

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

HERMENÊUTICA E HISTORICIDADE
Concepção, Método e Tarefa de uma Filosofia Hermenêutica
a partir de Martin Heidegger

GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

Recife/2004

GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

HERMENÊUTICA E HISTORICIDADE

**Concepção, Método e Tarefa de uma Filosofia Hermenêutica
a partir de Martin Heidegger**

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, sob a orientação do Prof.
Dr. Jesus Vazquez Torres.**

Recife/2004

Santos, Gilfranco Lucena dos

Hermenêutica e historicidade : concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger / Gilfranco Lucena dos Santos. – Recife : O Autor, 2004.

152 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2004.

Inclui bibliografia e apêndice.

1. Filosofia – Hermenêutica. 2. Teoria de Martin Heidegger – Princípios hermenêuticos – Conceito de repetição. 3. Conceito de temporalidade e historicidade. 4. Disposição, compreensão, interpretação e discurso. I. Título.

**165.62
121.686**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

**UFPE
BC2005-248**

TERMO DE APROVAÇÃO

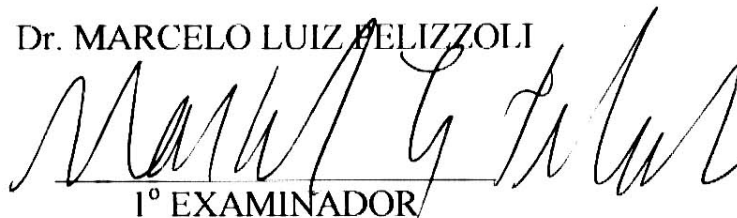
GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada com **DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES


ORIENTADOR

Dr. MARCELO LUIZ FELIZZOLI


1º EXAMINADOR

Dr. ZELJKO LOPARIC


2º EXAMINADOR

RECIFE/2004

AGRADECIMENTO

Sou imensamente agradecido aos meus companheiros de estudo do pensamento heideggeriano Sandro Márcio e Thiago André; com certeza as leituras e discussões que juntos fizemos em torno de *Ser e Tempo* e muitos outros textos de Heidegger que lemos em grupo ou sobre o qual discutimos, foram de muita importância para o trabalho aqui desenvolvido. Ao meu orientador o Prof. Dr. Jesus Vazquez pela colaboração e empenho na orientação, leitura e correção deste trabalho. Aos meus companheiros de turma no curso de Filosofia e no mestrado e aos meus professores, a quem devo tantas contribuições, diretas ou indiretas, para o duro aprendizado da filosofia.

Sou muito agradecido também em particular aos provinciais carmelitas Frei João Costa, Provincial da Província Carmelitana Pernambucana da qual faço parte, e ao Frei Pankraz Ribbert, Provincial da Província da Alemanha Inferior, que me concederam a possibilidade de, durante este último ano do mestrado, estudar o alemão na Alemanha e ali escrever com muito sossego este trabalho. Aos meus irmãos carmelitas da comunidade de Marienthal, Frei Manfred, Frei Peter e Frei Mathias, com quem convivi três meses num clima de muita alegria e amizade, e aos meus irmãos da comunidade de Münster, Frei Martin, Frei Michael, Frei Günter, Frei Thomas Elija, Frei Andreas, Frei Lorenz, Frei Johannes Nepomuk, Frei Sony, Frei Alex, Frei Felix e Frei Rivaldave, com quem convivi durante quase oito meses numa experiência de muita partilha, colaboração e sobretudo amizade. Sou também muito agradecido à Senhora Helga W. Vân, que me ensinou os fundamentos da língua alemã enquanto estive em Marienthal e com quem também muito compartilhei a respeito deste trabalho e pude muito aprender sobre o sentido dos termos filosóficos utilizados por Heidegger.

Por fim, agradeço imensamente aos meus confrades carmelitas da Província Carmelitana Pernambucana, a meus irmãos e meus pais, e aos meus amigos, os quais, tendo eu estado perto ou longe de casa sempre me deram muita força naquelas horas de dificuldades que só eles sempre sabem muito bem compreender.

„Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.“

[Passado – experimentado como historicidade própria – é tudo menos o que já passou. É algo ao qual posso retornar sempre de novo.]

Heidegger, Der Begriff der Zeit, p. 25.

„Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart.“

[A situação da interpretação, como a apropriação compreensiva do passado, é sempre tal como uma atualidade viva.]

Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, p. 8.

RESUMO

Esta dissertação visa desenvolver uma reconstrução do projeto hermenêutico heideggeriano. Situando-se dentro do horizonte de interrogação filosófica de Heidegger, desenvolvido no projeto de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), tentou-se reconstruir o caminho para a elaboração de uma filosofia hermenêutica de caráter *projetivo* e *inobjetual* a partir do princípio da *re-petição* (*Wiederholung*), apresentado por Heidegger no contexto daquela sua obra magna. Com a consciência do significado desse princípio hermenêutico para a filosofia, buscou-se, aqui, a partir dessa reconstrução, redescobrir o significado de uma tarefa hermenêutica na filosofia hoje, seu sentido eminentemente histórico e as exigências de seu método.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Hermenêutica. Hermenêutica Heideggeriana.
Temporalidade, Historicidade e Hermenêutica.

ABSTRACT

This dissertation intends to develop a reconstruction of Heidegger's hermeneutic project. Placed within the horizon of Heidegger's philosophical question, developed in the project Being and Time (*Sein und Zeit*), we tried to reconstruct the way towards a elaboration of a *projective* and *non objective* hermeneutic philosophy from the principle of *repetition* (*Wiederholung*) presented by Heidegger in the context of his major philosophical treatise, Being and Time. Conscious of the importance of this hermeneutical principle for philosophy, and taking as basis the reconstruction, we sought to rediscover the meaning of a hermeneutical task in today's philosophy, taking into relevance the exigencies of its methods and its distinguished historical meaning.

KEY-WORDS: Hermeneutics Philosophy. Heidegger's Hermeneutic. Temporality, Historicity and Hermeneutic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
-----------------	----

PRIMEIRA PARTE

O CONTEXTO CRÍTICO EM QUE SE PODE SITUAR

O PROJETO DE *SER E TEMPO* E SUA TAREFA

PRIMEIRO CAPÍTULO - A tarefa crítica da filosofia na Fenomenologia e na Crítica Histórica frente à tendência positivista científico-natural.....	19
1.1. Husserl e a constituição da fenomenologia em contraposição à orientação metódica das ciências naturais.....	19
1.2. Scheler e os limites do mecanicismo objetivista.....	23
1.3. Dilthey e a tentativa de uma delimitação das Ciências do Espírito frente à Ciência Natural.....	26
SEGUNDO CAPÍTULO – Heidegger e o caminho preparatório na construção do projeto de <i>Ser e Tempo</i>.....	29
2.1. A compreensão do conceito de tempo na ciência histórica face à compreensão do conceito de tempo na ciência natural.....	29
2.2. O projeto da filosofia a partir de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade.....	33
2.3. A compreensão do conceito de tempo na filosofia hermenêutica fenomenológica....	41
TERCEIRO CAPÍTULO – O projeto de <i>Ser e Tempo</i> como tal e as tarefas que lhe correspondem.....	47

SEGUNDA PARTE

A APROPRIAÇÃO DA HERMENÊUTICA

NO PROJETO DE *SER E TEMPO* E SUA TAREFA

PRIMEIRO CAPÍTULO – Pressuposição do significado do método hermenêutico para o projeto de <i>Ser e Tempo</i>.....	51
--	-----------

SEGUNDO CAPÍTULO – A estrutura ontológica da compreensão e sua articulação com o questionamento filosófico.....	55
2.1. A caracterização do círculo hermenêutico como uma repercussão existencial da questão do ser.....	56
2.1.1. O círculo hermenêutico e a acusação de círculo vicioso.....	56
2.1.2. O círculo hermenêutico como uma repercussão do questionado sobre o questionar.....	60
2.1.3. O círculo hermenêutico e a situação hermenêutica.....	63
2.2. A existência como caráter originário do ser-aí.....	67
2.2.1. A existência como estar-lançado.....	67
2.2.2. A estrutura hermenêutica do existir como tal.....	72
2.3. A caracterização do círculo como uma repercussão histórica da questão do ser.....	81
2.3.1. A apropriação do conceito de tempo como horizonte da compreensão de ser..	82
2.3.2. A temporalidade da compreensão: o tempo como horizonte ekstático do ser-aí.....	90
2.3.3. O acontecer histórico como temporalização da temporalidade e a possibilidade da re-petição e seu sentido.....	95
TERCEIRO CAPÍTULO – O questionamento filosófico como re-petição decidida (<i>die entschlossene Wiederholung</i>).....	103

TERCEIRA PARTE
SIGNIFICADO, POSSIBILIDADE, EXIGÊNCIAS E RELEVÂNCIA
DA INCORPORAÇÃO DO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO
DA RE-PETIÇÃO (*WIEDERHOLUNG*) À FILOSOFIA

PRIMEIRO CAPÍTULO – A concepção do filosofar como um re-petir questionante.....	108
1.1. A re-petição questionante como retorno do possível.....	108
1.2. A re-petição questionante como renovação da questão	112
1.3. A re-petição questionante como re-apropriação do que está em jogo na questão.....	115
SEGUNDO CAPÍTULO – A possibilidade de uma genuína re-petição.....	118
2.1. O questionamento inobjetual.....	119
2.2. O significado da distância temporal.....	122
2.3. A co-respondência como possibilidade de manter a filosofia sob a tarefa de questionar historicamente.....	126

TERCEIRO CAPÍTULO – As exigências para uma genuína re-petição dos questionamentos históricos.....	130
CONCLUSÃO.....	134
BIBLIOGRAFIA.....	137
ANEXO.....	147

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem a pretensão de discutir em que medida a posição filosófica heideggeriana foi capaz de propor ao pensar filosófico uma tarefa de caráter hermenêutico e, ao mesmo tempo, como foi capaz de liberar a hermenêutica das aporias, com as quais o método objetivo das ciências positivas e seus pressupostos inibiram o desenvolvimento de sua atividade específica e a função filosófica que lhe foi conferida; desse modo, tentamos responder à pergunta de como a filosofia, em sua tarefa hermenêutica, pode co-responder¹ à historicidade da compreensão.

Tenta-se aqui levar a cabo a idéia de uma habilitação da filosofia em termos hermenêuticos, isto é, na medida em que lhe pode ser conferida, a partir de Heidegger, uma tarefa hermenêutica. Para tanto, procura-se demarcar sua diferença face ao saber objetual da ciência e, ao mesmo tempo, exprimir como uma interpretação filosófica pode ser desenvolvida de modo que, numa confrontação com a história de suas questões, ela seja capaz de co-responder à historicidade da compreensão. Tenta-se descrever também como deve ser compreendida esta co-respondência, para que a mesma entre em função como saber histórico-filosófico de caráter hermenêutico. Trata-se pois, aqui, de apresentar o significado específico de uma interpretação filosófica, seu sentido histórico, sua possibilidade e sua relevância metódica.

Partindo do pressuposto de que na investigação heideggeriana desenvolvida em *Ser e Tempo* está em jogo uma apropriação do método hermenêutico por sua filosofia fenomenológica, conferindo à mesma uma tarefa de caráter hermenêutico e, ao mesmo tempo, um determinado sentido histórico ao pensar filosófico, procura-se encontrar no projeto filosófico que esta obra engendra, bem como nos textos que em torno deste projeto se desenvolveram, os aspectos fundamentais dessa apropriação, sua função no projeto de *Ser e Tempo* e a possibilidade de uma habilitação da filosofia em termos hermenêuticos, incorporando em sua tarefa eminentemente histórica o modo hermenêutico de retorno ao passado e reapropriação do que nele está em jogo em cada interrogação filosófica.

