram elucidadas nos parágrafos anteriores deste texto dissertativo. Sendo assim, tal compreensão não se estabelece a partir de uma narrativa de fatos do passado, em vivências individuais num dado lapso temporal ou na construção de um saber histórico-científico, mas sim na libertação da estrutura do acontecer e sua tríplice unidade de ser-no-mundo co-originariamente com a temporalidade, isto é, há uma relação de remissão de uma estrutura existencial a outra³⁴⁹. Deste modo, a historicidade do *Dasein* – delineada dos § 72 ao § 77 de *Ser e tempo* como o acontecer do ser-com – não se refere à história individual do *Dasein*, mas à história da co-existência do *Dasein*. Isto é, “a existência do *Dasein* pertence a uma comunidade, a um povo, pois sua condição fundamental pressupõe a co-existência, o ser-com-os-outros”³⁵⁰. Assim, a partir das considerações de Heidegger, a história não é considerada como a totalidade das experiências de vários sujeitos num dado lapso temporal, visto que o existir como ser-com já pressupõe que o *Dasein* sempre compreende os outros no mundo. Assim, “como a compreensão abre o mundo dos utensílios na estrutura da significância, abre conjuntamente os outros no modo da convivência, no modo da solicitude (*Fürsorge*)”³⁵¹. Ou, ainda, a partir do instante em que Heidegger introduz a temporalidade como fundamento distintivo e ordenatório do mundo, como afirma o pesquisador Ernildo Stein, ele pretende elucidar “um princípio de racionalidade que permita compreender e justificar a racionalidade das ‘ontologias regionais’ e as razões que permitam justificar e compreender a estrutura historial em que os compromissos possíveis de uma época se articulam com uma determinada racionalidade”³⁵². Acrescenta-se que:

É este espaço metafísico que Heidegger visa desmascarar com sua ‘destruição da metafísica’, anunciada já na primeira seção de *Ser e tempo* e a ser efetivada nas seções 1, 2, 3, da segunda parte, não publicadas. O caminho a ser seguido nesta tarefa seria o conceito de tempo (presente da tradição metafísica). Todos os

³⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 465-467.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 466.

³⁴⁹ Cf. STRAKE, 2006, p. 108.

³⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 102.

³⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 102.

³⁵² STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. 5ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 83.

princípios epocais (*ideia, ousia, esse, cogito, 'eu penso'* de Kant, saber absoluto de Hegel etc.) são marcados por esta concepção de tempo. E esta concepção de tempo linear (presente) é a garantia da racionalidade fundadora destes princípios epocais. Todos os princípios epocais passam a marcar cada época, cada um a seu tempo, por uma espécie de destino historial, em todas as formas de manifestação: ciência, moral, religião³⁵³.

Antes de tudo, porém, para enfatizar ainda mais essa exposição, com o fito de explicitar com mais veemência o caráter histórico do *Dasein* e a sua competência para formar história, torna-se necessário ter consciência de, dentre outras, ao menos três posições ontológicas, a saber: (a) a existência humana é fática; (b) a intencionalidade do *Dasein* está dirigida para a totalidade da sua facticidade e (c) que o *Dasein*, tomado puramente como facticidade, compreende-se a partir do não-mais-ser-aí, ou seja, assume o seu pensamento acerca do tempo originário e autêntico³⁵⁴. Não seria demasiado adiantado esclarecer que, em seu ser fático, o *Dasein* é sempre “como” e “o que já foi”, ou seja, ele é o seu passado (*Vergangenheit*) – não no sentido de ser aquilo que está “atrás” de si, com propriedades simplesmente dadas, posto que o *Dasein* “nunca pode ser um passado. Não porque não passe, mas porque, em sua essência, ele nunca pode ser algo simplesmente dado. Pois sempre que ele é, existe. Em sentido rigorosamente ontológico, o *Dasein*, que não mais existe não é passado, mas o vigor de ser-sido *Dasein*”³⁵⁵ – no modo de ser que sempre “acontece” a partir do seu futuro, conforme será pormenorizado no decorrer desta seção³⁵⁶. Além do mais, o próprio Heidegger esclarece que a “determinação temporal de ‘passado’ não tem um sentido unívoco, distinguindo-se, claramente, do vigor de ser-sido, que aprendemos ser um constitutivo da unidade ekstática da temporalidade do *Dasein*. (...) o ‘passado’, mais precisamente, o vigor de ser-sido, determina prevalentemente o histórico, já que o vigor de ser-sido se temporaliza, de modo igualmente originário, junto com a atualidade e o porvir”³⁵⁷. Nesse sentido, ainda, imprime mencionar que um ente não se torna “mais histórico” apenas mediante seu acesso ao passado, isto é, quanto mais distante o outrora, mais histórico e antigo seria o *Dasein*. Ao revés, tal lapso temporal não possui exatamente qualquer relevância

³⁵³ *Ibidem*, p. 76.

³⁵⁴ Cf. RAINER, Marten, **Martin Heidegger: o tempo autêntico**, in: Luis A. de Boni (Org.), *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 04.

³⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 472.

³⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 57-58.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 473.

constitutiva para a construção da historicidade do *Dasein*, “não porque não seja e esteja ‘no tempo’, ou seja, sem tempo, mas porque existe de maneira tão originariamente temporal que, de acordo com sua essência ontológica, jamais pode ser algo simplesmente dado ‘no tempo’ que vem e passa”³⁵⁸. Cumpre, ainda, enaltecer a forma como a problemática do caráter histórico é posto por Heidegger, a ver:

Reflexões complicadas, poder-se-ia dizer. Ninguém nega que, no fundo, o *Dasein* humano seja o ‘sujeito’ primário da história. Isto é explicitado de forma suficientemente clara pelo conceito vulgar de história. Todavia, a tese: ‘o *Dasein* é histórico’ não significa apenas o fato ôntico de que o homem representa um ‘átomo’ mais ou menos importante no fluxo da história do mundo, sendo a bola deste jogo de circunstâncias e acontecimentos. A tese coloca o seguinte problema: Em que medida e em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito ‘histórico’?³⁵⁹

Portanto, o conceito heideggeriano do tempo se propõe a alcançar o esclarecimento da dimensão histórica da problemática, mediante a exposição da temporalidade e da historicidade do *Dasein*³⁶⁰. Por tais motivos, o próprio Heidegger sublinha que “quanto mais o problema da história se aproximar de seu enraizamento originário, mais agudamente aparecerá a indigência dos meios ‘categoriais’ disponíveis e a insegurança dos horizontes ontológicos primários”³⁶¹. Ainda urge tomar conhecimento e enaltecer uma pequena investigação nos escritos heideggerianos, com o objetivo de demarcar ainda mais o início dessa problemática existencial. Um dos primeiros textos de Heidegger sobre o tema pode ser encontrado em sua tese de doutorado, datada de 27 de julho de 1915, na cidade alemã de Freiburg, a qual se deteve na exposição acerca do *Conceito de tempo nas ciências históricas (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)*, sendo este um dos seus primeiros textos dedicados de modo mais intenso aos estudos acerca do tempo e da história³⁶². O referido texto trata-se de uma investigação epistemológica, a qual se detém em “estabelecer a especificidade do conceito de tempo da ciência histórica por oposição ao das ciências físicas. (...) Mas para além do problema puramente epistemológico, perfilam-se (...) considerações sobre o que constitui o verdadeiro tempo, que não é o da Física (...)”³⁶³. Entretanto, apenas posteriormente, quedou-se claro que a fundamentação acerca da historicidade do *Dasein* “busca mostrar que esse ente

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 473-474.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 474.

³⁶⁰ Cf. *Idem*. **O conceito de tempo**. Trad. de Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 83.

³⁶¹ *Idem*, **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 468.

³⁶² Cf. DASTUR, 1990, p. 26.

não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’, mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal”³⁶⁴. Não obstante, ao estudar com um pouco mais de profundidade a questão da temporalidade vinculada à historicidade em Heidegger, além do tratado *Ser e tempo* são relevantes, dentre outros, três textos, a saber: a) *A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de York* (1924); b) *Temporalidade e historicidade* – ambos publicados no volume 64 das obras completas de Heidegger, juntamente com o texto *O conceito de tempo* (também de 1924) – e, por fim de destaque, c) *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* – texto integrante do volume 20, também das obras completas³⁶⁵. Além do pensamento de Conde Yorck e Dilthey³⁶⁶ – filósofos fundamentais e auxiliares para a formação do conceito heideggeriano de historicidade –, outras influências podem ser elucidadas para a demonstração de que a história, por ele explicitada, não é a do conhecimento histórico como método, mas sim um modo constitutivo do próprio *Dasein*. Outros nomes mais foram fortemente influentes para Heidegger sobre a temática, pois:

Nesse sentido, talvez pudéssemos perguntar: de que fonte histórica bebe Heidegger para chegar a esta conceituação de historicidade e história? São muitas. Na aula de habilitação de 1915 são citados: J. Bodinus, E. Meyer, E. Bernheim, J.G. Droysen, E. Troeltsch, H. Rickert, L. Ranke, sendo que os dois últimos, ao lado de Windelband, G. Simmel e G. Misch, são mencionados também no § 77 em *Ser e tempo*. Além desses autores, também Jacob Burckhardt. (...) Todavia, no capítulo ‘temporalidade e historicidade’, dois outros autores são realmente fonte de inspiração: Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, o Conde Yorck. Heidegger mesmo atesta isso no início do § 77: ‘A discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey. Foi confirmada e consolidada pelas teses do Conde York, dispersas em sua correspondência com Dilthey. (...) Gadamer, por exemplo, mostra exaustivamente como as ideias de Dilthey e York são fundamentais na elaboração heideggeriana da fenomenologia hermenêutica, da estrutura prévia da compreensão e da historicidade da compreensão como princípio hermenêutico’³⁶⁷.

³⁶³ *Ibidem*, p.26-27.

³⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 468.

³⁶⁵ Cf. KIRCHNER, Renato. **A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo**. 2007. 250 f. Tese de doutorado em Filosofia. IFCS/UFRJ. 20 de abril de 2007, p. 169-170.

³⁶⁶ “No entanto, Heidegger acompanhou e sofreu grande influência com as correspondências e escritos de Dilthey e Yorck acerca da historicidade. Heidegger salientou que o interesse comum entre ele e os dois autores citados girava em torno da compreensão da historicidade, e historicidade não é ‘história do mundo’, mas, antes, ser-histórico” (STRAKE, 2006, p. 92).