¹ Na utilização do termo co-respondência, separando o prefixo através da utilização do hífen, queremos reforçar o sentido da palavra como um *responder em comunhão com...*, tentando destituí-la, neste caso, do sentido comum, que compreende a palavra correspondência como uma *adequação de uma representação ao objeto representado*.

Em sua filosofia que se elaborou como uma fenomenologia hermenêutica, Heidegger estabelece, como diz Gadamer, que “a facticidade do ser-aí [Dasein], a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico”². Além disso, podemos generalizar e dizer que o ser-aí deve constituir, segundo Heidegger, a origem de toda e qualquer investigação filosófica, desde que se compreenda que “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio condutor de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*.”³

O projeto de uma fenomenologia hermenêutica, manifestado mais rigorosamente por Heidegger na sua inacabada obra *Ser e Tempo* e desenvolvido ali como uma analítica existencial, seguindo o fio condutor da questão para o sentido do ser, compreende que, mediante uma colocação explícita dessa questão – segundo ele não devidamente posta e até mesmo negligenciada na história da filosofia – se pode chegar a explicitar este horizonte originário da existência humana, a partir de onde toda ontologia e toda determinação do homem por ela estabelecida – inclusive a determinação do homem como “sujeito” – pode vir a se constituir historicamente na compreensão de ser, como caráter próprio da existência humana. Para tanto, Heidegger acentua que o propósito de *Ser e Tempo* consiste na “elaboração concreta da questão para o sentido do ‘ser’”, tendo como meta provisória do tratado “a interpretação do tempo como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral”⁴.

Seguindo o fio condutor da questão para o sentido do ser e guiado pelo seu “pressentimento” da situação dessa questão na história do pensamento ocidental, o pensamento heideggeriano se vê impelido a despertar a nossa existência histórica para o sentido da questão e, ao mesmo tempo, provocado e convocado a cumprir pelo menos duas

² H.-G. Gadamer. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução brasileira de Flávio Paulo Meurer, 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1998, p.386. No original „Die unbegründbare und unableitbare Faktizität des Daseins, die Existenz, ...sollte die ontologische Basis der phänomenologischen Fragestellung darstellen” [H.-G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I, Gesammelte Werke, vol. 1 (GW 1), Tübingen, 1990, p. 259].

³ M. Heidegger. *Ser e Tempo*. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante. 3 ed., Petrópolis: Vozes, 1989, I parte, §7, p. 69. “Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.” [M. Heidegger. *Sein und Zeit* (SZ). 18 ed., Tübingen, 2001, p. 38, grifo do autor]. Obs.: Modificamos na tradução supracitada unicamente o termo *pre-sença*, com o qual a tradutora traduz o termo alemão *Dasein*, por *ser-aí*, no intuito de unificar em nosso trabalho a utilização do termo. Além disso acrescentamos o termo “condutor”, que não aparece na tradução de Márcia Cavalcante.

⁴ Ibidem, p. 24. No original: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚*Sein*’ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.” (SZ, p. 1, grifo do autor).

tarefas fundamentais no intuito de atingir o mencionado propósito: explicitar em termos existenciais a estrutura ontológica do ser do homem como ser no mundo, com os outros e para a morte, como “lugar” ou “origem” desde onde todo questionamento brota e para o qual retorna; e voltar-se para a história da compreensão ontológica do ser, de modo a demarcar as instâncias decisivas de suas determinações, libertando o sentido do ser e seu destino do que ele chamou de *petrificação e encobrimento* aos quais ficou submetido no decorrer da história. Nesta direção é que se pleiteia uma *destruição (Destruktion) da história da ontologia*, que, segundo Heidegger, não significa um abandono ou uma correção do que se pensou e disse sobre o ser, mas, ao contrário, uma *apropriação* positiva do que de fato se encontra em questão em cada dizer a respeito do ser e sua essência. Neste sentido, vemos que a incorporação do método hermenêutico à sua filosofia fenomenológica está em jogo tanto no sentido de uma hermenêutica da facticidade, como no de uma hermenêutica da história do que no pensamento filosófico está sempre e a cada vez em jogo como atitude questionante do ser-aí fático⁵.

Compreende-se aqui que, para o desenvolvimento de tal projeto, fez-se de fundamental importância a elaboração existencial dos conceitos de tempo e compreensão. E se aqui se pretende pensar uma possível habilitação da filosofia em termos hermenêuticos, uma análise do significado e função desses conceitos na filosofia heideggeriana se fazem indispensáveis. Essa elaboração existencial dos conceitos vem caracterizar uma vinculação que não somente constitui o solo de sustentação no qual se desenvolveram ambas as tarefas de *Ser e Tempo* que acima mencionamos, como também representa uma mudança decisiva no modo de pensar o tempo e o ser do compreender, que pode se tornar de extrema relevância para o trabalho hermenêutico na filosofia. Diferentemente da Modernidade, ao fornecer uma elaboração existencial dos conceitos de tempo e compreensão, Heidegger os situa antepondo-os à relação sujeito-objeto, e, com isso, ele se torna capaz – assim se pode pensar – de liberar a tarefa hermenêutica das implicações metodológicas de uma ciência objetiva, a qual, por muito tempo, inibiu o caráter próprio da hermenêutica, à medida que se procurou muitas

⁵ O trabalho de John C. Meraldo, intitulado *Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1974, atesta muito claramente esses dois sentidos em que se configura a tarefa hermenêutica de Heidegger no projeto de *Ser e Tempo*: „ ‚Sein und Zeit‘ ist also seinen Aufgaben gemäß ‚Hermeneutik‘ (1) als die spezielle Interpretation des Dasein als Fragenden, worin ‚der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll‘, (2) als ‚historische‘ Interpretation, worin der Horizont für den geschichtlichen Fragenden geschichtlich gewonnen werden soll (SZ, 39)“. [“Ser e Tempo” é, então, de acordo com sua tarefa, “Hermenêutica”: (1) como a interpretação especial do ser-aí enquanto questionante, na qual “deve ser conquistado o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser”, e (2) como interpretação “histórica”, na qual deve ser conquistado historicamente o horizonte para o questionante histórico] (C. Meraldo, op. cit., p. 93). Obs.: compreenda-se questionante histórico como aquele que questiona historicamente.

vezes marcar as interpretações com o selo da “objetividade” ou mover-se sempre a cada vez em meio ao medo dos perigos de possíveis “subjetivismos”.

O estabelecimento do tempo como horizonte da compreensão de ser, enquanto implica uma vinculação estrita entre interpretação e história, fez-se de fundamental importância não só para desenvolver uma hermenêutica da facticidade, como também para empreender uma “destruição” da história da ontologia, caminhos que, para Heidegger, se tornaram necessários na elaboração da questão do ser, e, através dos quais, podemos perseguir o modo como e em função de que Heidegger se apropriou do método hermenêutico em sua investigação filosófica.

Considera-se aqui, portanto – e esta é por assim dizer a *tese* que queremos demonstrar – que, com tal empresa, *Heidegger confere à filosofia a possibilidade de se desenvolver sob um estatuto eminentemente hermenêutico, enquanto esta, exercendo a função de reapropriação histórica do que está na raiz de seus questionamentos decisivos, pode assegurar-se do caminho para um filosofar histórico, que não recupera a tradição unicamente no modo de uma indiferente apropriação objetiva da mesma*⁶, mas a redescobre num reencontro com o horizonte próprio de seus questionamentos, colocando-se na origem

⁶ Indiferença esta com a qual, já mesmo seguindo o próprio Hegel, podemos nomear esse modo como comumente se quer apropriar-se do passado, e dizer, analogamente, com ele, que a mera conservação, reconstituição ou transmissão de dados “é [apenas] o agir externo que limpa esses frutos [que o destino nos entrega] de algumas gotas de chuva ou grãos de areia; em lugar dos elementos interiores da efetividade do ético, que os rodeia, engendra e vivifica, [esse agir] constrói uma prolíxa armação dos elementos mortos da existência externa – da linguagem, do histórico etc. – não para adentrá-los experimentando-lhes a vida, mas somente para representá-los dentro de si”, e, com isso, não promove aquilo que a autêntica “re-cordação [er-inneren, reviver no íntimo] do espírito” possibilita (Cf. G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*, II Parte, tradução brasileira de Paulo Menezes, 3ed., Petrópolis: Vozes, 1998, p. 185). No original: „Unser Tun... ist das äußerliche Tun, das von diesen Früchten [,die das Schicksal uns gibt,] etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen, das weiträumige Gerüst der toten Elemente ihrer äußerliche Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen usf. errichtet, nicht um sich in sie hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen.“ (*Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1973, p. 415. Na primeira edição da *Phänomenologie*, 1807, pp. 703-705). Do mesmo modo, Gadamer, consciente dessa função hermenêutica de uma reapropriação vital do que na filosofia está em questão, chama de indiferente a apropriação da tradição apenas pela análise psicológica ou histórica e assegura que: “O esforço hermenêutico se faz necessário justamente porque somos interpelados pela coisa ela mesma. Se não formos interpelados por esta, jamais compreenderemos a tradição, a não ser na total indiferença da interpretação psicológica ou histórica em relação à coisa em questão, indiferença que surge quando não compreendemos mais.” (H.-G. Gadamer. *Verdade e Método II; complementos e índice*. Tradução brasileira de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 444). No original: „Gerade weil wir von der Sache in Anspruch genommen werden, bedarf es der hermeneutischen Anstrengung. Ohne daß man von der Sache in Anspruch genommen ist, vermag man aber umgekehrt Überlieferung überhaupt nicht zu verstehen, es sei denn in der totalen Sachindifferenz der psychologischen oder historischen Interpretation, die dort eintritt, wo man eben nicht mehr versteht.“ [H.-G. Gadamer. *Wahrheit und Methode; Ergänzungen Register*. Gesammelte Werke, Hermeneutik II, vol. 2 (GW 2) Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 383].

de onde surgem e para onde sempre se voltam ⁷, a fim de re-peti-los de maneira renovada em sua situação projetiva.

Orientando-se a partir desta compreensão do pensamento de Heidegger e projetando a possibilidade de se exercer no pensamento filosófico uma tarefa histórico-hermenêutica, pautada na apropriação heideggeriana do método hermenêutico, pretende-se recolocar neste trabalho uma questão para a qual, a partir de Heidegger, poder-se-á encontrar uma resposta renovada, que pode liberá-la das aporias da objetividade do conhecimento científico. Trata-se da questão de saber: *como, sob que condições e em que medida a filosofia pode co-responder à historicidade da compreensão, na tarefa fundamentalmente hermenêutica que lhe pode ser conferida?*

Na direção dessa questão é que se vai procurar discutir o significado dessa co-respondência histórica, sua relevância, sua possibilidade e as exigências metódicas a serem seguidas no intuito de alcançá-la. Além disso, partindo do pressuposto de que os conceitos de tempo e compreensão são pensados em função de um determinado modo de co-respondência histórica, a saber, em função do filosofar pensado como um interrogar histórico, que re-pete ou retoma (põe em movimento) o que já uma vez está posto em questão ou espera por uma questão a ser colocada, tentar-se-á também expor o significado que esses conceitos devem adquirir, a fim de que possam de fato estar em função desse determinado modo de co-respondência histórica.

⁷ Neste sentido faz-se interessante o testemunho de Gadamer a respeito da contribuição de Heidegger nessa renovação do estatuto da Filosofia. Em sua auto-apresentação ele diz: “o que nos atraía, a mim e a outros, a Heidegger? É claro que então eu não sabia responder a isso. Hoje, vejo-o assim: aqui as configurações de pensamento da tradição filosófica ganhavam vida, porque eram compreendidas como respostas a perguntas reais. A descoberta da história de sua motivação dava a essas perguntas um caráter de ineludibilidade. As questões compreendidas não são um mero tomar conhecimento. Convertem-se em verdadeira perguntas. (...)... aprendi com Heidegger a conduzir o pensamento histórico para a recuperação dos questionamentos da tradição, que as velhas questões tornavam-se tão compreensivas e vivas que se convertiam em verdadeiras perguntas.” (Gadamer, *Verdade e Método II...*, op. cit., pp. 550-551). No original: „Was war es, was mich und andere an Heidegger so anzog? Natürlich wußte ich das damals nicht zu sagen. Heute stellt es sich mir so dar: Hier wurden die Gedankenbildungen der Philosophischen Tradition lebendig, weil sie als Antworten auf wirkliche Fragen verstanden wurden. Die Aufdeckung ihrer Motivationsgeschichte verlieh diesen Fragen etwas Unausweichliches. Verstandene Fragen können nicht einfach zur Kenntnis genommen werden. Sie werden zu eigenen Fragen. (...)Erst als ich an Heidegger lernte, das historische Denken in die Wiedergewinnung der Fragestellung der Tradition einzubringen, machte das die alten Fragen so verständlich und lebendig, daß sie zu den eigenen wurden.“ (GW 2, p. 484).

PRIMEIRA PARTE

**O contexto crítico em que se pode situar o
projeto de *Ser e Tempo* e sua tarefa**

Nesta primeira parte tentamos apresentar o contexto crítico em que o Projeto de *Ser e Tempo* é engendrado frente ao problema da objetivação. Para tanto, procuraremos expor o ambiente crítico em torno do qual se estrutura o pensamento fenomenológico como tal e como Heidegger se apropria de seu direcionamento crítico e prepara a tarefa de *Ser e Tempo* como uma Fenomenologia Hermenêutica, numa radicalização da crítica fenomenológica e histórica.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A tarefa crítica da filosofia na Fenomenologia e na Crítica Histórica frente à tendência positivista científico-natural

1.1. Husserl e a constituição da fenomenologia em contraposição à orientação metódica das ciências naturais

A compreensão do modo de ser do pensar filosófico como fenomenologia constitui um posicionamento de caráter crítico frente à tendência de uma generalizada objetivação no conhecimento científico, seja esta desenvolvida no âmbito das ciências naturais ou no campo das ciências do espírito. A tentativa de Husserl de poder constituir um método para a Filosofia que se libertasse do psicologismo objetivista e do domínio do pensamento naturalista das ciências positivas, engendra a fenomenologia, no intuito de que a filosofia se oriente metodicamente por uma nova perspectiva. Nas suas lições pronunciadas em Göttingen em 1907, e publicadas sob o título *A Idéia da Fenomenologia*, seis anos depois que a sua principal obra, as *Investigações Lógicas*, já lhe havia dado a possibilidade de “combater” as premissas psicologistas, Husserl interpreta esta nova perspectiva no horizonte de uma crítica do conhecimento, propondo uma redescoberta da tarefa da filosofia e o abandono da tendência científico natural de fundamentação e estruturação do conhecimento em geral e mesmo filosófico:

... de nenhuma maneira se pode dizer que a filosofia... tem de orientar-se metodicamente pelas ciências exatas... A filosofia situa-se perante todo o conhecimento natural, numa *dimensão nova*, e a esta nova dimensão, por mais que tenha conexões essenciais com as antigas dimensões, corresponde um *método novo*..., que se contrapõe ao 'natural'. Quem isto negar nada compreendeu do genuíno estrato de problemas da crítica do conhecimento e, por conseguinte, também não entendeu o que a filosofia realmente quer e deve ser, nem o que lhe confere a sua especificidade e a sua própria justificação, perante todo o conhecimento e a ciência natural.¹

¹ E. Husserl. *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: 70, 1990, p. 49, grifos do autor. No original: „Es ist also klar, daß gar keine Rede davon sein kann, es habe die Philosophie... sich nach den exakten Wissenschaften methodisch... zu orientieren... Die Philosophie liegt, ich wiederhole es, in einer gegenüber aller natürlichen Erkenntnis *neuen Dimension*, und der neue Dimension, möge sie auch, wie das schon in der bildlichen Rede liegt, ihre wesentlichen Zusammenhänge mit den alten Dimensionen haben, entspricht eine *neue*, von Grund auf neue *Methode*, die der ‚natürlichen‘ entgegengesetzt ist. Wer das leugnet, der hat die ganze der Erkenntniskritik eigentümliche Problemschicht nicht verstanden und hat somit auch nicht verstanden, was Philosophie eigentlich will und soll, und was ihr, aller natürlichen Erkenntnis und Wissenschaft gegenüber, Eigenart und Eigenberechtigung verleiht.“ (*Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, pp. 25-26).

Nestas palavras de Husserl percebemos a ânsia de buscar uma recuperação da questionabilidade pensante propriamente filosófica, que passou a alimentar vários filósofos que integraram a corrente fenomenológica. Com isso Husserl impunha como tarefa estabelecer uma crítica do conhecimento em contraposição à “atitude natural” do método científico, pretendendo voltar a assegurar a tarefa propriamente metafísica da filosofia. Para ele, essa tarefa de uma crítica do conhecimento, que ele diz ser “de uma maneira nova”, consistia ao mesmo tempo na tentativa de constituir uma “ciência do ser em sentido absoluto.”²

Esta tentativa - e isso o próprio Husserl fará questão de lembrar - estrutura-se justamente num impulso contrário à posição especificamente positivista, ou tendência típica da filosofia da segunda metade do século XIX - tendência que ainda hoje se percebe viva de várias formas - , de que a filosofia tome por base para seu fundamento e para a constituição de seu método os resultados das ciências positivas, situação esta que Husserl descreve da seguinte maneira:

Tornou-se quase um lugar comum, na filosofia contemporânea, na medida em que pretende ser uma ciência rigorosa, afirmar que só pode haver um método cognoscitivo comum a todas as ciências e, portanto, também à filosofia.(...) À equiparação metódica está também ligada a equiparação de objeto da filosofia com as outras ciências; e, hoje, deve ainda designar-se como predominante a opinião de que a filosofia e, mais concretamente, a doutrina suprema do ser e da ciência - pode estar não só relacionada com todas as restantes ciências, mas também fundada nos seus resultados, da mesma maneira que as ciências se baseiam umas nas outras e os resultados de umas podem atuar como premissas das outras. Lembro assim as fundamentações arbitrárias da teoria do conhecimento mediante a psicologia do conhecimento e a biologia. Nos nossos dias, aumentam as reações contra esses preconceitos funestos. São, efetivamente, preconceitos.³

² cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 46. No original: „Es bedarf einer Wissenschaft vom Seienden in absoluten Sinn.“ (*Die Idee der...*, *op. cit.*, p. 23).

³ E. Husserl. *op.cit.*, pp. 46-47. No original: „In der zeitgenössischen Philosophie, soweit sie Anspruch erhebt, ernste Wissenschaft zu sein, ist es fast zum Gemeinplatz geworden, daß es nur eine allen Wissenschaften und somit auch der Philosophie gemeinsame Erkenntnismethode geben könne. (...) Mit der methodischen hängt auch die sachliche Gleichstellung der Philosophie mit den anderen Wissenschaften zusammen, und man muß gegenwärtig noch als die vorherrschende Meinung bezeichnen, daß die Philosophie, und näher die oberste Seins- und Wissenschaftslehre, nicht nur auf alle sonstigen Wissenschaften bezogen, sondern auch auf deren Ergebnisse gegründet sein könne: in derselben Art wie Wissenschaften sonst aufeinander gegründet sind, die Ergebnisse der einen als Prämissen für die anderen fungieren können. Ich erinnere an die beliebten Begründungen der Erkenntnistheorie durch Erkenntnispsychologie und Biologie. In unseren Tagen häufen sich die Reaktionen gegen diese verhängnisvollen Vorurteile. In der Tat, es sind Vorurteile.“ (*Die Idee der...*, *op. cit.*, pp. 23-24).

Diante desta situação, a fenomenologia pretende justamente se instituir de maneira a permitir à filosofia trilhar os caminhos que lhe são próprios, abrindo mão de todo e qualquer resultado prévio obtido nas ciências naturais e contra a tendência de toda e qualquer fundamentação de sua tarefa a partir das conquistas das ciências. No intuito de reafirmar esta posição, Husserl acrescenta em seguida:

Na esfera natural da investigação, uma ciência pode, sem mais, edificar-se sobre outra e uma pode servir à outra de modelo metódico, se bem que só em certa medida, determinada e definida pela natureza do respectivo campo de investigação. *A filosofia, porém, encontra-se numa dimensão nova.* Precisa de *pontos de partida inteiramente novos* e de um método totalmente novo, que a distingue por princípio de toda ciência 'natural'. Daí que os procedimentos lógicos, que dão unidade às ciências naturais - com todos os métodos especiais, que variam de ciência para ciência - , tenham um caráter principal unitário, a que se contrapõem os procedimentos metódicos da filosofia como uma unidade em princípio nova. E daí também que, dentro do conjunto total da crítica do conhecimento e das disciplinas 'críticas', a filosofia pura tenha de prescindir de todo o trabalho intelectual realizado nas ciências naturais e na sabedoria e conhecimentos naturais não cientificamente organizados, e dele lhe não seja permitido fazer qualquer uso.⁴

Até bem mais tarde essa posição crítica do pensamento husserliano, que vemos repercutir de maneira decisiva em vários filósofos contemporâneos, permanece viva e bastante contundente e ampliada à condição de uma necessidade, tendo em vista a tendência que se acentuou de estender o campo da objetividade ao homem como ser espiritual e histórico; tendência esta que Husserl estabelece como fundamento de uma determinada situação histórica, nomeadamente, a situação de uma assim por ele denominada crise da humanidade européia. Na sua conferência que traz esse título e que foi pronunciada em 1935, ele alerta e assegura:

⁴ Ibidem, p. 47, grifos do autor. No original: „In der natürlichen Forschungssphäre kann eine Wissenschaft auf eine andere sich ohne weiters bauen und kann die eine für die andere als methodisches Vorbild dienen, wenn auch nur in Gewissen durch die Natur der jeweiligen Forschungsgebiete bestimmten und begrenzten Ausmaßen. *Die Philosophie aber liegt in einer völlig neuen Dimension.* Sie bedarf *völlig neuer Ausgangspunkte* und einer völlig neuen Methode, die sie von jeder ‚natürlichen‘ Wissenschaft prinzipiell unterscheidet. Darin liegt, dass die logischen Verfahrensweisen, die den natürlichen Wissenschaften Einheit geben, mit allen von Wissenschaft zu Wissenschaft wechselnden speziellen Methoden, einen einheitlichen prinzipiellen Charakter haben, dem sich die methodischen Verfahrensweisen der Philosophie gegenüberstellen als eine im Prinzip neue Einheit. Und wider liegt darin, dass die *reine* Philosophie innerhalb der gesamten Erkenntniskritik und der ‚kritischen‘ Disziplinen überhaupt von der ganzen in der natürlichen Wissenschaften und in der wissenschaftlich nicht organisierten natürlichen Weisheit und Kunde geleisteten Denkarbeit absehen muß und von ihr keinerlei Gebrauch machen darf.“ (*Die Idee der... op. cit.*, p. 24).

Também eu estou convencido de que a crise européia se arraiga em uma aberração do racionalismo. (...)

... a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva.(...)

... existe um psicologia que quer ser, com suas pretensões a uma exatidão científico natural, a ciência geral e fundamental do espírito. Mas nossa esperança numa racionalidade genuína, isto é, de um conhecimento genuíno, aqui e em toda parte é decepcionada.(...)