³⁶⁷ KIRCHNER, 2007, p. 175.

Dito de outro modo, a fenomenologia ontológica, tal qual trilhada por Heidegger, passa a reconhecer que o mundo – “tessitura esférica que abrange a totalidade do ente, em seu pertencimento histórico e descoberta, e o todo do *Dasein*, em sua historicidade e mundanidade. O ente só possui um caráter histórico na medida em que participa, ao ser desentranhado do ser, da historicidade humana”³⁶⁸ - e a história são uma e a mesma coisa, isto é, “da mesma maneira que ao mundo nada de fático, empírico ou efetivo deve-se atribuir, de igual sorte, a historicidade do ente e do *Dasein* não diz respeito a fatos ou a objetos historiográficos”³⁶⁹. Ou, ainda, “primariamente histórico, dizíamos, é o *Dasein*. Secundariamente histórico é, porém, o que vem ao encontro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo, mas também a natureza do mundo circundante, como ‘solo histórico’”³⁷⁰. Da mesma maneira, no texto em que Heidegger interpreta Parmênides, há uma passagem de interesse central para a continuidade desta exposição, a ver: “(...) o historiográfico (*Historische*) orienta-se a partir do histórico (*Geschichtliche*). A história, ao contrário, não tem nenhuma necessidade da historiografia. O homem da historiografia é, sempre, apenas um técnico, (...). Um pensador da história é totalmente distinto do historiógrafo”³⁷¹. Portanto, o problema da história, sob uma perspectiva ontológico-existencial, terá como base a oposição à interpretação vulgar que vela a história do *Dasein*³⁷² e, assim, para Heidegger, o primeiro desafio deve ser, dentre a multiplicidade de sentidos – o alemão possui duas expressões para designar o termo história, muito embora, por vezes, ambas apresentem-se ambíguas: *Geschichte* e *Historie*³⁷³ –, estabelecer onde deve ser inserida a questão originária sobre a essência da história, isto é, a construção existencial da historicidade. Tal inserção determina-se a partir daquilo que é originalmente histórico, posto

³⁶⁸ LIMA J., 2015, p. 147.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 146.

³⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 473.

³⁷¹ *Idem*. **Parmênides**, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 94-95.

³⁷² Cf. *Idem*. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 467.

³⁷³ Cf. INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo. Edições Loyola, 2004, p. 122. “*Geschichte* é usada para a história que a *Historie* estuda, embora Heidegger prefira considerá-la independentemente desta. As palavras ‘histórico’ (*geschichtlich*) e ‘historicidade’ (*Geschichtlichkeit*) vêm de *Geschichte*. Duas outras palavras relacionadas com *Geschichte* são *Schicksal*, ‘destino’ e *Geschick*, ‘sina/ destino comum’. Mas essas palavras, tal como *Geschichte*, derivam em última análise de *geschehen*, palavra comum que significa ‘acontecer’ ou ‘ocorrer’” (*Ibidem*, p. 122).

que a história não é o contexto dos movimentos de alteração do objeto, tampouco uma sequência aleatória do “sujeito”, mas o *Dasein* é histórico no tempo e, assim, pode assumir a si mesmo em sua história, sem que seja necessária qualquer historiografia³⁷⁴. Heidegger ainda alerta que a multiplicidade de sentidos que o termo história resguarda; anuncia-se, frequentemente, pelo fato de significar tanto a “realidade histórica” quanto a possível “ciência”. Para o pensador de Freiburg, deve-se afastar de imediato o sentido de ciência (historiografia)³⁷⁵. A expressão história ainda pode trazer consigo a representação de um passado – sendo comumente difundido na seguinte sentença: isto ou aquilo já pertence à história –, a qual, na grande maioria das vezes, passa a ser interpretada através de uma relação positiva ou privativa de efeitos sobre o “presente”³⁷⁶. Neste contexto, Heidegger enfatiza que “o passado pertence, indiscutivelmente, ao tempo anterior, aos acontecimentos de então. Mas pode, não obstante, ainda ser simplesmente dado ‘hoje’, como por exemplo, as ruínas de um templo grego. Com ele um ‘pedaço do passado’ ainda está ‘presente’”³⁷⁷. Por isso:

(...) a perspectiva principal associada ao seu nome é, sem dúvida, a da história do ser (*Seinsgeschichte*). Heidegger não se ocupa, no cerne da sua obra, de quaisquer âmbitos específicos de acontecimentos, sequer da distinção entre ciências históricas e ciências naturais. Volta-se sempre para o problema histórico-ontológico do acontecer os entes em geral. (...) No seu todo, a história da metafísica do ser, contada por Heidegger, apresenta-se como um conjunto de metamorfoses unidas por certo fio comum definidor da forma como o Ocidente, em meio às possibilidades salvaguardadas pelo encobrimento original de ser, recolheu, deu abrigo ou recortou, em nível fundamental, o seu mundo histórico, mundo esse que, em certa medida e a cada vez, predeterminou as possibilidades subsequentes de recorte. O fio comum identificado por Heidegger, sabe-se, foi a tentativa de pensar o ser como ente absolutamente fundamental, capaz de dar conta do acontecer de toda a restante multiplicidade de entes³⁷⁸.

Importa, portanto, deixar exaustivamente traçada a distinção entre os conceitos de história (*Geschichte*)³⁷⁹, historiografia (*Historie*)³⁸⁰ e os seus principais correlatos, pois tais

³⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 478.

³⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 469-470.

³⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 470.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 470.

³⁷⁸ LYRA, Edgar. **Heidegger, história e alteridade**: sobre a essência da verdade como ponto de partida. Nat. Hum., Dez/2006, vol. 08, nº 02, p.337-356.

³⁷⁹ “(...) provém do verbo *geschehen*, significando basicamente ‘acontecer’, ‘dar-se’, ‘processar-se’. Seu sentido pleno, porém, reúne a ideia de ‘conjunto dos acontecimentos humanos no decorrer ou transcórre do tempo’. (...) e seus derivados *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit*, respectivamente por história, histórico e historicidade”. (KIRCHNER, 2007, p. 170).

denominações acompanham os escritos heideggerianos que visam demonstrar a estrutura historial do *Dasein*. De um modo geral, a primeira designação – *Geschichte* – significa especificamente “história que acontece”³⁸¹, isto é, nos instantes em que tal termo é utilizado por Heidegger, há uma referência para a própria historicidade do *Dasein*. Não obstante, a historicidade (*Geschichtlichkeit*) é outra forma de dizer como o *Dasein* experiencia concretamente o passar do tempo em sua existência, isto é, “o *Dasein* é sempre ‘como’ e ‘o que’ ele já foi e, assim, de modo elaborado ou não, o *Dasein* é sempre o seu passado”³⁸²; eis, pois, uma pequena estruturação da historicidade envergada na própria temporalidade. Enquanto isso, a segunda expressão – *Historie* – remete à ideia de um estudo sistemático de acontecimentos passados, ou ao estudo e narração desses eventos, uma historiografia ou historiologia, isto é, uma ciência histórica³⁸³. Tais fatos, narrados pela história (*Historie*), funda uma ciência historiográfica, a qual procura compreender e submeter as situações cotidianas da experiência humana a um saber objetivo³⁸⁴, enquanto que a história (*Geschichte*), em sentido ontológico, “demonstra o acontecer do mundo em sua unidade existente e essencial com o *Dasein*”³⁸⁵. Portanto, torna-se possível demonstrar que há em Heidegger, por um lado, a apropriação de um sentido vulgar e epistemológico da ciência histórica, o qual abarca as situações fáticas vivenciadas publicamente através de narrativas e estudos; por outro lado, há um sentido ontológico-existencial próprio, o qual envolve o acontecer do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, envolvendo as modalidades temporais e, neste plano, correlacionado a ele, de forma decisiva, encontra-se o acontecer da própria história do ser, a qual possui seu próprio desdobramento velador e revelador³⁸⁶.

Há, ainda, o emprego da expressão *Weltgeschichte*, a qual passa a ser utilizada por Heidegger para designar a história universal, ou história do mundo, onde se enfatiza a estrutura do “mundo”. Por isso, é com base na historicidade que a história universal e tudo o

³⁸⁰ “(...) de origem grega, chegou-nos através do latim como ‘ciência da história’, daí, ‘historiografia’. (...) e seus derivados *historisch* e *Historizität*, respectivamente por história fatural e historiografia, por referir-se aos fatos históricos e à faturalidade historiográfica.” (*Ibidem*, p. 170).

³⁸¹ STRAKE, 2006, p. 95.

³⁸² KIRCHNER, 2007, p. 172.

³⁸³ *Ibidem*, p. 95.

³⁸⁴ Cf. LIMA J., 2015, p. 146.

³⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 481.

³⁸⁶ Cf. LIMA J., 2015, p. 146.

que pertence ao mundo torna-se possível³⁸⁷. Insta mencionar que o termo *Weltgeschichte* diferencia-se do conceito vulgar de história mundial, pois esta última refere-se ao “ente não dotado do caráter de *Dasein*, mas que é histórico por pertencer ao mundo. (...) O que pertence à história do mundo não é histórico devido a uma objetivação historiográfica. Mas já é em si mesmo enquanto o ente que vem ao encontro dentro do mundo”³⁸⁸. O mundo, portanto, apenas é histórico enquanto mundo dos entes intramundanos, ou seja, “o ente intramundano é histórico e sua história não significa ‘algo exterior que simplesmente acompanha a história ‘interior da alma’. Chamamos que este ente pertence à história do mundo”³⁸⁹. A partir de tais considerações, torna-se possível perceber que história, em sentido ontológico-existencial, tal qual proposta por Heidegger, não se refere a um conhecimento histórico como método-científico, mas sim ao modo constitutivo em que o *Dasein* acontece continuamente na existência consigo e com os outros, através do modo da historicidade (*Geschichtlichkeit*). Portanto, “a historicidade é o modo pelo qual o *Dasein* viabiliza sua existência no mundo, e como um ente histórico, não se separa da história de seu povo e de seu destino (*Schicksal*)”³⁹⁰. Não à toa, Heidegger enfatiza que:

A interpretação comum do *Dasein* fala ameaçadoramente do perigo do relativismo. Mas o medo do relativismo é a angústia do *Dasein*. O passado, enquanto história em sentido próprio, é suscetível de ser retomado no ‘como’. A possibilidade de acender à história funda-se na possibilidade, segundo a qual um presente compreende em cada caso o ser porvir. Este é o primeiro princípio de toda hermenêutica. Diz algo acerca do ser do *Dasein*, que é a historicidade ela mesma. A filosofia nunca vai conseguir captar o que é a história, enquanto a história for decomposta na qualidade de objeto de consideração metodológica. O enigma da história reside no que ser histórico significa³⁹¹.

³⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 57-58.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 473.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 481. Heidegger ainda acrescenta que: “Em razão da transcendência do mundo, que se funda no tempo, uma história do mundo já está sempre ‘objetivamente’ presente no acontecer do ser-no-mundo existente, sem que seja apreendida historiograficamente. E porque o *Dasein* fático se afunda na decadência das ocupações, ele compreende, de imediato, sua história como história do mundo. E, ademais, porque a compreensão vulgar do ser compreende indiferenciadamente o ‘ser’ como ser simplesmente dado, ela experimenta e interpreta o ser da história do mundo no sentido do que, sendo simplesmente dado, vem, torna-se vigente e desaparece. E, por fim, porque o sentido de ser vale como absolutamente evidente, a questão do modo de ser da história do mundo e da movimentação do acontecer em geral, ‘propriamente’, não passa de superstição verbal, infrutífera e prolixa”. (*Ibidem*, p. 482).

³⁹⁰ STRAKE, p. 96-97.

³⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Trad. de Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 67.

Por esse ângulo, a partir do sentido ontológico-primordial, ao se revestir do seu caráter histórico, todo ser humano é histórico e, assim, conquista e mostra-se a si mesmo, pois o “*Dasein* sempre possui faticamente a sua ‘história’ e pode possuí-la porque o ser deste ente constitui-se de historicidade”³⁹². Dito de outro modo, temporal e existencialmente, não há qualquer experiência humana que seja destituída de historicidade (em cada um dos seus modos de ser), pois em tudo que se realiza e empreende, o ser humano estabelece um sentido para si mesmo³⁹³. Isto significa dizer que ao *Dasein* – enquanto ente histórico – pertence o “acontecer” e o “dar-se” (*Geschehen*), isto é, um conjunto de acontecimentos humanos ocorridos no decorrer do tempo, em que ele possui a capacidade de dar uma interpretação aos fatos históricos e a si mesmo, na medida em que se realiza “no tempo” (*Historie*); como, sobretudo, em sentido primordial, existe historicamente, ele sempre se experimenta em sua própria historicidade (*Geschichtlichkeit*), em tudo que faz, realiza e empreende³⁹⁴. Isto significa, portanto, que “(...) toda e qualquer possibilidade historiográfica (*Historie*) sempre já ‘nasce e cresce’ (*hinein-und aufwachsen*), desde o modo de ser fundamental do próprio *Dasein*, a historicidade (*Geschichtlichkeit*)”³⁹⁵. Ademais, em contato com a tradição, o *Dasein* pode conservar e investigá-la, e, até mesmo, explicar o seu legado; entretanto, neste caso, o *Dasein* assume o modo de ser do questionamento e da pesquisa dos fatos historiográficos³⁹⁶. Portanto, a história (*Historie*) ou a fatorialidade historiográfica (*Historizität*) só é possível ao *Dasein* quando este se questiona, pois, primordialmente, em seu ser, o *Dasein* se constitui pela historicidade. De igual modo, se a historicidade se queda velada para o *Dasein*, por todo o tempo em que ela permanecer inerte nega-se a possibilidade de questionar e descobrir factualmente a história. Imprime frisar que “a falta de história fatorial (*Historie*) não é uma prova contra a historicidade do *Dasein*, mas uma prova a seu favor, enquanto modo deficiente dessa constituição de ser. Uma época só pode ser destituída de fatos

³⁹² *Idem. Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 474.

³⁹³ “Em cada um dos seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. de certo modo e em certa medida, o *Dasein* se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não segue, mas precede o *Dasein*, antecipando-lhe os passos”. (*Idem. Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 58).

³⁹⁴ Cf. KIRCHNER, 2007, p. 171-173.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 173.

³⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 58.

históricos por ser ‘histórica’”³⁹⁷. Entretanto, a partir do instante em que o *Dasein* se questiona e torna claro para si a sua própria existência, isto é, apreendeu a capacidade de investigar o sentido do seu ser em geral, nesse contexto ele revela a sua historicidade essencial³⁹⁸. Assim, destaca-se que, de fato, Heidegger não nega que essa historicidade elementar do *Dasein* pode permanecer encoberta para ele mesmo, mas pode também ser descoberta, e, assim, “(...) a possibilidade de descobrir-se e desvelar, ou melhor, a de ter ‘acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro’”³⁹⁹. Ainda por esse espectro, Heidegger esclarece que:

História não significa apenas o ‘passado’ no sentido do que passou, mas também sua proveniência. O que ‘tem história’ encontra-se inserido num devir. O seu ‘desenvolvimento’ pode ser ora ascensão, ora queda, o que, desse modo, ‘tem uma história’ pode, ao mesmo tempo, ‘fazer história’. ‘Fazendo época’, determina-se numa ‘atualização’, o ‘futuro’. História significa, aqui, um ‘conjunto de acontecimentos e influências’ que atravessa ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’. Aqui, o passado não tem primazia. (...) Se a história pertence ao ser do *Dasein*, e esse ser funda-se na temporalidade, então a análise existencial da historicidade deve começar com as características do que é histórico, que possuem, visivelmente, um sentido temporal. Por isso, uma caracterização mais precisa do primado do ‘passado’ no conceito de história é que deve preparar a exposição da constituição fundamental da historicidade⁴⁰⁰.

Nesse instante, chega-se a um ponto crucial desta dissertação, a saber: a demonstração da inclinação ao modo temporal-ekstático do porvir imanente ao conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*), tal qual proposto por Heidegger em suas investigações fenomenológicas. Como já pode ter sido observado, o constituinte da historicidade do *Dasein* é baseado na temporalidade ekstática horizontal e, como o *Dasein* existe faticamente, também vem ao encontro aquilo que se descobriu dentro do mundo⁴⁰¹. No tratado *Ser e tempo*, bem como em outros textos heideggerianos, a história foi tratada como o acontecer do *Dasein*, isto é, como um fenômeno propriamente histórico e temporal; entretanto, a partir das considerações da temporalidade-ekstática, o modo temporal do porvir (futuro) demarca a compreensão do *Dasein* enquanto o seu poder-ser mais próprio, como um ente delimitado pela historicidade⁴⁰². Assim, o projetar-se antecipador para a possibilidade mais insuperável da existência – a morte

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 58.

³⁹⁸ *Cf. Ibidem*, p. 58-59.

³⁹⁹ KIRCHNER, 2007, p. 174.

⁴⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 470-471.

⁴⁰¹ *Cf. Ibidem*, p. 481.

– demonstra que, no fundo, o *Dasein* é um ser histórico, posto que apenas na temporalidade, e somente nela, torna-se possível o seu destino, isto é, a historicidade em seu sentido próprio⁴⁰³. O destino é “um modo de existir, mais especificamente, o modo que corresponde ao existir autêntico”⁴⁰⁴. Tal constatação apenas se desvelou a partir da caracterização da decisão antecipadora⁴⁰⁵, posto que nela “o *Dasein* compreende-se quanto ao seu poder-ser, de tal maneira que ele se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ele mesmo é”⁴⁰⁶, o que garante, portanto, a totalidade e a propriedade da decisão através de um projetar-se antecipador. Não obstante, a decisão antecipadora permite que o *Dasein* volte para si mesmo e lide com as suas possibilidades factuais de existir a partir da herança, e tal retorno resguarda uma transmissão de possibilidades legadas⁴⁰⁷; assim, a historicidade própria do *Dasein* pode ser, ainda, traduzida a partir dos fenômenos da transmissão (*Überlieferung*) e da retomada (*Wiederholung*), os quais estão enraizados no modo temporal do porvir e são capazes de elucidar por que o acontecer da historicidade tem seu peso no vigor do ser-sido⁴⁰⁸. A transmissão e a retomada podem ser consubstanciadas, respectivamente, da seguinte forma:

O ente que, em seu ser, é essencialmente porvir, de tal maneira que, livre para a sua morte, nele pode despedaçar-se e deixar-se relançar para a facticidade do seu *ái* é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o vigor de ter sido. Somente este ente, transmitido para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e ser-no-mundo do instante para o ‘seu tempo’. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em seu sentido próprio. (...) A retomada própria do ser-sido de uma possibilidade existencial funda-se, existencialmente, na decisão antecipadora, pois é somente nela que se escolhe a escolha capaz de libertar a sucedaneidade na luta e na fidelidade de outras possibilidades de retomada. (...) A retomada do possível não é

⁴⁰² STRAKE, 2006, p. 96.

⁴⁰³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 477.

⁴⁰⁴ REIS, R. R., **Historicidade e necessidade existencial em Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Unissinos Journal of Philosophy., v. 17, n. 01, p. 2-12, jan/apr 2016, p.06.

⁴⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 474.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 475. Acrescento: “Quanto mais propriamente o *Dasein* se decide, ou seja, se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada no antecipar da morte, tanto mais precisa e não causal será a escolha da possibilidade de sua existência. (...) Somente o antecipar da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e ‘provisória’. Somente o ser livre para a morte propicia ao *Dasein* a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira o *Dasein* da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o *Dasein* na simplicidade de seu destino” (*Ibidem*, p. 476).

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 476.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 479.

uma relocação do ‘passado’ nem uma religação do ‘presente’ com ‘o que foi superado’. Surgindo de um projeto decidido, a retomada não se deixa persuadir pelo ‘passado’ a fim de deixá-lo apenas retornar como o que foi uma vez real. (...) A retomada converte a possibilidade da existência que é vigor de ser-sido *Dasein*. Mas, por ser no modo do instante, a controvérsia da possibilidade do decisivo também é a resposta àquilo que hoje age como ‘passado’. A retomada não se abandona ao passado nem almeja um futuro⁴⁰⁹.