Mas em nosso tempo anuncia-se, em toda parte a premente necessidade de uma compreensão do espírito e se tornou quase insuportável a confusão que afeta as relações de método e de conteúdo entre as ciências da natureza e as ciências do espírito.⁵

Além de identificar uma confusão entre as relações de método e conteúdo entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, Husserl se levanta ainda até mesmo contra o fato dessa concepção científico-dualista, considerando-a agora absurda e surgida de uma atitude natural em relação ao mundo circundante, acentuando que:

... a situação nunca melhorará enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo, surgido de uma atitude natural em relação ao mundo circundante e não se estiver convencido da absurdidade da concepção dualista do mundo...

Julgo com toda a seriedade que nunca existiu nem existirá uma ciência acerca do espírito, uma doutrina objetiva da alma, objetiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, uma inexistência, submetendo-as às formas espaço-temporais.⁶

Essas duas preocupações que aqui vemos delineadas, nomeadamente, a busca de desenvolver um método específico para a atitude propriamente filosófica e a elaboração de

⁵ E. Husserl. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. (Versão b). Tradução de Urbano Ziles. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1996 (Coleção Filosofia 41), pp. 74.80.81. No original: „Auch ich bin dessen Gewiß, daß die europäische Krisis in einem sich verirrenden Rationalismus wurzelt.(...) Es sind durchaus Probleme, die aus der Naivität stammen, in der die objektivistische Wissenschaft das, was sie objektive Welt nennt, für das Universum alles Seienden hält, ohne darauf zu achten, daß die Wissenschaft leistende Subjektivität in keiner objektiven Wissenschaft zu ihrem Rechte kommen kann. (...) ... und andererseits ist doch die Psychologie da, die mit ihren Ansprüchen auf naturwissenschaftlichen Exaktheit die allgemeine Grundwissenschaft vom Geiste sein will. Aber unsere Hoffnung auf wirkliche Rationalität, d. i. auf wirkliche Einsicht, wird hier wie überall enttäuscht. (...) Überall in unsere Zeit meldet sich aber das brennende Bedürfnis nach einem Verständnis des Geistes, und fast unerträglich geworden ist die Unklarheit der methodischen und sachlichen Beziehung zwischen den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.“(E. Husserl. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995, S. 53. 61. 62-63. 64).

⁶ Ibidem, p. 82. No original: „Nie kann es aber besser werden, solange der aus einer natürlichen Einstellung auf Umweltlichkeit entsprungene Objektivismus in seiner Naivität nicht durchschaut ist und die Erkenntnis durchgebrochen, daß die dualistische Weltauffassung... eine Verkehrtheit ist. Allen Ernstes meine ich: Eine objektive Wissenschaft vom Geiste, eine objektive Seelenlehre, objektiv in dem Sinne, daß sie den Seelen, den personalen Gemeinschaften Inexistenz in den Formen der Raumzeitlichkeit zukommen läßt, hat es nie gegeben und wird es nie geben.“ (*Die Krisis des... op. cit.*, pp. 64-65).

uma crítica à objetivação do mundo espiritual ou histórico a partir de uma liberação da concepção dualista, far-se-ão também consideravelmente presentes no pensamento heideggeriano. A partir destas preocupações, percebe-se a tentativa de preparar uma tarefa de caráter histórico para o filosofar, que se desprenda da postura objetivista do conhecimento científico-natural. A objetivação do ser em sentido científico-natural tornou-se filosoficamente problemática, de tal modo que uma tarefa especificamente filosófica passa a ser vista como uma necessidade, começando-se com isso a preparar um caminho próprio para a execução de tal tarefa.

1.2. Scheler e os limites do mecanicismo objetivista

Max Scheler também tornou consideravelmente relevante uma crítica ao cientificismo positivista, enraizando-o numa determinada postura e posição históricas do homem frente à natureza. Em seus ensaios escritos entre 1911 e 1914, traz à tona a discussão do projeto da filosofia e da ciência moderna e seu sentido, numa crítica incisiva orientada no plano dos valores. O poder da ciência e suas pretensões a um saber universal, que abarque a totalidade do mundo objetivamente e que somente enquanto está submetido ao campo da objetividade pode ser considerado saber, são profundamente questionados, levando em conta o limite da objetividade que nessas pretensões deve ser considerado. A consideração desse limite e dos problemas que traz consigo é feita a partir de uma recondução da ciência ao impulso ético (ético aqui no sentido amplo de um determinado modo do habitar e atuar do homem no mundo) que a engendra:

O que nós denominamos 'ciência' deve sua origem histórica a um paulatino contato do admirador, que aspirava a regras utilizáveis para o domínio sobre a matéria: um contato que também se apresenta na fusão lenta de um estado de liberdade para com um tal impulsionamento industrial. Apenas *os dois juntos* podem gerar o produto particular da ciência. Sem o primeiro fato ela nunca teria se alçado por sobre um conjunto de regras empíricas concernentes ao seu ofício, sem o segundo ela nunca chegaria à adoção de princípios mecânicos tão terríveis, os quais limitam o interesse do conhecimento aos pontos do universo que são passíveis de movimento e dominação.⁷

⁷ M. Scheler. *Da Reviravolta dos Valores*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 41, grifo do autor. No original: „Was wir die ‚Wissenschaft‘ nennen, verdankt historisch seinen Ursprung einer allmählichen Berührung des staunenden, ehrfürchtigen metaphysischen Geistes mit dem Streben nach nutzbaren Regeln zur Herrschaft über die Materie: eine Berührung, die sich auch in der langsamen Verschmelzung eines Standes der Freien mit einem solchen der Gewerbetreibenden darstellt. Nur *beides zusammen* konnte das eigentümliche Produkt ‚Wissenschaft‘ erzeugen. Ohne den ersten Faktor hätte sie sich nie über eine Sammlung von empirischen Regeln des Handwerks erhoben; ohne den zweiten wäre sie nie zur

A caracterização da tendência científico-natural, ou como aqui também estamos dizendo positivista, a partir de um enraizamento numa determinada posição ético-histórica que a engendra, nomeadamente, a aspiração do homem às regras utilizáveis para o domínio da matéria e o estado de liberdade do homem para com um tal impulsionamento de caráter industrial, conduz Scheler a expor com isso uma configuração de uma determinada postura histórica do agir humano que, segundo ele, inverteu a hierarquia valorativa. Ele dirá que passa agora a imperar, a partir dessa atitude da liberdade humana frente ao mundo, a primazia do valor da utilidade sobre o valor da vida⁸.

Scheler situa essa inversão, contra a qual se levantará, no cerne do pensamento moderno, tentando ao mesmo tempo mostrar a consequência de uma tal inversão, e procura asseverar o fato de que, numa tal situação da civilização, o caráter de *adaptação aos seus mecanismos de utilidade*, encarnados por ela, impõe-se de tal modo que aqueles que não se adaptam a estes mecanismos podem perecer, não importando o caráter do valor da vida em questão⁹. O caráter de não consideração da vida como um fenômeno originário, mas como um ‘*organismo mecânico*’ apreendido sob a figura de uma ‘*máquina*’, por parte da ciência em geral, é, para Scheler, o último passo decisivo dado pela Ciência, na esteira dessa inversão na hierarquia valorativa¹⁰.

Diante de uma tal situação, interpretada assim por Scheler, não se pode perceber que a humanidade se constitui historicamente como um avanço, mas ao contrário, o desenvolvimento histórico do espírito “se testemunha como decadência”¹¹.

A apreensão do mundo da vida sob a égide do mecanicismo objetivista, que se guia pela primazia da utilidade da civilização industrial, se constitui justamente na tendência que Scheler procura assiduamente criticar. Nesses seus ensaios, sua avaliação se desenvolve orientada a partir de um olhar sobre a atitude do homem frente ao seu modo de ser e estar no mundo, e de uma determinada concepção de vida, que nada tem a ver com aquela compreendida na Biologia – concepção contra a qual ele se levanta –, mas que diz respeito a um determinado modo de o homem dirigir e orientar sua ação no mundo e empenhar a sua

Annahme des so fruchtbaren mechanistischen Prinzips gekommen, welches das Interesse der Erkenntnis auf die bewegbaren und lenkbaren Punkte des Universums beschränkt“ [Max Scheler. *Zur Rehabilitierung der Tugend*. Gesammelte Werke, Band 3 (GW 3), Herausgegeben von Maria Scheler. Bern: Francke, 1955, p. 31].

⁸ Cf. M. Scheler, op. cit., p. 165. (GW 3, p. 131).

⁹ Ibidem, p. 168. (GW 3, p. 134).

¹⁰ Ibidem, p. 170. (GW 3, p. 135).

¹¹ Ibidem, p. 184. (GW 3, p. 147).

liberdade. Isto caracteriza a vida como um fenômeno originário. Scheler vai se propor a compreender este fenômeno e tentará, a partir dele, pensar sua ética.

Neste sentido, Scheler procura pensar a posição do homem no mundo frente a seu ser e sua essência. O mundo espiritual humano e a cultura, a vida e a história que a perfazem, provém de uma atitude da vontade humana livre no mundo e que ele procura descrever como, de um lado, um “caminho da *intensidade* do espírito e da vontade”, no qual todo racionalismo e auto direcionamento se orientam, e que se funda na tendência de tomar a si e ao mundo em suas mãos, e por outro lado, o “caminho da *desobstrução* do espírito e da vontade”, “que principia com a *confiança* completa no ser e raiz de todas as coisas, já que é a partir daí que elas brotam” e através do qual, quem por ele caminha “acolhe como absurdo o se querer ordenar um mundo digno de ser posto em questão”¹².

O fato de colocar em questão a atitude de tomar o mundo em suas mãos, no intuito de ordená-lo, abre espaço para a colocação de uma posição filosófica, procurando preservar ao homem seu espaço próprio de liberdade, sem, contudo, buscar que se exacerbe essa liberdade como vontade de poder. E aqui percebemos a questão fundamental de Scheler, que estará em jogo também para Heidegger¹³: a posição do homem frente a seu mundo, sua vida, sua história. Desse modo, seguindo a trilha de Scheler, o impulsionamento industrial de domínio sobre a natureza e a aspiração às regras utilizáveis para tal domínio configuram, portanto, uma determinada posição da liberdade humana, que inverteu a hierarquia valorativa, e reforça, a partir de uma avaliação de caráter ético, o esquecimento dos fins e uma idolatria aos meios, assinalando o fato histórico constatado por ele como uma decadência da história humana.

Por mais que somente mais tarde, em escritos posteriores a *Ser e Tempo*, Heidegger passou a tematizar concretamente a respeito dessa posição dominadora do homem frente ao

¹² Cf. ibidem, pp. 29-30. No original: „Der eine Weg ist der Weg der *Anspannung* des Geistes und des Willens... (...). Der andere Weg ist der Weg der *Entspannung* des Geistes und des Willens... , der mit dem restlosen *Vertrauen* in das Sein und die Wurzel aller Dinge... beginnt, [und wer diesen Weg geht,] empfindet es als Wahnwitz, eine fragwürdige Welt erst ‚einrichten‘ zu wollen.“ (GW 3, p. 22, grifos do autor).

¹³ Disso dá testemunho um texto de Edith Stein intitulado *Die weltanschauliche Bedeutung der Phenomenologie*, escrito quando de sua estada como docente no Instituto Alemão de Pedagogia Científica em Münster West-fallen (1932/33), dedicado a uma análise do caminho fenomenológico trilhado por Husserl, Scheler e Heidegger, no qual escreve: „Für Heidegger ist ähnlich wie für Scheler charakteristisch, dass es ihm offenbar in seinem Philosophieren darum zu tun ist, das Leben und die Stellung des Menschen im Leben zu verstehen.“ (Edith Stein, *Welt und Person: Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*. Edith Steins Werke VI, Freiburg: Herder, 1962, p. 12.) [“Para Heidegger, do mesmo modo como se faz característico para Scheler, aquilo que o seu filosofar se encontra aberto a fazer é compreender a vida e a posição do homem na vida.”] É certo contudo, que este termo “vida fática”, que aparece nos escritos prévios a *Ser e Tempo*, desaparecerá neste último. O caráter desta relação, que se põe criticamente como Husserl frente ao psicologismo objetivista, não deixa de ser, por isso, relevante. Neste sentido, faz-se importante cf. tb. M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 174-178.181).

seu ser, nos termos do que ele chamou de uma “despotenciação do espírito”¹⁴, podemos perceber que o caminho filosófico buscado por ele leva em conta já também essa crítica ético-humanista de Scheler como pano de fundo, ao mesmo tempo que vai tematizar a questão para o sentido do ser, procurando não desligá-la da “vida” isto é, da existência humana para a qual existe toda a filosofia.

1.3. Dilthey e a tentativa de uma delimitação das Ciências do Espírito frente à Ciência Natural

O alerta de Husserl em relação à confusão que se instaura ao se tentar desenvolver uma relação entre a pesquisa científico-natural e a científico-espiritual, à medida que o homem é tomado como objeto desses dois campos, faz-nos lembrar as tentativas de Wilhelm Dilthey de estabelecer devidamente as fronteiras que separam o campo de objetos próprio das ciências naturais e das ciências do espírito, nessa concepção científico dualista do mundo, preservando o método próprio e conteúdo de ambas de uma falsificação ou confusão de princípio. No seu trabalho *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, assume ele esta tarefa filosófica de procurar fornecer elementos para essa necessária delimitação:

Nos últimos decênios temos encontrado interessantes debates sobre as ciências da natureza e as ciências do espírito e em particular sobre a história: sem discutir os diferentes pontos de vista que nestes debates se defrontam, preparo aqui uma de suas possíveis tentativas divergentes: reconhecer a essência das ciências do espírito e delimitá-la, distinguindo-a das ciências da natureza.¹⁵

Assim, aquilo que em Dilthey se estabelece como uma delimitação, que de fato põe um limite à “confusão insuportável” da qual Husserl falava, mantém ainda o aspecto de uma concepção científico-dualista contra a qual – já vimos – Husserl também se levantou.

Mas esta orientação e reunião de forças para estabelecer as fronteiras que separam o horizonte e distinguem o método de abordagem do campo de objetos das ciências naturais e

¹⁴ Isso podemos encontrar explicitamente, por exemplo na sua preleção proferida no semestre de verão de 1935 na Universidade de Freiburg, sob o título *Einführung in die Metaphysik*. Cf. M. Heidegger. *Introdução à Metafísica*. Tradução brasileira de Emanuel Carneiro Leão. 4 ed., Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1999, p. 71.

¹⁵ No original: "In den letzten Dezennien haben über die Natur- und Geisteswissenschaften und besonders über die Geschichte interessante Debatten stattgefunden: ohne in die Ansichten einzugehen, die in diesen Debatten einander gegenübergetreten sind, lege ich hier einen von ihnen abweichenden Versuch vor, das Wesen der Geisteswissenschaften zu erkennen und sie von den Naturwissenschaften abzugrenzen." W. Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. p. 89.

das ciências do espírito se tornarão decisivos para o pensamento heideggeriano, no sentido de uma determinada orientação para o que está decisivamente em jogo nas ciências do espírito, isto é, a “humanidade ou efetividade humano-sócio-histórica”¹⁶. Além disso, no sentido de uma orientação para a possibilidade de estruturação de um método que se aproprie devidamente desse fato humano.

Tal será reconhecido por Heidegger na sua preleção proferida em Marburg no semestre de verão de 1925, sob o título *Prolegomena zur Phänomenologie der Geschichte und Natur* (publicada depois com o título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), cuja estrutura do projeto esboçaremos mais a frente de maneira detida. Lá expressa-se Heidegger em relação ao caráter decisivo na tarefa filosófica de Dilthey: “O decisivo no questionamento de Dilthey não é a teoria das ciências da história, mas a tendência de trazer à vista a efetividade do histórico e a partir daí tornar claro o modo e a possibilidade da interpretação.”¹⁷ E acrescenta ainda adiante: “... ele (Dilthey) ficou livre de um *kantianismo dogmático* e, com uma tendência à radicalidade, tentou filosofar puramente a partir das coisas elas mesmas”¹⁸. Essa posição instaurada por Dilthey se tornou também para Heidegger decisiva. Para Dilthey tornara-se particularmente importante a orientação de um olhar não naturalista em direção à objetivação da vida na história, e que se faz necessário que se compreenda, por um lado, que “*tudo aquilo no que o espírito se objetivou* recai no domínio das *ciências do espírito*”¹⁹, e, por outro lado, que se compreenda o *modo* como deve ser tomada em consideração essa objetivação do espírito na história.

Este fato do “espírito objetivado” é concebido por Dilthey como a “objetivação da vida” na história, a “objetivação do espírito [que] se perfaz no Direito, na Moralidade e na Eticidade”²⁰, como o pensara já antes Hegel.

Esta efetividade humano histórica é o efetivo que se deve ter em vista no compreender das ciências do espírito de uma maneira diferenciada, em virtude do próprio objeto, do que se compreende nas ciências da natureza. O trabalho de habilitação de Heidegger sobre o conceito

¹⁶ Ibidem, p. 91.

¹⁷ No original: “Das Entscheidende in Diltheys Fragestellung ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen und von da aus die Art und Möglichkeit der Interpretation deutlich zu machen.” M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 19.

¹⁸ No original: “... er [Dilthey] von einem *dogmatischen Kantianismus* frei blieb und mit einer Tendenz zum Radikalen versuchte, rein aus den Sachen selbst zu philosophieren.” Ibidem, p. 20, grifo do autor.

¹⁹ No original: „Jetzt können wir sagen, daß *alles, worin der Geist sich objektiviert* hat, in den Umkreis der *Geisteswissenschaft* fällt.“ Dilthey, op. cit., p. 180, grifo do autor.

²⁰ No original: „Die Objektivierung des Geistes vollzieht sich im Recht, der Moralität und der Sittlichkeit“. Ibidem, p. 181-182.

de tempo nas ciências históricas, que analisaremos em seguida, está profundamente marcado por essa posição diltheyana. O próprio Dilthey chegou a problematizar esse conceito e a sua estrutura em função da abordagem das ciências do espírito²¹.

²¹ Cf. Dilthey, op. cit., pp. 217-230. 236-242. 357s.

SEGUNDO CAPÍTULO

Heidegger e o caminho preparatório na construção do projeto de *Ser e Tempo*

Levando em conta as preocupações que aqui levantamos, a partir de uma breve exposição da crítica filosófica desenvolvida na fenomenologia de Husserl e Scheler, além da tarefa empreendida por Dilthey, caracterizando assim uma espécie de contexto em que se pode plasmar a tentativa de estabelecer na filosofia um caminho que libertasse o pensamento filosófico da tendência positivista reinante, procuraremos agora caracterizar, a partir de um estudo dos textos prévios a *Ser e Tempo*, como Heidegger articula tal projeto em conexão com essas mesmas preocupações, numa espécie de radicalização da crítica fenomenológica e da crítica histórica, na tentativa de elaborar uma determinada concepção do filosofar, entregando uma tarefa própria ao pensar filosófico, com um método próprio e livre das inibições objetivistas do positivismo.

2.1. A compreensão do conceito de tempo na ciência histórica face à compreensão do conceito de tempo na ciência natural

Um dos primeiros textos de Heidegger que merecem uma avaliação, na direção do que no nosso trabalho se encontra em questão, é o *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, escrito para uma aula de habilitação dada na Universidade de Freiburg em 27 de julho de 1915, na esteira da problemática desenvolvida por Dilthey e, como o próprio Heidegger dirá mais tarde, “trivializada” por Windelband e Rickert¹ – este último seu professor em Freiburg neste período. Neste texto Heidegger expõe uma interessante diferenciação² que acabará por se tornar decisiva e determinante na direção do projeto de *Ser e Tempo*. Trata-se da diferença entre o significado do conceito de tempo que está em função na Física e na ciência natural em geral e da compreensão do conceito de tempo que está em função na pesquisa histórica.

Essa pergunta fundamental pela estrutura do conceito de tempo no conhecimento natural e no conhecimento histórico é a que primeiramente vai poder fornecer uma

¹ Cf. M. Heidegger. *Prolegomena...*, *op. cit.*, p. 20. Aí Heidegger dedica um dos tópicos a essa questão intitulado: „Die Trivialisierung der Diltheyschen Fragestellung durch Windelband und Rickert“.

² Que segundo um trabalho do hoje Cardeal de Mainz, Karl Lehmann, Heidegger o desenvolve sobre o fundamento da pesquisa já desenvolvida por Windelband e Rickert. Diz ele: „Die Differenzierung der ‚Zeit überhaupt‘ zum Begriff der ‚historischen Zeit‘ vollzieht Heidegger auf dem Fundament dieser Windelband-Rickertschen Unterscheidungen.“ (K. Lehmann. *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*. In: *Philosophisches Jahrbuch*. „Im Auftrag des Görres-Gesellschaft“. Herausgegeben von Max Müller. 71. Jahrgang. 2. Halbband. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1964, p. 342.)

compreensão do tempo em função da existência histórica, que somente em *Ser e Tempo* receberá uma explicitação mais detalhada e liberada do dualismo metodológico, sem contudo – é muito importante considerar – deixar de lado a importância dessa diferenciação metódica para a pesquisa científica e para o caráter de fundamentação científico-teórica do estatuto da ciência natural e da ciência histórica como saber científico³.

Nesse texto Heidegger pretende desvendar a *estrutura* do conceito de tempo histórico a partir da compreensão de sua *função* na ciência histórica, tendo em vista a *meta* a partir da qual este conceito entra em função nas mesmas. Assim ele coloca a questão: “Que estrutura tem que ter o conceito de tempo na ciência histórica para poder entrar em função como conceito de tempo de acordo com a finalidade desta ciência?”⁴

Heidegger determina a finalidade ou meta (*Ziel*) da ciência a partir da determinação de seu objeto e do índice ou alcance de sua objetivação, asseverando que:

A ciência histórica tem como objeto ao homem, não como objeto biológico, mas enquanto, através de suas produções espirituais e corporais, realiza a idéia da cultura. (...)Esta criação cultural do homem, dentro de e em cooperação com as associações e organizações (Estado) igualmente criadas por ele, é em definitiva a objetivação do espírito humano. Porém, ao historiador não interessa a objetivação do espírito consumada no transcurso do tempo em sua respectiva totalidade, como se se quisesse registrar tudo o que ocorre em geral no tempo; a ele lhe interessa somente (se tem dito) o historicamente efetivo.⁵

³ Entendemos que, por mais que o pensamento desenvolvido em *Ser e Tempo* não tenha o objetivo imediato de fornecer uma fundamentação da pesquisa científica – seja pensada em termos de uma teoria do conhecimento ou de uma epistemologia – na ciência natural ou histórica, nem o próprio Heidegger tenha levado a cabo essa tarefa na obra ou mesmo depois dela de uma maneira explícita, também se pode perceber o descortinar desse horizonte de fundamentação na totalidade do projeto como tal. Percebemos que se faz possível, especialmente depois das conquistas de *Ser e Tempo*, retornar a esses seus textos prévios, em especial o que agora avaliamos, ao qual o próprio Heidegger faz questão de reportar-se no próprio *Ser e Tempo* – aliás este é o único de seus textos primeiros ao qual se reporta explicitamente nesta obra (cf. SZ, p. 418, nota 1; na tradução cit., II parte, p. 230, nota 111) – e procurar pensar como o ser-á é capaz de desenvolver e constituir objetivamente uma ciência histórica, sendo capaz de perguntar pela estrutura mesma do conhecer e do significado dos conceitos que estão em função de uma pesquisa desse caráter. Essa contudo, não constitui a tarefa de nosso trabalho, mas se faz de fato importante desenvolver uma tal tarefa nessa direção, se se quer pensar sobre o que caracteriza a objetividade da ciência histórica e quais as possibilidades e limites dessa objetividade. Pois a objetivação e sua possibilidade são efetivas, por assim dizer. Não se pode pensá-la como uma ilusão ou erro do ponto de vista teórico, mas é um fato existencial histórico a atitude da objetivação no conhecimento histórico. O historiador tem diante de si uma vida cristalizada a ser pesquisada e conceitualmente apreendida; e claro, não da mesma maneira que um físico ou qualquer outro cientista natural a tem.