Isto é, de modo ainda mais preciso e fidedigno:

É na temporalidade do *Dasein* e somente nela que reside a possibilidade de tomar expressamente a compreensão transmitida do *Dasein* do poder-ser existenciário para o qual ele se projeta. A decisão que retorna a si e transmite torna-se, assim, retomada de uma possibilidade legada de existência. A retomada é a transmissão explícita, ou seja, o retorno às possibilidades do *Dasein*, que é o vigor de ser-sido *Dasein*. (...) O modo da decisão que se transmite, pela qual o *Dasein* existe, explicitamente, como destino. (...) Na retomada, o envio comum do destino pode abrir-se explicitamente no ater-se à herança legada. É na retomada que revela para o *Dasein* a sua própria história. O próprio acontecer, a abertura que lhe pertence, bem como a sua apropriação fundam-se, existencialmente, em que o *Dasein* está, de modo ekstático, aberto no tempo⁴¹⁰.

Com razão, através dos fenômenos da transmissão e da retomada, Heidegger demonstra que o acontecer da história em sentido próprio tem seu sustentáculo no porvir do ser-sido. A retomada, como pode ser observado, é marcada pelo vigor do ser-sido de um destino de possibilidades, no qual o *Dasein* se recoloca imediatamente no ser-sido antes dele, isto é, naquilo que é temporalmente originário. Deste modo, há uma transmissão da herança, no qual o “nascimento” se insere na existência⁴¹¹. A decisão antecipadora, nesse ínterim, constitui a lealdade do *Dasein* ao seu próprio si-mesmo e, a partir de uma análise ontológica, seria um engano compreender a decisão antecipada como uma vivência que só seria “real” enquanto durasse o ato decisório, posto que, na decisão antecipadora, habita a consistência existenciária que sempre já se adiantou a cada instante possível que dela surge⁴¹². Outro fenômeno constituinte da historicidade é o destino (*Schicksals*), constante ao designar o acontecer originário do *Dasein*, o qual reside na “decisão própria, onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida. O *Dasein* só

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 477-478.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 477-479.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 483.

⁴¹² *Cf. Ibidem*, p. 483-484. Reitero que, enquanto decisão pronta a angustiar-se, a fidelidade (da existência ao seu próprio si-mesmo), “a fidelidade também é o possível respeito frente à única autoridade que um existir livre pode ter, ou seja, frente às possibilidades de existência que podem ser retomadas. (...) Enquanto destino, a decisão é a liberdade para a renúncia, possivelmente imposta pela situação, a uma determinada decisão. Com isso, a consistência da existência não se interrompe, mas justamente se confirma no instante. A consistência não é

pode sofrer golpes do destino porque, no fundo do seu ser, ele é destino, entendido nesse sentido”⁴¹³. Em outras palavras, o destino é um constituinte do *Dasein* que o desvincula ainda mais da pressuposição hipotética de que a historicidade do *Dasein* possui alguma vinculação com o passado propriamente dito. Cumpre esclarecer que o destino, em sentido heideggeriano, é dissonante do conceito de acaso, posto que aquele é um jeito de ser do *Dasein*, o qual possibilita a repetição legada pela tradição, oportunizando a transformação do passado ao lançar o *Dasein* em um puro poder ser repetente. Assim, “a historicidade autêntica é caracterizada como a formação de um modo peculiar de existir: o existir no modo do destino”⁴¹⁴. Destarte, há uma evidência de que a compreensão da historicidade, e até mesmo da história, relaciona-se a um modo específico de voltar atrás (*Zurückkommen*), sendo um modo próprio de vir-a-ser, o porvir (*zu-kommen*). Assim, o passado poderá ser qualquer outra coisa, menos aquilo que efetivamente se passou (*Vorbei*), pois o passado é algo para o qual sempre é possível retornar. O propriamente histórico, ou seja, o passado (*Vergangenheit*), é a história em seu caráter mais próprio (*engenliche Geschichte*)⁴¹⁵. Portanto, enquanto modo de ser do *Dasein*, a historicidade encontra seu fundamento no modo temporal do porvir – lançado enquanto ser-para-a-morte –, enquanto possibilidade caracterizadora do *Dasein* e, assim, “relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado fático, só então conferindo ao vigor do ser-sido o seu primado característico na história”⁴¹⁶. Nesse contexto, o problema da história pode ser apresentado nos seguintes termos: o passado permanecerá inacessível para o *Dasein* até o instante em que ele mesmo for um *Dasein* histórico, na medida em que essa seja a sua possibilidade existencial mais própria. Assim, no porvir, o *Dasein* é o seu passado⁴¹⁷, por isso, o ser-sido não pode ser compreendido simplesmente como passado, posto que “o que vigora deste antanho encontra sua peculiaridade no fato de que este já sempre se lançou para

construída mediante e a partir de uma concatenação de ‘instantes’. Ao contrário, estes surgem da temporalidade já estendida da retomada, porvindoura no seu ser-sido.” (*Ibidem*, p. 483-484).

⁴¹³ *Ibidem*, p. 476. “Se, porém, o destino constitui a historicidade originária do *Dasein*, então a história não tem seu peso essencial no passado, nem no hoje e nem em seu ‘nexo’ com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge no provir do *Dasein*. (...) Chamamos de destino a transmissão antecipadora no *ai* do instante, que reside na decisão. O envio comum, entendido como o acontecer o *Dasein* no ser-com-os-outros, também se funda no destino” (*Ibidem*, p. 478-479).

⁴¹⁴ REIS, R. R., 2016, p. 06.

⁴¹⁵ Cf. KIRCHNER, 2007, p. 174.

⁴¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 478.

⁴¹⁷ Cf. KIRCHNER, 2007, p. 173.

além de todo hoje e de todo agora: ele vigora (...) enquanto tradição. (...) através dela, nossa própria determinação sobre nós mesmos é levada adiante, através dela somos enviados (*Ausgeliefert*) ao porvir”⁴¹⁸. Neste contexto, Heidegger sublinha que:

A consideração da história, que cresce na atualidade, vê nela apenas uma atividade irrecuperável: aquilo que se deu. Ter em consideração aquilo que se deu é inesgotável, perdendo-se no seu conteúdo. É porque esta história e temporalidade da atualidade nem, sequer se aproxima do passado, que ela se limita a ter uma outra atualidade. O passado continuará a estar fechado ao presente, enquanto este, o *Dasein*, não for ele histórico. O *Dasein* é, porém, nele mesmo histórico, na medida em que ele é a sua possibilidade. No ser-porvir o ser é o seu passado, voltando a ele no ‘como’. Entre outras modalidades deste voltar está a consciência moral. Só o ‘como’ é suscetível de ser retomado. O passado – experienciado enquanto historicidade em seu sentido próprio – é tudo menos o que ‘já passou’. É algo a que eu posso sempre voltar de novo⁴¹⁹.

Não obstante, ao elaborar uma análise fenomenológica da historicidade, Heidegger demonstra o seu enraizamento com a temporalidade originária e, assim, o caráter histórico do *Dasein* pode ser (a) próprio ou (b) impróprio, evidenciando, deste modo, que a própria historicidade do *Dasein* é um modo possível de temporalização da temporalidade⁴²⁰. Aquela primeira – historicidade própria (a) – é a constituição fundamental do caráter histórico do *Dasein* (*eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins*), a qual possui o caráter do acontecer próprio da decisão antecipadora⁴²¹; enquanto instante que antecipa e retoma, é uma desatualização do “hoje” e uma desabituacão dos hábitos impessoais; é a compreensão da história como “retorno” do possível; é a abertura para uma possibilidade, numa retomada decidida⁴²². Por sua vez, esta última – a historicidade imprópria (b) – mantém encoberta a extensão originária do destino do *Dasein*, compreende o seu “passado” a partir do “presente”, posto que se encontra perdido na atualização do “hoje”; imersa nos resíduos do “passado”, a existência impropriamente histórica encanta-se com as migalhas do moderno⁴²³. Nesse ponto, todavia, faz-se necessária uma especial atenção, pois aqui reside grande parte da problemática acerca do caráter histórico do *Dasein*, tendo em vista que, na maior parte das vezes, a história é compreendida apenas pelo seu modo impróprio de ser. O modo impropriamente histórico se

⁴¹⁸ SENA, 2014, p.247.

⁴¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Trad. de Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 65.

⁴²⁰ Cf. KIRCHNER, 2007, p. 177.

⁴²¹ Cf. *Ibidem*, p. 179.

⁴²² HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 484.

⁴²³ Cf. *Ibidem*, p. 484.

furta da possibilidade de escolher, pois não é capaz de retomar o seu ser-sido mais próprio, mantendo e sustentando apenas aquilo que é “real”, aquilo que restou do vigor da história do mundo, bem como, enquanto impessoalmente-si-mesmo, o *Dasein* atualiza apenas o seu “hoje”⁴²⁴. Igualmente, a partir da fundamentação da historicidade no cuidado, o *Dasein* sempre existe em sua propriedade ou impropriedade, porém, “o horizonte mais imediato, representado pela cotidianidade na analítica existencial do *Dasein*, elucida-se, agora, como historicidade imprópria do *Dasein*”⁴²⁵. Nesse âmbito contextual, para elucidar de modo mais clarividente, nas palavras do próprio Heidegger:

A geração de hoje opina que está na história e até mesmo que está sobrecarregada de história. Queixa-se do historicismo – *lucus a non lucendo*. Chama-se história a algo que não é história. Uma vez que tudo é incluído na história, haveria diz-se atualmente, que recuperar o supra-histórico. Não basta que o *Dasein* de hoje em dia se tenha perdido na pseudo-história atual; tem ainda que utilizar o resquício último da sua temporalidade para levar avante o furta-se totalmente ao tempo, ao *Dasein*. E é neste caminho fantasioso em direção à supra-historicidade que querem meter a mundividência (este caráter inquietante constitui o tempo presente)⁴²⁶.