⁴ M. Heidegger. *El Concepto de Tiempo en la Ciencia Histórica*. Traducción de Elbio Caletti. In: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/. No original: „welche Struktur muß der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft haben, um als Zeitbegriff dem Ziel dieser Wissenschaft entsprechend in Funktion treten zu können?“. M. Heidegger. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 417 [359].

⁵ Ibidem. No original: „Die Geschichtswissenschaft hat zum Gegenstand den Menschen, nicht als biologisches Objekt, sondern insofern durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht wird. (...)“

A partir desta determinação da meta da ciência histórica em sua tarefa, identificando o objeto que lhe é próprio e o índice parcial de sua objetivação, isto é, à medida em que seu interesse se limita à objetivação do *historicamente efetivo* e não à objetivação do espírito consumada na totalidade do tempo transcorrido, no sentido da aquisição de um registro geral de todo o ocorrido, Heidegger vai caracterizar que “o essencial do conceito de tempo histórico” em função da finalidade de obter a compreensão de um dado historicamente efetivo é que “*os tempos da história se distinguem qualitativamente*”⁶. Ademais:

O conceito de tempo na ciência histórica não possui o caráter homogêneo do conceito de tempo científico natural. O tempo histórico não pode por isso ser expresso tão pouco matematicamente por meio de uma série (Reihe), já que não há nenhuma lei que determine como se sucedem as *épocas* (Zeiten). Os momentos temporais do tempo físico se distinguem só por sua posição na série. Os tempos históricos também se sucedem, por certo (senão não seriam tempos), porém cada um é, na estrutura de seu conteúdo, diferente.⁷

Essa distinção entre a possibilidade de se notar um aspecto quantitativo e outro qualitativo na caracterização da compreensão do conceito de tempo nas ciências naturais e históricas e o fato de não se poder determinar casuisticamente uma lei de sucessão das épocas históricas é decisiva⁸. A partir dela Heidegger esclarece, num arremate, que “o qualitativo do

Dieses Kulturschaffen des Menschen innerhalb und im Vereine mit den ebenfalls von ihm geschaffenen Verbänden und Organisationen (Staat) ist im letzten Grunde die Objektivation des menschlichen Geistes. Den Historiker interessiert nun die im Verlauf der Zeit sich vollziehende Objektivation des Geistes nicht in ihrer jedesmaligen Vollständigkeit, als wollte er alles, was überhaupt in der Zeit je geschieht, registrieren; ihn interessiert nur – hat man gesagt – das historisch Wirksame.“ Ibidem, p. 427 [368].

⁶ Ibidem. No original: „... das Wesentliche des historischen Zeitbegriffes“ [ist das:] „*Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ*.“ Ibidem, p. 431 [373], grifo do autor.

⁷ Ibidem. No original: „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft hat somit gar nichts von dem homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffes. Die historische Zeit kann deshalb auch nicht mathematisch durch eine Reihe ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die *Zeiten* aufeinanderfolgen. Die Zeitmomente der physikalischen Zeit unterscheiden sich nur durch ihre Stelle in der Reihe. Die historischen Zeiten folgen zwar auch aufeinander – sonst wären sie überhaupt nicht Zeiten – aber jede ist in ihrer inhaltlichen Struktur eine andere.“ Ibidem, p. 431 [373], grifo do autor.

⁸ A partir da elucidação de tal distinção, já no fim do século XIX, também Henri Bergson em seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tratou de discutir não diretamente o problema da ciência histórica ou da história como dado efetivo, mas o problema da liberdade, que não deixa de modo algum de manter uma relação bastante estreita com o primeiro, relação esta que não temos condições de tratar aqui de maneira direta. Mas é muito interessante ver como Bergson, discutindo a distinção referida, procurará em sua obra acentuar que: “...toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade.” (H. Bergson. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução portuguesa de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9. No original: “... toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l’étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité: une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s’évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu’on en donne, et, en un certain sens, le

conceito de tempo histórico não significa outra coisa que a condensação – cristalização – de uma objetivação da vida dada na história.”⁹.

Apesar da importância que tem uma tal determinação para o projeto de *Ser e Tempo*, no sentido de que já nesse texto se vê prelineada a necessidade de apreender o conceito de tempo, de tal modo que a sua estrutura seja compreendida em função da existência histórica, determinando o caráter qualitativo do instante temporal histórico e a impossibilidade de determinação do processo histórico, que sua sucessão de instantes engendra, através de leis que pudessem reger o seu processo epocal, esse trabalho se manterá aberto na perspectiva por ele projetada, isto é, de uma determinação científico-teórica de uma fundamentação da ciência histórica e de sua posição como saber científico face à ciência natural. É justamente nessa perspectiva e com este fim que Heidegger interpreta o seu trabalho e o encerra quando diz:

O reconhecimento da significatividade fundamental do conceito de tempo e de sua radical diferença com respeito ao conceito de tempo físico possibilitará introduzir-se mais em forma científico-teórica no caráter peculiar da ciência histórica e permitirá fundar teoricamente a esta como posição intelectual original e irredutível com respeito a outras ciências.¹⁰

Uma determinação mais detida de uma interpretação do conceito de tempo em função da existência histórica, estabelecendo a temporalidade como sentido do ser-aí e horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral virá apenas mais tarde.

problème de la liberté lui-même”. H. Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Genève: Albert Skira, 1945, p. 13). A determinação estabelecida por Bergson – a partir desta caracterização do tempo como duração sucessiva e qualitativa, na diferença de uma determinação temporal projetada no espaço como extensiva, simultânea e quantitativa – de que os atos livres se constituem temporalmente com um caráter de heterogeneidade, guarda uma referência com o aspecto histórico-existencial-decisivo do ser-aí, que mantém uma proximidade muito grande com a concepção desenvolvida em *Ser e Tempo* e que acabam por estar em jogo tanto neste texto de Heidegger que então avaliamos, como já na investigação desenvolvida por Bergson. No fim de sua obra, diz Bergson: “... na nossa opinião, ainda se pode tomar uma decisão: seria a de nos referirmos, com o pensamento, aos momentos da nossa existência em que tomamos uma decisão grave, momentos únicos no seu gênero, que não voltarão a produzir-se a não ser que voltem, para um povo, as fases desaparecidas de sua história.” (Bergson, op. cit., pp. 163s. No original: “Mais il y aurait, selon nous, un troisième parti à prendre: ce serait de nous reporter par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques dans leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent, pour un peuple, les phases disparues de son histoire.” Bergson, op. cit., p. 182). Aqui, até mesmo o aspecto da possibilidade de uma repetição histórica, que no sentido heideggeriano haveremos de desenvolver aqui em termos de uma possibilidade de retomada hermenêutica do que na filosofia se põe em questão, no intuito de poder pensar novamente as questões decisivas, retomando de maneira original as posições decisivas, que estão em jogo historicamente nas questões postas, se vê já sinalizada.

⁹ M. Heidegger. *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. No Original: „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der geschichte gegebenen Lebensobjektivation.” Heidegger, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 431 [373].

¹⁰ Ibidem. No original: „Die Erkenntnis der fundamentalen Bedeutsamkeit des historischen Zeitbegriffes wie seiner völligen Andersartigkeit gegenüber dem Physik wird es ermöglichen, weiter wissenschaftstheoretisch in den eigentlichen Charakter der Geschichtswissenschaft einzudringen und sie als originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung theoretisch zu begründen.” Ibidem, p. 433 [375].

2.2. O projeto da filosofia a partir de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade

O caminho para uma integração do que incorporava as inquietações filosóficas de Heidegger desde o seu confronto com o trabalho de Brentano intitulado *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles* (1862), com o qual Heidegger se defrontou desde 1907, e através da descoberta fenomenológica da intencionalidade e do novo método e tarefa filosófica que as *Logischen Untersuchungen* (1900-1901) de Husserl inauguravam, com as quais Heidegger se depara em 1910, encontra-se agora aberto ao mesmo tempo numa direção também de caráter eminentemente hermenêutico e histórico, na esteira da crítica histórica de Dilthey, que segundo Heidegger se tornou trivializada e cuja tendência, em direção ao que ele considera decisivo na posição de Dilthey, ele pretende recuperar¹¹.

Seguindo o caminho dos escritos prévios a *Ser e Tempo*, dois ganham inicialmente um significado especial na direção da preparação deste projeto, a partir da idéia de um desenvolvimento da pesquisa filosófica como uma hermenêutica fenomenológica da facticidade. São eles: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (curso dado no semestre de verão de 1922 em Freiburg); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (últimas lições dadas no semestre de verão de 1923 em Freiburg).

Nessa sua primeira tarefa de uma interpretação fenomenológica de Aristóteles, toda a primeira parte é dedicada à situação hermenêutica que pretende fornecer uma interpretação filosófica fenomenológica. Na direção dessa determinação, Heidegger acentua que toda interpretação tem que assegurar: a instância a partir de onde a interpretação se desenvolve, isto é, a situação de vida a partir da qual a interpretação é motivada; a posição prévia da

¹¹ Faz-se interessante nesse contexto a análise de Zeljko Loparic em seu artigo *O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico*, quando ele avalia a posição fenomenológica de Heidegger não na direção da fenomenologia eidética transcendental husserliana, mas na tentativa de desenvolver uma fenomenologia em confluência com a posição hermenêutica de Dilthey. Diz ele: “Heidegger dirá em *Ser e Tempo* (1927) e repetirá na carta a Richardson (1962) que, desde as suas primeiras tentativas de responder à questão sobre o sentido do ser, ele sempre procedeu de acordo com o princípio fundamental da fenomenologia. Entenda-se: com o princípio fundamental da fenomenologia reinterpretado aristotelicamente e não platonicamente, como faz Husserl. Tomado nesse sentido, o princípio pede para *deixar* que o ser se *manifeste*, como presença *no tempo* e não como algo atemporal. Pede, ainda, que o ser-presença seja mostrado a partir dele mesmo e não apenas inspecionado dentro das condições da intuição possível. Em nome desse princípio, Heidegger continuará a luta husserliana contra as ‘construções flutuantes’ e ‘abstratas’. Só que agora, aquilo que se opõe a tais construções não são mais as essências husserlianas, o ser absoluto, mas o sentido temporal e concreto do ser (presença) do ente ele mesmo. É nesse ponto que Heidegger recorrerá à *hermenêutica* diltheyana, isto é, à sua análise descritiva do ser humano ‘que existe como pessoa agindo na história’ (Heidegger 1925b, p. 163 [citação correspondente ao texto dos Prolegomena]) ainda que tenha que dissolvê-la também. Por essa razão, Heidegger chamará a sua posição de *fenomenologia hermenêutica*.” (Z. Loparic, O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico, in: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte; número organizado por Antônio Abranches; vol. 1, n. 10, pp. 135-136, outubro de 1996, grifo do autor).

temática que se há de interpretar e que se encontra previamente determinada, ou seja, o “como quê” o objeto a ser interpretado se encontra previamente determinado de maneira acabada numa determinada compreensão; e o curso através do qual e a meta em direção à qual o objeto temático será interpretado, de acordo com a origem da questão decisiva preparada na interpretação¹². Assim, toda a tarefa da primeira parte desse trabalho se incumbirá de tornar clara essa conjuntura da interpretação e seu sentido na filosofia.

O primeiro aspecto a ser acentuado é o caráter histórico dessa conjuntura da interpretação, que caracteriza a situação hermenêutica, e como a história mesma se constitui hermeneuticamente. No intuito de apresentar tal característica da interpretação e da história como tal, Heidegger acentua que:

A situação da interpretação, como a apropriação compreensiva do passado, é sempre tal como uma atualidade viva. A história mesma, como passado apropriado no compreender, amadurece, com respeito a sua capacidade, com a originariedade da escolha decisiva e formação da situação hermenêutica. O passado se abre somente segundo a dada medida da decisividade e força do poder de abertura, do qual uma atualidade dispõe¹³.

Se anteriormente a preocupação de Heidegger se voltava para o caráter da estrutura da compreensão da ciência histórica, agora, ela se volta para a estrutura mesma do compreender histórico e da história mesma como tal e para o modo de seu desenvolvimento. Esta mesma acontece como passado apropriado no compreender que interpreta; tem então a conjuntura da situação hermenêutica, que procura, cada vez, interpretar o passado a partir de tal poder de apropriação.

Além disso, a apresentação da conjuntura da situação hermenêutica como um modo através do qual se dá o compreender histórico e a própria história como tal, não está pensada mais diretamente em função da ciência histórica, mas da própria tarefa da Filosofia e da orientação fundamental do filosofar como tal. Nessa direção, pois, continua Heidegger:

A originariedade de uma interpretação filosófica se determina a partir da segurança específica, na qual a pesquisa filosófica se assegura de si

¹² Cf. M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam, 2003, pp. 5-6.

¹³ M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 8. No original: „Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung der Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart. Die Geschichte selbst, als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit, wächst hinsichtlich ihrer Erfassbarkeit mit der Ursprünglichkeit der entscheidenden Wahl und Ausformung der hermeneutischen Situation. Vergangenheit öffnet sich nur nach Maßgabe der Entschlossenheit und Kraft des Aufschließenkönnens, über die eine Gegenwart verfügt.“ Aqui se faz importante pensar na metáfora de uma porta trancada (o passado), que somente pode ser aberta se alguém (a atualidade), decidido a abri-la, dispõe já da chave e usa da força necessária para destrancá-la e abri-la. A atualidade tem este poder frente ao passado.

mesma e de sua tarefa. A representação que a filosofia tem de si mesma também já decide a postura de sua atitude fundamentalmente orientada na direção da história da filosofia.¹⁴

A partir da conjuntura da situação hermenêutica é agora perguntado como, a partir dela, uma interpretação filosófica pode ser fornecida originariamente, de modo a, numa atualidade viva, abrir o passado como tal. Como a filosofia pode ter esse poder? De que maneira dispõe da chave para destrancar e abrir a porta do passado numa atualidade viva? Como se pode determinar a interpretação filosófica na medida desse poder de abertura da história? Aqui se vê já preparado o caráter de uma tarefa hermenêutica para a filosofia, sua função histórica, e a apropriação do método próprio para o exercício de tal função.

Assim um esclarecimento da situação hermenêutica e da interpretação filosófica, diz Heidegger, cresce com a seguinte convicção:

A pesquisa filosófica segundo seu caráter de ser – contanto que ela não se ocupe meramente por ser mediocrementemente formativa – é algo tal qual um “tempo” que nunca pode tomar emprestado de outro; mas também – desde que se tenha compreendido isto e seu possível sentido de realização no ser-aí humano – é algo tal que nunca quererá arrogar-se o direito de permitir e de poder diminuir a carga e aflição das questões radicais dos tempos advindos. A possibilidade efetiva de uma pesquisa filosófica chegada a ser para o passado a partir de seu futuro nunca pode ser instalada nos resultados como tais, mas funda-se na originariedade da questão jamais alcançada e concretamente preparada, que é capaz de, através dela, como problema modelo despertante, se constituir sempre numa nova atualidade.¹⁵

Começa a se tornar pois decisiva a necessidade de levar em conta o “ente” em função do qual a pesquisa filosófica existe e para o qual a mesma desempenha uma determinada tarefa, e que se constitui ao mesmo tempo como seu “objeto” próprio, por assim dizer: o ser-aí humano, sua vida fática mesma, que no saber se encontra compreendida historicamente. Compreendê-lo em e a partir de sua história mesma, na pergunta pelo caráter de ser que aí se

¹⁴ Ibidem. No original: „Die Ursprünglichkeit einer philosophischen Interpretation bestimmt sich aus der spezifischen Sicherheit, in der philosophischen Forschung sich selbst und ihre Aufgaben hält. Die Vorstellung, die philosophische Forschung von sich selbst und der Konkretion ihrer Problematik hat, entscheidet auch schon ihre Grundhaltung zur Geschichte der Philosophie“.

¹⁵ Ibidem, pp. 9-10. No original: „Philosophische Forschung ist ihrem Seinscharakter nach etwas, was eine ‚Zeit‘ – sofern sie nicht lediglich bildungsmäßig darum besorgt ist – sich nie von einer anderen erborgnen kann; aber auch etwas, das – so es sich und seinen möglichen Leistungssinn im menschlichen Dasein verstanden hat – nie mit dem Anspruch wird auftreten wollen, kommenden Zeiten die Last und die Bekümmernung radikalen Fragens abnehmen zu dürfen und zu können. Die Wirkungsmöglichkeit einer zur Vergangenheit gewordenen philosophischen Forschung auf ihre Zukunft kann nie in den Resultaten als solchen gelegen sein, sondern gründet in der je erreichten und konkret ausgebildeten Frageursprünglichkeit, durch die sie als Problem weckendes Vorbild stets neu Gegenwart zu werden vermag.“

encontra em jogo, se faz pois a tarefa da pesquisa filosófica em sua tarefa eminentemente hermenêutica de uma apropriação histórica.

Assim – diz Heidegger – apropriação cuidadosa¹⁶ da história quer dizer porém – e muito mais para um presente, cujo caráter de ser é constitutivamente consciência histórica: compreender radical, que, respectivamente, instalou uma determinada pesquisa filosófica passada em *sua* situação e colocou *para* esta sua preocupação fundamental; *compreender* não significa tomar pelo conhecimento constatado, mas *repetir*¹⁷ originalmente o compreendido no sentido da situação que mais propriamente lhe convém e no sentido do que nesta situação se faz compreendido.¹⁸

Nisto se constituirá ademais e também de maneira fundamental o caráter propriamente crítico da pesquisa filosófica e a sua orientação, que na medida em que se constitui como crítica da história, não se orienta para esta numa crítica às opiniões constituídas no passado, mas se volta para o presente, no qual o passado é efetivo, ainda que não seja contudo propriamente compreendido no caráter de radicalidade da situação digna de ser posta em questão que ele constitui¹⁹. Tal concepção do significado da crítica na tarefa hermenêutica da filosofia, já aqui antecipada e prelineada, será ainda mais aprofundada nos termos da destruição da história da ontologia, que o projeto de *Ser e Tempo* prepara. A compreensão do retorno ao passado como *re-petição* das posições de fundo que se encontram em jogo nas questões levantadas pela pesquisa filosófica, como fruto de uma tomada de posição decisiva do ser-aí frente a si mesmo, é um princípio hermenêutico que neste trabalho nos preocuparemos de aprofundar exaustivamente, pois é algo que além de perpassar todo o projeto de *Ser e Tempo* como tal, desde sua preparação até o seu desenvolvimento nos escritos posteriores, é decisivo para a compreensão de uma tarefa hermenêutica para a filosofia.

¹⁶ O verbo alemão *bekümmern*, aqui adjetivado, significa propriamente afligir, preocupar. Apenas por uma questão de estilo traduzimos simplesmente por cuidado. Mas é importante levar em conta que Heidegger tem em vista que trata-se de um cuidado pois carregado de atenção e profunda consideração, que não pretende diminuir o peso e aflição das questões radicais, mas, propriamente deixar-se afligir por elas.

¹⁷ Este conceito, para nós consideravelmente significativo na apropriação do método hermenêutico no projeto filosófico heideggeriano, não deve ser pensado simplesmente como uma mera repetição, no sentido que entendemos geralmente, mas no sentido de certo modo metafórico de um “*pedir de novo*”, ou retomar, ir buscar novamente (como se pode traduzir ao pé da letra esse verbo em português).

¹⁸ M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 11, grifo do autor. No original: „So bekümmerte Aneignung der Geschichte besagt aber, und gar für eine Gegenwart, in deren Seinscharakter das historische Bewusstsein konstitutiv ist: radikal verstehen, was jeweilen eine bestimmte vergangene philosophische Forschung in *ihrer* Situation und *für* diese in ihre Grundbekümmernung stellte; *verstehen*, das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigenen Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*.“

¹⁹ Cf. M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 12.

Desse modo, começa a ser fixado então um esclarecimento do método hermenêutico e da tarefa eminentemente histórica a qual se presta, à medida que se põe em função da pesquisa filosófica como tal, esta mesma compreendida em seu caráter eminentemente histórico, já que tem como objeto o próprio ser-aí humano em sua facticidade, historicamente determinado. Por isso diz Heidegger: “A fixação da posição de fundo histórica da interpretação amadurece a partir da explicação do sentido da pesquisa filosófica, cujo objeto foi determinado de maneira indicativa como a *facticidade do ser-aí humano como tal*.”²⁰

A partir de então, esta se torna a orientação fundamental da filosofia heideggeriana. A determinação do caráter de ser do ser-aí fáctico, além da determinação do horizonte a partir do qual o ser-aí fornece para si mesmo, historicamente, uma compreensão de ser, a saber, o tempo, é o que se tornará decisivo na pesquisa daqui por diante. Já nesse texto, que então analisamos, pode-se ver praticamente um prelineamento de toda a descrição fenomenológica do ser-aí em seu caráter de ser como *Sorge* (cura) e do seu sentido como *Zeitlichkeit* (temporalidade), que em *Ser e Tempo* será amplamente desenvolvida. A partir daí, o próprio conceito de tempo, que outrora se encontrava pensado unicamente em função da ciência histórica, é agora pela primeira vez diretamente pensado em função do existir mesmo como tal, e até como origem do caráter histórico desse existir, antes mesmo de que esse existir seja tomado como objeto pela ciência histórica. Já aqui, dirá Heidegger nessa direção expressamente: “a partir do sentido *desta temporalidade* se determina o sentido fundamental do *histórico*”²¹. Aqui, o horizonte da temporalidade aparece pela primeira vez compreendido sob a forma de poder favorecer a possibilidade de reapropriação do passado.

Nesta direção da determinação do filosofar através da execução de uma fenomenologia hermenêutica da facticidade, e a partir da compreensão prévia de seu objeto, a partir de um prelineamento do caráter de ser do ser-aí humano como existência fática e histórica no mundo, Heidegger começa a extrair então uma precisa compreensão do significado da ontologia e da lógica. Na medida em que a problemática filosófica se depara com o ser da vida fática, a fim de tomá-lo como sua questão própria, a filosofia é neste sentido ontologia fundamental; e na medida em que se encontra com o ser da vida fática no respectivo *como* compreendido e interpretado num determinado discurso que se apresenta como compreensão

²⁰ M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 12, grifo do autor. No original: „Die Fixierung der historischen Grundhaltung der Interpretation erwächst aus der Explikation des Sinnes der philosophischen Forschung. Als deren Gegenstand wurde anzeigenderweise bestimmt das *faktische menschliche Dasein als solches*“.

²¹ *Ibidem*, p. 24, grifo do autor. No original: „Aus dem Sinn *dieser Zeitlichkeit* bestimmt sich der Grundsinn des *Historischen*“.

de si mesmo conceitualmente determinada, filosofia é, neste sentido lógica. Na medida em que reúne em si a tarefa de pensar isso com o que se depara, a hermenêutica fenomenológica da facticidade é, pois, ontologia e lógica em seu sentido original²².