O caráter impróprio da historicidade do *Dasein*, na maior parte das vezes, encontra-se perdido no impessoal, tendo em vista que, ainda assim, ele se encontra entregue às responsabilidades de si mesmo e seu poder-ser, entretanto, como ser-no-mundo, lançado faticamente com os outros – com essa sentença, vale salientar, não está a se afirmar que a tese da historicidade própria do *Dasein* encontra-se desvinculada do mundo, mas, isto sim, que o acontecer da história é o acontecer de ser-no-mundo de modo próprio⁴²⁷. Enquanto impessoal, “ele se compreende a partir das possibilidades de existência que ‘estão em curso’ na interpretação pública do *Dasein*, sempre hodierna e ‘mediana’. Devido à ambiguidade, elas são, em sua maioria, irreconhecíveis embora conhecidas”⁴²⁸. Isto significa, principalmente, que o *Dasein* cotidiano acaba se dispersando na multiplicidade das coisas que lhe ocorrem diariamente e, a partir das ocupações banais, o *Dasein* existe na impropriedade, calcula sua

⁴²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 480. “Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* se compreende a partir do que vem ao encontro no mundo circundante e daquilo que se ocupa numa circunvisão. Este compreender não é um mero registro de si, que apenas acompanharia todos os comportamentos do *Dasein*. Compreender significa projetar-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, isto é, existir como essa possibilidade. Assim, compreender enquanto compreensibilidade também constitui a existência impropria do impessoal.” (*Ibidem*, p. 480).

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 467-468.

⁴²⁶ *Idem*. **O conceito de tempo**. Trad. de Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008, p. 67.

⁴²⁷ *Idem*, **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 480-481.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 475.

história, permanece na indecisão e perde-se na inconsistência de si-mesmo. Ademais, em *Ser e tempo* há uma passagem, dentre tantas outras, de fundamental explicitação do que significa, ao fim e ao cabo, existir própria ou impropriamente no seu caráter histórico, a qual vale o destaque, a ver:

Perde-se no impessoal e no que pertence à história do mundo foi, anteriormente, desvelado como fuga da morte. Essa fuga de... revela o ser-para-a-morte como uma determinação fundamental do cuidado. A decisão antecipadora coloca esse ser-para-a-morte na existência própria. Interpretamos, porém, como historicidade própria o acontecer dessa decisão, ou seja, a retomada que, antecipadamente, transmite a herança de possibilidades. (...) A decisão do si-mesmo contra a inconsistência da dispersão é, em si mesma, a consistência estendida na qual o *Dasein*, enquanto destino, mantém ‘inseridos’, em sua existência, nascimento, morte e o seu ‘entre’. E isso de tal maneira que, nessa consistência, ele é o instante para a história do mundo de cada uma de suas situações⁴²⁹.

Por tais considerações, conclusão outra não haveria de que o *Dasein* é histórico em seu fundamento mais próprio e, só a partir disto, toda ciência dos fatos (historiografia) encontra-se presa a este acontecer; portanto, a historiografia pressupõe, de algum modo, o caráter histórico do *Dasein* ao seu modo próprio e privilegiado. Dito de modo ainda mais enfático e esclarecedor, nas palavras do próprio Heidegger, registradas no tratado *Ser e tempo*:

Como ciência da história do *Dasein*, a historiografia deve ‘pressupor’ o ente originalmente histórico como seu possível objeto. (...) Segundo a sua natureza e estruturas ontológicas, toda abertura historiográfica da história já está, em si mesmo, radicado na historicidade do *Dasein*, quer se tenha cumprido de fato ou não. É a esse contexto que se está referindo ao se falar da origem existencial da historiografia a partir da historicidade do *Dasein*⁴³⁰.

Elucida-se, assim, que a historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*) – com base na sua temporalidade ekstática e horizontal, aberta em seu vigor de ser-sido e cuja liberdade para tematização do passado, em geral, torna-se possível de cumprir-se em sua existência – é capaz, de modo próprio e fundamental, de formar história (*Historie*) – “aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser do *Dasein* que vigora no próprio ser-sido *Dasein*⁴³¹. Não obstante, o cuidado – enquanto sentido existencial-ontológico – vem a ser o solo no qual se funda a historiografia própria, posto que o *Dasein* se temporaliza como atualidade na unidade ekstática do porvir e no vigor do ser-sido. Deste modo, “a atualidade abre, como instante, o hoje em sentido próprio;

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 483.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 485.

⁴³¹ *Cf. Ibidem*, p. 486.

interpretando o instante a partir da compreensão porvindoura (...), a historiografia própria desatualiza o hoje, isto é, separa-se, com sofrimento, do público e decadente do hoje”⁴³². Assim, a delimitação do tema originário da historiografia, enquanto de acordo com a historicidade própria, abre-se ao “passado” pela retomada e compreende o *Dasein* que vigora por ser-sido *Dasein* no vigor de sua própria possibilidade existencial. Cumpre ainda mencionar, de modo um pouco mais enfático, que a historicidade do *Dasein* não se vincula ao presente e, com acesso ao passado, atribui novos significados aos fatos, bem como que a historicidade, fincada no caráter histórico próprio do *Dasein*, não possui suas entranhas envoltas a um passado efetivo no presente. Ao revés disso, não à toa, Heidegger sublinha que:

O ‘nascimento’ da historiografia a partir da historicidade própria significa, então: a tematização primária do objeto histórico projeta o *Dasein* que vigora por ser-sido *Dasein* em sua possibilidade mais própria de existir. (...) Tão pouco como a historicidade do *Dasein* não historiográfica, a historiografia não parte, de forma alguma, do ‘presente’ e de uma realidade que só se dá hoje para, tateando, recuperar um passado. A abertura historiográfica também se temporaliza a partir do porvir. A ‘seleção’ do que deve tornar-se objeto possível da historiografia já foi feita na escolha existencial e fática da historicidade do *Dasein*, onde somente a historiográfica surge e unicamente é⁴³³.

Não seria demasiado, ainda, ressaltar – uma vez que ficou expresso nas entrelinhas desta seção – que os elementos formais-indicativos da compreensão ontológico-existencial da historicidade se formam a partir de uma dissonante distância daquilo que Heidegger denomina de *A metafísica do idealismo alemão* (1914), posto que aquela interpretação funda-se primordialmente nos alicerces da temporalidade ekstática⁴³⁴. Heidegger, portanto, torna-se aquilo que comumente será denominado na literatura auxiliar como o pensamento da história incomum, posto que, através das suas elucidações, a historicidade passa a ser compreendida como porvindoura e o ser-sido emerge (*entspringt*) do porvir⁴³⁵. Ao contrário da interpretação vulgar do passado – setor temporal imutável (*Unabänderliche*), o ser-sido, de acordo com a analítica existencial aqui desenvolvida, possui um poder cuja força, em certa

⁴³² *Ibidem*, p. 490.

⁴³³ *Ibidem*, p. 488.

⁴³⁴ Cf. SENA, 2014, p. 234-235. “(...) de estrabismo do atualismo (*Aktualismus*) historicista para a ‘(...) extemporaneidade enquanto a mais vigorosa dependência (*Abhängigkeit*) do tempo (...)’, um estrabismo caracterizado pela compensação (*Verrechnen*) (em sentido contábil da palavra) do passado e do futuro pelo valor do presente (*auf Gegenwartswert*), isto é, sua plena presentalização (*Vergegenwärtigung*). Tal ‘dependência’ do tempo do que é extemporâneo – em terminologia rigorosamente existencial, o modo de temporalização (*Zeitigung*) do *Dasein* filosófico – deve, antes de tudo, ser despresentalizado, pois ‘O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o porvir (*Zukunft*).’” (*Ibidem*, p. 234).

medida, pode ser mutável (*veränderlich*), posto que “o que vigora desde antanho, em seu acontecer histórico próprio tensionado no porvir, é um puro poder-ser”⁴³⁶. Portanto, o caráter histórico do *Dasein* modifica todo o paradigma histórico comumente difundido na atualidade, pois, neste último, “o presente deve seu ser ao passado, em perspectiva ontológico-existencial o ser-sido deve o seu ser ao porvir – a tradição, vista ekstáticamente, é o passado possível”⁴³⁷.

3.5 HISTÓRIA EFEITUAL (*WIRKUNGSGESCHICHTE*) VERSUS HISTORICIDADE DO *DASEIN* (*GESCHICHTLICHES*)

Por tudo o que foi exposto ao longo deste texto dissertativo, não resta dúvida de que a história e seus desdobramentos hermenêuticos possuem um ponto de destaque tanto na obra de Gadamer quanto na de Heidegger. Todavia, ainda mais indubitável é a singularidade com que cada um desses filósofos desenvolve a temática, fazendo com que o desfecho dessas unicidades de pensamento produza caminhos hermenêuticos um tanto quanto opostos. Contudo, como pode ser visualizado no primeiro capítulo deste texto, o trabalho filosófico de Gadamer não pode ser compreensível em sua totalidade sem que sejam demonstradas as constantes contribuições deixadas por Heidegger em sua obra. Ou melhor, a analítica existencial do *Dasein*, desenvolvida por Heidegger, não influenciou apenas o pensamento gadameriano, mas transformou todo o cenário paradigmático da filosofia hermenêutica. Não obstante, o próprio Heidegger reconhece, em uma carta a Otto Pöggeler (1928 - 2014) datada de 05 de janeiro de 1973, que o terreno hermenêutico desenvolvido por Gadamer possui nuances diversas da sua hermenêutica fenomenológica, ao afirmar a célebre sentença: “A filosofia hermenêutica é coisa de Gadamer”⁴³⁸. Portanto, ao revés das idiossincrasias referentes à identidade desses hermeneutas, a proposta nefrágica deste trabalho dissertativo é demonstrar o sutil distanciamento de Gadamer, ao elaborar e destrinchar o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*), face à postura heideggeriana de elaboração da historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*). Cumpre registrar que não há objetivo de

⁴³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 246-247.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 252.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 252.

demonstrar que um pensamento está à frente do outro, pois se acredita que cada um desses autores resguarda, em suas produções filosóficas, especificidades e originalidades que precisam ser levadas em consideração quando do estudo hermenêutico. Por isso, busca-se a demonstração dessa tensão hermenêutico-filosófica, apresentando as singularidades de cada um dos pensadores acerca da história e suas consequências para a compreensão.

O primeiro capítulo deste texto demonstrou especificamente que, para Gadamer, a história é continuamente influente, isto é, não se trata apenas da obtenção de um pensamento objetivo, mas da compreensão de que a história produz seus próprios efeitos⁴³⁹. Assim, uma consciência formada historicamente reconhece os constantes efeitos da história, tal qual o próprio termo alemão *Wirkungsgeschichte* resguarda em sua terminologia: *wirkun* – atuar; operar; efetuar; movimento de atuação da história até mesmo quando não se possui uma consciência explícita. Portanto, “é um seguir atuando da história para além da consciência que podemos ter dela. (...) compreender um fenômeno histórico significa, necessariamente, inserimo-nos no conjunto dos seus efeitos”⁴⁴⁰. Quanto a esse aspecto, cumpre esclarecer e evidenciar que, referente à noção de uma consciência histórica continuamente influente, o próprio Heidegger conferiu o seguinte acento: “como não sendo mais heideggeriana”⁴⁴¹. Afinal, a historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*), por sua vez esboçada com mais precisão nos subcapítulos anteriores, demonstra que o ser-histórico revela-se na medida em que ultrapassa o seu hoje, isto é, na medida em que pertence originalmente ao modo temporal-ekstático do porvir. Portanto, faz-se necessário esmiuçar, com mais precisões conceituais, as conduções opostas entre esses dois filósofos quando o assunto é o conceito de história e suas reverberações hermenêuticas.

A hermenêutica empreendida por Gadamer propõe-se a refletir o efeito que a história proporciona na compreensão, afinal, a história age e influencia em qualquer conhecimento acerca do mundo. Portanto, a história rege a compreensão como uma mediação, tendo em vista que o horizonte do presente não se forma sem que haja uma intermediação do horizonte

⁴³⁸ ROHDEN, L. 2012, p. 23.

⁴³⁹ Cf. SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M.S. 2014, p. 12.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.12.

⁴⁴¹ ROHDEN, L. p. 24.

do passado ⁴⁴² – vale ressaltar a primordial ação da fusão de horizontes, a qual fora dissertada no primeiro capítulo deste texto. Nesse sentido, o peso que a tradição (*Überlieferung*) exerce não é dado de modo estático, pois, para a hermenêutica gadameriana, a mesma exerce uma produtividade própria, de tal forma que “nosso ser histórico está determinado pelo fato de que a autoridade do transmitido, e não somente o que se aceita racionalmente, tem poder sobre nossa própria ação e sobre nosso comportamento” ⁴⁴³. Gadamer confere à tradição uma sujeição de um ato consciente da fusão dialógica de horizontes, assim “todo encontro com a tradição que ocorre dentro da consciência histórica envolve a experiência de tensão entre o texto e o presente (...) a consciência histórica tem clareza de que ela é diferente e, por isso, distingue o horizonte da tradição do seu próprio horizonte” ⁴⁴⁴. A constatação dos efeitos da tradição, tal qual empreendida pela hermenêutica gadameriana, deve ser considerada como um desvio daquela filosofia empreendida por Heidegger, uma vez que a tradição possui um sentido intensamente produtivo na compreensão, isto é, “ela é, ao mesmo tempo, como que a presentificação de algo que permanece enquanto algo, porém que também se dá num novo horizonte de sentido, adquirindo novo sentido. É isso que faz com que cada época compreenda ‘a coisa mesma’ à base de seus próprios pressupostos” ⁴⁴⁵. Dito de outro modo, ainda mais esclarecedor, a tradição põe o intérprete em contato com um mundo que o antecede; uma expectativa de recuperação do passado, a qual proporciona, no horizonte do presente, uma possibilidade de compreensão. Para esse tipo de compreensão, “o que foi com o tempo é tomado como passado, e o presente, como ponto de referência para interpretar o que se passou” ⁴⁴⁶. Nesse aspecto, seria possível ainda afirmar que o passado pertence ao tempo anterior; aos acontecimentos que foram dados, o qual pode ser compreendido “numa relação positiva ou privativa de efeitos sobre o ‘presente’, no sentido do ‘aqui e agora’ real” ⁴⁴⁷.

Heidegger, por sua vez, também resguarda um espaço na sua análise fenomenológica para interpretar os efeitos que a história repercute na compreensão; porém, o que se busca não

⁴⁴² Cf. SHUCK, 2007, p. 158.

⁴⁴³ SHUCK, 2007, p. 165.

⁴⁴⁴ ROHDEN, L. p. 25.

⁴⁴⁵ SHUCK, 2007, p. 167.

⁴⁴⁶ TONIN, J. **A constituição existenciária da historicidade própria na analítica existencial de Ser e Tempo**. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia da Faculdade de Pouso Alegre*. v. 07. n., 18, 2015, p. 47.

⁴⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 470.

é uma mera representação do passado e suas influências no presente, mas sim o acontecer da própria existência humana. Não há, portanto, uma primordial importância conferida ao passado para definir o que é histórico, posto que, para Heidegger, não importa uma interpretação isolada das dimensões temporais, pois, de acordo com a temporalidade ekstática, o passado é tomado no sentido da *Gewesenheit* – o ser-sido permanece viabilizando uma determinação do que está por vir ⁴⁴⁸. Assim, não há uma compreensão da história como o passar do tempo que se orienta de forma linear e uniforme, mas, diferentemente de uma interpretação histórico-operacional, a compreensão ontológico-existencial da história, conforme empreendida radicalmente por Heidegger e guiada pela temporalidade-ekstática, demarca que o por vir é a origem da história, ou seja, a tradição “não nos entrega à coerção do passado e do irrevogável. Transmitir (*Überliefern*) é um libertar para a liberdade do diálogo com o que-é-sido” ⁴⁴⁹. Portanto, é justamente dentro do contexto do pensamento heideggeriano de uma historicidade do *Dasein*, fundamentado em uma temporalidade originária, que nasce a possibilidade existencial de uma abertura e apreensão explícita da história ⁴⁵⁰. A historicidade do *Dasein*, assim compreendida, possui o seu fundamento no cuidado (*Sorge*) – conforme foi possível elucidar no capítulo anterior; logo, o *Dasein* sempre existe como algo historicamente próprio ou impróprio e, a partir deste ente que existe historicamente, nasce a possibilidade existencial de uma abertura e apreensão da história ⁴⁵¹.

Conforme delineado no capítulo anterior, a historicidade própria (*Eigentliche Geschichtlichkeit*) põe o *Dasein* diante de um legado, isto é, retira-o do cotidiano e do provisório e lhe imprime um destino. Deste modo, a partir dos fenômenos já delineados da transmissão e da retomada, os quais se encontram enraizados no por vir, o acontecer da história, em sentido próprio, tem o seu peso primordial no por vir, porém, no por vir *do ser-sido* ⁴⁵². Assim, o caráter histórico do *Dasein* passa a ser compreendido a partir do por vir; o *Dasein* é histórico, pois seu modo de ser é porvindouro. Esclarecendo ainda mais essas afirmações nas palavras do próprio Heidegger:

⁴⁴⁸ Cf. TONIN, J., p. 48.

⁴⁴⁹ SENA, 2014, p. 251.

⁴⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 468.

⁴⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 467.

⁴⁵² Cf. *Ibidem*, p. 479.

História não significa apenas o ‘passado’ no sentido do que passou, mas também sua proveniência. O que ‘tem história’ encontra-se inserido num devir. O seu ‘desenvolvimento’ pode ser ora ascensão, ora queda, o que, desse modo, ‘tem uma história’ pode, ao mesmo tempo, ‘fazer história’. ‘Fazendo época’, determina-se numa ‘atualização’, o ‘futuro’. (...) Aqui o passado não tem primazia⁴⁵³.

Portanto, o caráter histórico próprio do *Dasein* nunca pode ser compreendido meramente como um passado, “não porque não passe, mas porque, em sua essência, ele nunca pode ser algo simplesmente dado. (...) Em sentido rigorosamente ontológico, o *Dasein*, que não mais existe, não é passado, mas o vigor de ser-sido”⁴⁵⁴. Outrossim, a historicidade em sentido próprio e autêntico torna possível ao *Dasein* o seu destino (*Schicksal*), isto é, “o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria, onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida”⁴⁵⁵, isto é, ao assumir o seu legado de modo autêntico, o *Dasein* retira-se do cotidiano, do provisório e assume o seu próprio destino. Deste modo, torna-se compreensível que, baseado na temporalidade originária, o “futuro” não é compreendido como um “não-ser-ainda”, mas sim como o modo temporal porvindouro, isto é, estão porvir as possibilidades pelas quais o *Dasein* encontra-se lançado e, em vista disso, “enquanto modo de ser do *Dasein*, a história está tão essencialmente enraizada no porvir que a morte (...) relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado fático e, só então, conferindo ao vigor do ser-sido o seu primado característico na história”⁴⁵⁶. A historicidade própria do *Dasein*, portanto, promove a emersão de uma história autêntica, incomparável e ímpar (*einmalig*), pois enquanto possui seu fundamento no modo temporal do porvir, submete o tempo à sua medida, isto é, reorganiza o ser-sido antecipando-o como destino⁴⁵⁷.

Não obstante, considerar a história como uma sequência de fatos, vivências e acontecimentos que ocorrem no cotidiano, isto é, o horizonte da compreensão mais imediato, caracteriza *Dasein*, na analítica existencial, como historicamente impróprio (*Uneigentliche Geschichtlichkeit*), posto que o *Dasein* do cotidiano “se dispersa na multiplicidade do que ‘se passa’ diariamente. (...) É a partir dos negócios da ocupação que o *Dasein*, existente na

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 470.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 472.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 476.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 478.

⁴⁵⁷ Cf. SENA, 2014, p. 253-254.

impropriedade, calcula sua história”⁴⁵⁸. A história, portanto, fica caracterizada como uma percepção do que passou, tendo em vista a imersão do *Dasein* nos seus afazeres diários, o qual se preocupa apenas com o hoje; com o agora; com o imediato. Por isso, Heidegger sublinha que:

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* se compreende a partir do que vem ao encontro no mundo circundante e daquilo que se ocupa numa circunvisão. Este compreender não é um mero registro de si, que apenas acompanharia todos os comportamentos do *Dasein*. Compreender significa projetar-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, isto é, existir com essa possibilidade. Assim, compreender enquanto compreensibilidade também constitui a existência imprópria do impessoal⁴⁵⁹.

Enquanto imprópria, a historicidade do *Dasein* queda-se perdida no presente e busca compreender o passado a partir do presente, isto é, tenta construir os alicerces da história a partir das circunstâncias em que vive no presente. Assim, na maior parte das vezes, perdido no impessoal, “ele se compreende a partir das possibilidades de existência que ‘estão em curso’ na interpretação pública do *Dasein*, sempre hodierna e ‘mediana’”⁴⁶⁰. O *Dasein* encobre o seu destino, pois se encontra velado pelos seus empreendimentos, queda-se disperso e desconexo; incapacitado de voltar a si mesmo; fundado na indecisão e inconsistência de si mesmo⁴⁶¹. Deste modo, o caráter impróprio da historicidade do *Dasein*, perdido no impessoal e no que pertence à história, não é capaz de vincular-se à decisão antecipadora que coloca a existência em sua propriedade mais original e autêntica. Portanto, “mantém velada a extensão originária do seu destino. Inconsistente enquanto impessoalmente-si-mesmo, o *Dasein* atualiza o seu ‘hoje’. Aguardando o imediatamente novo, ele já se esqueceu do antigo”⁴⁶². A impropriedade, então, não permite que o *Dasein* retome o seu ser-sido – constitutivo da unidade ekstática da temporalidade do *Dasein* –, posto que se encontra apenas sustentado pela realidade que sobrou do vigor da história do mundo, os anúncios simplesmente dados⁴⁶³. E por tais caracteres – da historicidade própria e imprópria –, Heidegger sublinha categoricamente que:

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 482.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 480.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 475.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 482.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 483.

⁴⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 484.

Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o ‘passado’ a partir do ‘presente’. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto instante que antecipa e retoma, é uma desatualização do hoje e uma desabitucação dos hábitos impessoais. Carregada dos despojos do ‘passado’ que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica busca, por sua vez, o moderno. A historicidade própria compreende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa retomada decidida⁴⁶⁴.

Neste ponto, torna-se possível constatar uma tensão filosófico-conceitual entre Gadamer e Heidegger, a saber: dissonantes concepções da história e seus desdobramentos filosóficos. Não se anseia, aqui, sobrepujar uma postura hermenêutica em detrimento da outra, mas tão somente demonstrar um ponto nefrálgico que, a nosso ver, distancia sutilmente os dois filósofos em comento ao invés de aproximá-los. Sem a pretensão de esgotar a discussão, avalia-se que, em verdade, aquilo que Gadamer compreende por história efetual é sensivelmente diferente daquilo que Heidegger compreende como historicidade própria do *Dasein*, tampouco pode ser completamente enquadrada na historicidade imprópria, muito embora nos pareça levemente tendenciosa para esta última. Aquele (Gadamer) produz uma hermenêutica à luz de uma história continuamente influente no presente, isto é, um passado, mesmo que não seja plenamente recuperável, mas que produz os efeitos no presente; este (Heidegger) compreende a história a partir do modo temporal-ekstático do porvir, fundado no *Dasein* decidido, desde o qual emerge o seu ser-sido em toda sua riqueza e fecundidade⁴⁶⁵.

Resguardada determinadas problemáticas que podem surgir a partir dessa aparente distinção aqui elucidada, de um modo geral, ao se elaborar uma leitura heideggeriana do conceito de história efetual do Gadamer, parece-nos que o conceito gadameriano de história efetual, de um lado, tangencia alguns dos pressupostos filosóficos constantes na historicidade imprópria do *Dasein*, embora não descansa todos os seus fundamentos nesse conceito; por outro lado, estabelece um incisivo distanciamento do caráter histórico próprio do *Dasein*. Ora, para Gadamer, o passado é vivo, atua e acontece continuamente no presente. Para Heidegger, entretanto, o passado constitui-se como um ato de decisão, um porvir, um poder-ser. Revela-se, portanto, que a postura gadameriana de um passado continuamente influente no presente

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 484.

⁴⁶⁵ Cf. SENA, 2014, p. 248.

não possui tanta similitude conceitual com a história essencial, vista por uma perspectiva heideggeriana, afinal, no passado nada acontece⁴⁶⁶. Por isso, torna-se possível evidenciar:

(...) o ‘passado’ existencial, o ser-sido, vigora como tal não porque ainda repercute no presente enquanto força histórica efetiva, força operante tanto menos aparente quanto mais conformadora da ordem do dia, afinal, ‘(...) efeitos (*Nachwirkungen*) na realidade atual há vários. E a determinação dos efeitos enquanto tais depende sempre daquilo que, na realidade atual, tomamos como realidade. Mas bem li, onde nós vemos a verdadeira realidade, não se deixa apreender de maneira alguma a partir da atualidade no hoje’⁴⁶⁷.

Enquanto que, para Gadamer, a história é continuamente influente e produtora de efeitos no presente – sendo efetivamente compreendida a partir das circunstâncias e valores do horizonte atual –, para Heidegger a historicidade do *Dasein* finca seus alicerces no modo temporal-ekstático do porvir e não compreende o *Dasein* como mero passado – posto que ele nunca pode ser algo simplesmente dado –, mas como o vigor de ser-sido, o qual se encontra lançado no seu sentido primário porvindouro. Portanto, a hermenêutica gadameriana não deve ser lida simplesmente como um desenvolvimento ou uma radicalização das teses histórico-ontológicas de Heidegger, tendo em vista que a radicalidade do rompimento heideggeriano com a tradição especulativa não é adotado em sua completude pelo conceito de história-operante e sua respectiva consciência⁴⁶⁸. Deste modo, esclarece-se ainda mais esse sutil distanciamento ao elucidar que:

Apenas assim o todo do seu ser-histórico próprio poderá revelar-se. Pois na medida em que ultrapassa o seu hoje; na medida em que pertence originalmente ao ‘futuro’, o pertencimento ao passado codeterminante da filosofia, isto é, o sentido existencial do seu dever à tradição, não é apreensível por meio do ‘(...) esclarecimento histórico presentalizante (...)’, característico dos tratamentos objetivos dos fenômenos da história. Porque tais modos de tratamento visam a esclarecer conexões histórico-objetivas de influência entre fenômenos extrafilosóficos e as filosofias ou entre diferentes modelos de pensamento, distintamente dados no correr das épocas – pressupondo, de maneira consciente ou não, o que Gadamer chama de *O princípio da história-operante* – tornaram-se de saída estrábicos para a essência histórica da filosofia, enquanto uma dívida memorial consignada na singularidade autopoietica de cada filosofar em si porvindouro⁴⁶⁹.

A interpretação da história enquanto sucessão de ocorrências *no tempo* aproxima-se muito mais da concepção gadameriana de história efetual, posto que os acontecimentos do passado repercutem diretamente na compreensão do presente. Em uma perspectiva

⁴⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 246.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 246.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 245.

rigorosamente ontológico-existencial, porém, a história *é* o próprio tempo, isto é, uma história cujo acontecer encontra o seu habitar distante das ocorrências mundanas, posto que “o passado do *Dasein* nunca ocorreu, não passou, mas ‘passado’ acontece no livre projetar-se para o poder-ser do que-é-sido, pois ‘(...) história não é o que foi e também não é o presente, mas o porvir e nossa obrigação para com ele’”⁴⁷⁰. Enquanto que, para Gadamer, “nós pertencemos a história muito antes que ela nos pertença, pois estamos sempre nos compreendendo a nós mesmos na reflexão (...) de maneira autoevidente”⁴⁷¹, para Heidegger, porém, o *Dasein* *é* sua história autêntica e fecunda; o ser-sido é, enquanto porvindouro, desconhecido”⁴⁷². Revela-se, portanto, uma peculiar posição flutuante do conceito de história efetual quando observada sob uma perspectiva ontológico-existencial da historicidade do *Dasein*, tendo em vista que, efetivamente, ela não se enquadra na descrição de uma historicidade própria do *Dasein* e apenas tangencia, em alguns aspectos, a impropriedade do caráter histórico do *Dasein*.

Demonstra-se, assim, que as apreensões filosóficas de Gadamer e Heidegger acerca do conceito de história – e, em suas entrelinhas, sobre o tempo – conduzem a leituras hermenêuticas um tanto quanto distintas. Para o autor de *Verdade e método*, a história é presentificada, enquanto que, para o autor de *Ser e tempo*, a história é despresentificada, posto que ainda está porvir. Para Gadamer, a tradição (leia-se também o passado) influi, reverbera, atua e opera no presente, enquanto que, para Heidegger, a tradição não pode ser apreendida através de um passado operante, posto que o ser-sido emerge do porvir; ele vigora enquanto tradição⁴⁷³. Para Gadamer, a história é marcada pela fusão de horizontes – o do passado que se funde e produz seus efeitos no presente –, enquanto que, para Heidegger, “o ser-sido e o porvir não possuem o caráter de dois espaços-de-tempo, os quais aquele foi abandonado e este deve ser então ocupado”⁴⁷⁴.

Constatados tais caracteres hermenêutico-filosóficos, percebe-se que a história efetual – continuamente operante – proposta por Gadamer deve o seu ser ao presente e, por uma perspectiva rigorosamente ontológico-existencial, a historicidade do *Dasein* deve o seu ser ao

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁷¹ SHUCK, 2007, p. 167.

⁴⁷² SENA, 2014, p. 250.

⁴⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 246.

porvir. Portanto, há, invariavelmente, duas leituras hermenêuticas acerca da história e dos seus desdobramentos hermenêuticos, as quais produzem caminhos interpretativos um tanto quanto reversos. O objetivo deste trabalho dissertativo, então, não é oferecer maior legitimidade a uma compreensão em detrimento da outra, mas tão somente explicitar que, a despeito da força e originalidade do pensamento heideggeriano – a qual sombreia os filósofos que estiveram à sua volta –, as particularidades que permeiam a filosofia gadameriana traz à tona uma postura hermenêutica autêntica e extremamente produtora para o pensamento filosófico.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 247.

4 CONCLUSÃO

Desde os primeiros parágrafos buscou-se delimitar o objetivo principal deste texto dissertativo, a saber: a investigação do percurso de dois caminhos hermenêuticos que, embora se tangenciem em determinados aspectos, possuem desfechos um tanto quanto reversos. Isto é, objetivou-se demonstrar os possíveis distanciamentos entre o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) – desenvolvido pela hermenêutica de Hans-Georg Gadamer – e o conceito de historicidade do *Dasein* (*Geschichtliches*) – constante na análise fenomenológica elaborada por Martin Heidegger.

Pelo exposto em cada um dos capítulos anteriores, buscou-se evidenciar que o conceito de história e seus desdobramentos hermenêuticos possuem um ponto de destaque tanto na obra de Gadamer quanto na de Heidegger. Entretanto, embora inicialmente pareçam ser passos similares, ao fim e ao cabo o que esta investigação permitiu perceber foi que, em verdade, parece que são visões filosóficas um tanto quanto dissonantes. Muito embora a hermenêutica gadameriana não possa ser estabelecida em sua totalidade sem os alicerces da analítica ontológico-existencial desenvolvida pelo seu mestre Heidegger, ficou evidente que o brilhantismo e a capacidade especulativa daquele filósofo (Gadamer) foram capazes de produzir uma postura filosófica extremamente legítima e produtora para o pensamento hermenêutico. Diz-se mais, ao longo dos diversos textos e conferências disponíveis para os leitores de Gadamer, não se vê com frequência linhas que retratem, explicitamente, algum ponto de divergência entre sua teoria e o pensamento heideggeriano. Portanto, é exatamente na seara desse aparente abismo conceitual que o presente texto dissertativo imprime sua contundência e relevância para os estudos no campo da hermenêutica.

Defendeu-se, portanto, que o conceito de história continuamente influente guarda mais distância do que proximidade com o conceito de historicidade do *Dasein*. Para chegar a este ponto conclusivo, foi necessário expor, no primeiro capítulo deste texto, que, para Gadamer, a história não se trata apenas de pensamento objetivo, porém, produz seus próprios efeitos, isto é, atua, opera, efetua, é produtiva etc. Assim, foi necessário percorrer um determinado caminho explicativo-argumentativo, a saber: em um primeiro instante, fez-se necessário demonstrar a autoridade conferida à tradição e o problema da consciência histórica (1.1); logo

em seguida, o texto lançou mão de alicerces expositivos para elucidar algumas nuances do círculo hermenêutico e da distância temporal, considerando estes como estruturas reveladoras da consciência histórica (1.2); por fim, no último subcapítulo do primeiro instante deste texto (1.3), foi demonstrado efetivamente como a compreensão pode ser considerada como um procedimento oriundo da história efetual.

Objetivou-se, portanto, demonstrar que a história age e influencia qualquer conhecimento acerca do mundo através de uma mediação – o horizonte do passado funde-se ao horizonte do presente. Nesta fusão de horizontes, portanto, por meio da distância temporal, os preconceitos (pré-juízos ou concepções prévias) do intérprete são postos à prova: distinguem-se aqueles preconceitos falsos dos verdadeiros. Os preconceitos falsos são exatamente aqueles que não promovem a compreensão, enquanto que os preconceitos verdadeiros, no encontro com a “coisa mesma”, emergem da verdadeira compreensão. Portanto, não é à toa que o lugar da hermenêutica é exatamente o entremeio entre a estranheza e a familiaridade com a “coisa” em questão. Nesse ínterim, ficou demonstrado que a tradição exerce um papel fundamental na hermenêutica gadameriana, posto que a mesma não é dada de modo estático e, graças a sua atuação, há uma sujeição dialógica entre os horizontes do intérprete e do texto, produzindo e atuando na formação de um “novo” horizonte de sentido.

Ao revés da demonstração de uma história operante no horizonte presente (atualidade) do intérprete, Heidegger debruçou parte da radicalidade de sua analítica existencial para afirmar que o *Dasein* é o seu próprio tempo originário e, assim, o *Dasein* é sua própria história. Entretanto, para chegar a tal afirmação, foi necessário que este texto tratasse de diversos pontos centrais, tais como: a passagem do tempo experimentado de modo cronológico (tempo linear; sucessão de “agoras”) para a exposição das primeiras objeções sobre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) (2.1); a constituição da estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*) e o ser-para-a-morte em sentido ontológico-existencial (2.2); a temporalidade ekstática e seus fundamentos diante da unidade do ser-sido, presentificação e porvir (2.3); uma exposição sobre o caráter histórico do *Dasein* e sua capacidade de formar história (2.4), e, por fim, chegou-se ao ápice desta dissertação com o último subcapítulo (2.5), o qual demonstrou os aparentes distanciamentos entre o conceito de história efetual e a historicidade do *Dasein*.

Conforme fora elucidado, o caráter histórico do *Dasein* encontra o seu fundamento no cuidado e, assim, pode comportar-se de modo impróprio ou próprio. A impropriedade do caráter histórico do *Dasein*, como demonstrado, considera a história pela sua cotidianidade; pela sequência dos fatos narrados; pela ocupação imediata e pela dispersão nos negócios da ocupação. Deste modo, a compreensão do “passado” a partir do “presente”, o velamento de si mesmo e a incapacidade de vincular-se à decisão antecipadora são traços característicos do *Dasein* que não se encontram no modo da propriedade. A historicidade própria, por sua vez, finca seus fundamentos no modo temporal-ekstático do porvir; submete o tempo à sua medida e reorganiza o ser-sido na antecipação como destino, bem como não pode ser compreendida meramente como um “passado” simplesmente dado, posto que, em sentido radicalmente ontológico, a história é porvindoura. Por tais fundamentos, ficou elencado que o pensamento heideggeriano propõe novo significado aos conceitos de história até então oferecidos pela tradição filosófica e, a partir de então, conduz o pensamento hermenêutico para a abertura de novos espectros interpretativos. Foi dito ainda mais: o radical posicionamento da compreensão ontológico-existencial do historicismo não configura apenas um contraste com a ideia de uma história continuamente operante, mas despresentaliza a história ao consubstanciá-la no modo temporal porvindouro. E, nesse sentido, defendeu-se aqui que a história efetual, tal qual proposta por Gadamer, não pode ser interpretada em sua integralidade como sendo similar ao caráter histórico do *Dasein*. Ficou elencado que a história, para Gadamer, é continuamente influente e produtora de efeitos no “presente”, enquanto que, para Heidegger, a historicidade do *Dasein* finca seus alicerces no modo temporal-ekstático do porvir e não compreende o *Dasein* como um mero “passado” dado, mas como o vigor do ser-sido, o qual se encontra lançado no seu sentido primário do porvir.

Percorrido todo este caminho, se existe uma conclusão peremptória a qual é possível chegar é a de que, certamente, faz-se necessária a continuidade das investigações acerca das idiossincrasias entre o pensamento de Gadamer e Heidegger e, de modo ainda mais salutar, debruçar esforços para investigar as sutis distinções entre esses dois ícones da hermenêutica filosófica. Por certo, Gadamer, aluno de Heidegger e fortemente influenciado pelas conquistas da sua ontologia existencial, deve alguns dos pressupostos de seus fundamentos conceituais ao pensamento do seu mestre; entretanto, seria demasiadamente equivocado afirmar que a hermenêutica gadameriana não possui a sua própria autenticidade, singularidade e

produtividade para o pensamento filosófico. Neste trabalho dissertativo, buscou-se evidenciar um ponto que parece ser de tensão entre esses filósofos: suas concepções de história e seus desdobramentos hermenêuticos. A constatação de que a história efetual não pode ser compreendida em completa similitude com a historicidade própria do *Dasein* e, em alguns aspectos, apenas tangencia a impropriedade do caráter histórico do *Dasein* – sem, contudo, ainda poder ser igualado a este conceito em toda a sua integralidade –, não menospreza o pensamento gadameriano, mas, tão somente, oferece um caminho reverso daquele empreendido por Heidegger em seus escritos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz, Instituto Piaget, 1990.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Trad. Flávio P. Meurer. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Verdade e Método II**: Complementos e Índices. Trad. Enio Paulo Giachini. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. **O problema da Consciência Histórica**. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.
- _____. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casa Nova. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GORNER, Paul. **Ser e tempo**: uma chave de leitura. Tradução: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª ed. Parte I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad.: Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **O conceito de tempo**. Tradução: Irene Borges-Duarte, 2ª Ed. Fim de Século, Lisboa, 2008.
- _____. **Sein und Zeit**. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho, Campinas, SP: Ed. Da Unicamp, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Parmênides**, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas – Primeiro volume – Prolegómenos à Lógica Pura**: de acordo com o texto da Husserliana XVIII editado por Elmar Holenstein. Lisboa:

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. (Phainomenon - Clássicos da Fenomenologia).

INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo. Edições Loyola, 2004.

KIRCHNER, Renato. **A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo**. 2007. 250 f. Tese de doutorado em Filosofia. IFCS/UFRJ. 20 de abril de 2007.

LIMA J., Irlim Corrêa. **Entre mundos e instantes: a transcendência humana e o horizonte temporal do ser em Heidegger**. PUC-Rio, 2015, 301 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2015.

LYRA, Edgar. **Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida**. Nat. Hum., Dez/2006, vol. 08, nº 02, p.337-356.

MISSAGGIA, Juliana. **A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências**. Griot, Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.6, n.2, 2012.

PEREIRA, V. M. **A superação do conceito moderno de subjetividade: Gadamer e a verdade histórica**. In: VII Semana Acadêmica PUC-RS, 2011, Porto Alegre, 2011. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. V.47. p.128-135.

RAINER, Marten, **Martin Heidegger: o tempo autêntico**, in: Luis A. de Boni (org.), Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 599-625.

REIS, R. R., **Historicidade e necessidade existencial em Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Unissinos Journal of Philosophy., v. 17, n. 01, p. 2-12, jan/apr 2016, p.06.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. **Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer**. Natureza Humana, Vol. 14, Nr. 2, pp. 14-36, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E., **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Trad. Celso Reni Braida. 9º ed. – Petrópolis, RJ, Vozes, 2012.

SANTOS, G. L., **Hermenêutica e historicidade: concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger**. UFPE, 2004, 152f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFPE, 2004.

SENA, S. M. M. **O passado possível**. Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial. Heidegger e sua época (1930-1950). Wu, Roberto (Org.) 1ª ed. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2014, v. 02, p. 219-266.

_____. **O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental.** O que nos Faz Pensar (PUCRJ), v.36, 2015, p. 229-264.

SHUCK, Rogério J. **Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição.** PUCRS, 2007, 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M.S. **Experiência hermenêutica em Gadamer: da reabilitação dos preconceitos ao conceito de experiência hermenêutica.** PERI., v. 06, n. 01, p. 01-18, 2014.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e tempo.** 5ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

STRAKE, Sílvia C. Salvan. **A história no pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo*.** PUCSP, 2006, 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

WU, Roberto. **Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer.** (Dissertação de Mestrado em Filosofia - UFPR, Fac. de Filosofia e Ciências Humanas). Curitiba, 2002.

ZABEU, Gabriela M. **Tradição e autoridade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.** PERI, v. 06, n. 01, 2014, p. 99-117.