Concomitantemente, exige-se o recuo histórico à origem desse ser concebido com o qual se depara, e que, no fundo, é fruto do que originalmente foi compreendido no interior dos motivos e tendências de questões radicais, com as quais o ser-aí fático inquietou-se filosoficamente, antes de ser conceitualmente apreendido. Com tal inquietude a atualidade já não se depara mais, e o sentido de uma redescoberta da mesma consiste na tarefa “*destrutiva*” de uma filosofia hermenêutica fenomenológica, na tentativa de se apropriar da inquietude passada, que está na raiz de seu ser, outrora em questão e agora apenas conceitualmente determinado e apreendido. Nisto consiste a idéia da *destruição* (*Destruktion*), que já nesse texto começa a ser amplamente esboçada, e que incorpora a tarefa hermenêutica da filosofia em sua reapropriação histórica.

Esta preocupação para com a determinação fundamental, histórico-temporal, da tarefa da filosofia tornou-se pois para Heidegger, como já o era para Husserl, decisiva. Na diferença de que para Heidegger está em jogo, além do caráter fenomenológico da pesquisa e sua orientação específica, levar em conta o ente em questão não como eguidade pura ou subjetividade transcendental, mas como o ser-aí fático, a vida fática como tal em sua determinação hermenêutica e histórica.

A última preleção do semestre de verão de 1923 dada em Freiburg, que recebe o título de *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, vem não somente a reforçar a idéia do desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica da facticidade, orientada para a constituição do ser da vida fática como tal, como também se interessa intensamente em reforçar o horizonte de preocupação com uma determinada situação do filosofar como tal e incentivar a proposta de lhe fornecer uma tarefa renovada de acordo com o que ela, ou o pensamento que questiona historicamente, tem ou deve ter de próprio. Na perspectiva de compreender o significado da filosofia como ontologia e levando já em conta o prelineamento do modo de ser da vida fática como tal, que a *Interpretação fenomenológica de Aristóteles*, a partir do que ele chamou nessa preleção de *anúncio da situação hermenêutica*, já havia amplamente desenvolvido, ainda que não à exaustão, como o fará em *Ser e Tempo*, Heidegger avalia a determinada situação da compreensão do significado vigente de ontologia, e questiona como o mesmo deve ainda ser compreendido na direção do que ele propõe, assegurando que:

²² Cf. ibidem, p.29.

Os termos ‘ontologia’, ‘ontológico’ ... mencionam um perguntar e determinar dirigido ao ser enquanto tal; que ser e de que modo, isso queda totalmente indeterminado.

Em memória do *ón* grego ‘ontologia’ significa também o tratamento de questões acerca do ser transmitidas pela tradição...

Em tal ontologia, contudo, não se coloca de modo algum a questão sobre qual há de ser o campo do ser do qual se possa extrair o sentido do ser decisivo, aquele que permita dirigir toda a problemática. Dita questão lhe é desconhecida e, por isso mesmo, lhe resulta também distante até a própria procedência genética de tal sentido.

A *insuficiência* fundamental da *ontologia* tradicional e atual é dupla: 1. ... seu tema é o ser objeto, a objetividade de determinados objetos... e o mundo, porém não considerado desde o *ser-aí* e as possibilidades do existir, mas sempre através das diversas regiões de objetos... 2. o que disso resulta é que a ontologia fecha a si o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica: o *ser-aí*, desde o qual e para o qual ‘é’ a filosofia.²³

Nessa direção, acentua-se cada vez mais a preocupação com a atitude do questionar e sua situação no estado vigente da filosofia, e faz-se ouvir em alto e bom tom a urgência de recuperar a vitalidade do caráter questionante da filosofia²⁴ e a possibilidade de que esta possa ser reabilitada nessa direção de uma questionabilidade pensante, através de uma apropriação do método hermenêutico e orientada para o existir como tal em sua facticidade. É na medida em que a hermenêutica está em função da possibilidade de revitalização do que na filosofia está em questão, e na medida em que, a partir da situação hermenêutica, a filosofia pode fornecer a posição em que o *ser-aí* fático está, que a hermenêutica encontra o seu lugar como um método que seja apropriado ao filosofar. Por isso Heidegger acentua que “na hermenêutica o que se há de configurar primeiramente é a posição desde a qual seja possível perguntar, questionar de modo radical, sem deixar-se levar pela idéia tradicional de

²³ M. Heidegger. *Ontología (Hermenêutica de la Facticidad)*. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid : Alianza Editorial, 1999, pp. 18-20. (GA, pp. 2-4), grifo do autor. No original: „... die Termini ‚Ontologie‘, ‚ontologisch‘... bedeuten: ein auf Sein als solches gerichtetes Fragen und Bestimmen; welches Sein und wie, bleibt ganz unbestimmt. In Erinnerung an das griechische *ón* bedeutet Ontologie zugleich die auf dem Boden der klassischen griechischen Philosophie fortwuchernde epigonenhafte Behandlung überlieferter Fragen an das Sein. (...) In solcher Ontologie wird aber die Frage, aus welchen Seinsfeld der entscheidende und alle Problematik führende Seinsinn zu schöpfen sei, überhaupt nicht gestellt. Sie ist ihr unbekannt, und damit bleibt ihr auch selbst ihre eigene sinngenetische Abkunft verschlossen. Das grundsätzliche *Ungenügen* der überlieferten und heutigen *Ontologie* ist ein doppeltes: 1. Für sie ist von Anfang an Thema das *Gegenstandsein*, Gegenständlichkeit von bestimmten Gegenständen und Gegenstand für indifferentes theoretisches Meinen..., und allenfalls durch die Gegenstandsgebiete hindurch die Welt, nicht aber aus Dasein und Daseinsmöglichkeiten; (...) 2. Was daraus entspringt: Sie verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem Dasein, aus dem und für das Philosophie ‚ist‘.“ (M. Heidegger. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. II. Abteilungen: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, pp. 1-3.

²⁴ Cf. ibidem, pp. 21-22 (No original, p.5).

homem”²⁵. Caracterizando este sentido funcional da hermenêutica como tal, a fim de que a filosofia dela se aproprie e cumpra a tarefa que lhe corresponde, ele ainda reforça dizendo que “a hermenêutica não é ela mesma filosofia; o que ela quisera é simplesmente submeter à ‘consideração bem disposta’ dos filósofos atuais um assunto até agora relegado ao esquecimento.”²⁶

Através de uma análise do já interpretado em sua ocasionalidade (*Jeweiligkeit*), a preleção avança procurando exprimir o modo objetivo como a filosofia e a consciência histórica fornecem para o ser-aí fático uma compreensão de si mesma tornada pública, através da qual o ser-aí assegura-se de si mesmo, assegurando-se de seu ser como tal. E acentua Heidegger que “o decisivo” é que essa seguridade sempre quer ser tida justamente por “*algo objetivo*” e nela, um determinado horizonte temporal determina o significado de sua compreensão:

A consciência histórica faz que o ser-aí apareça no reino pleno de seu *ser-que-tem-sido* [Gewesenseins]²⁷ objetivo; a filosofia, na inalterabilidade do *ser-sempre-assim*. Ambas colocam o próprio ser-aí perante seu presente máximo e puro. Na caracterização objetiva se põe em jogo a determinação do tempo. O porquê se haverá de explicar.²⁸

Se na preleção anterior se prefigurava uma determinada compreensão do conceito de tempo em função da possibilidade de uma genuína reapropriação do passado, enquanto reapropriação do que na filosofia encontra-se propriamente em questão, projetando a possibilidade de uma genuína re-petição do que está na origem das questões radicais, sem querer aliviar o peso e a inquietude das respectivas posições em jogo nas questões, aqui aparece compreendido o significado desse mesmo horizonte temporal na perspectiva não da possibilidade do que está por ser reapropriado, mas na perspectiva do que já se encontra apropriado na atualidade do já interpretado da compreensão atual²⁹.

Começam a jogar então aqui as duas orientações temporais, ou modos de ser possíveis do ser-aí no horizonte da temporalidade. Um que pode conduzir a uma reapropriação do que

²⁵ M. Heidegger. *Ontologia...*, op. cit., p. 36. No original: „In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen.“ (M. Heidegger, *Ontologie...*, op. cit., p. 17)

²⁶ Ibidem, p. 39. No original: „Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie; sie möchte den heutigen Philosophen lediglich einen bislang in Vergessenheit geratenen Gegenstand zur ‚geneigten Beachtung‘ vorlegen.“ (Op. cit., p. 20).

²⁷ Talvez aqui poderíamos pensar no conceito de essência no sentido do *το τι ην ειναι* aristotélico.

²⁸ Ibidem, p. 86. No original: „Das geschichtliche Bewußtsein läßt das Dasein begegnen im vollen Reichtum seines objektiven *Gewesenseins*, die Philosophie in der Unveränderlichkeit des *Immersoseins*. Beide bringen das Dasein selbst vor seine höchstmögliche und reine *Gegenwart*. Die Zeitbestimmung ist bei der gegenständlichen Charakteristik im Spiel. Warum, das muß verständlich gemacht werden.“ (Ibidem, p. 65).

²⁹ Vemos nessas exposições um prelineamento do que em *Ser e Tempo* será compreendido na diferença de uma temporalidade da historicidade própria e de uma temporalidade imprópria, que analisaremos mais adiante.

na tradição há de próprio através de uma re-petição decisiva do que na mesma se encontra também decisivamente em questão. Outra que, encobrindo o que deve estar em jogo nas questões decisivas, se constitui apenas numa constatação publicamente divulgada dos feitos do passado, através das quais o ser-aí encobre o seu ser em questão para si mesmo, através de respostas prontas, “objetivamente comprovadas”, passando os conceitos de mão em mão sem retomar a origem decisiva de sua formação em meio as questões decisivas.

A partir dessas determinações poderá Heidegger tratar da necessidade de uma crítica histórica e da sua orientação decisiva³⁰.

Já nessa preleção, como também na anteriormente por nós analisada, quedará esclarecido que “a desconstrução [da tradição] tem seu ponto de partida na desatualização do momento presente”³¹. O retorno ao passado, no sentido de uma re-petição decisiva do mesmo, tem em vista, contudo, apenas um retorno direto à filosofia grega como tal, e em particular, a Aristóteles, “para ver como o que era originário decai e queda encoberto, e para ver como nós estamos em meio a essa decaída”³². A orientação para a questão decisiva, que nessa re-petição está em jogo, e para um esclarecimento do horizonte temporal em que tal re-petição se faz possível, será somente posteriormente pensada.

2.3. A compreensão do conceito de tempo na filosofia hermenêutica fenomenológica

A conferência proferida perante a Sociedade Teológica de Marburg de julho de 1924 é o primeiro trabalho de Heidegger que então começará a tematizar, ou para melhor dizer, a preparar o caminho para a tematização de uma compreensão explícita do conceito de tempo em função da vida fática como tal, em si mesma histórico-hermenêutica. É a partir de uma tal compreensão temporal que uma filosofia hermenêutica fenomenológica deverá empreender sua tarefa histórico-crítica de uma re-petição do que está decisivamente em questão na historicidade do ser-aí que interroga.

³⁰ Cf. ibidem, p. 99. No original, pp. 74-75.

³¹ M. Heidegger, *Ontologie...*, op. cit., p. 100. No original: „Die Abbau nimmt seinen Ausgang bei der Vergegenwärtigung der heutigen Lage.“ (Op. cit., p. 75).

³² Ibidem. No original: „... um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprünglich zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesen *Abfall* stehen.“ (Ibidem, p. 76, grifo do autor). Não é à toa que a preleção do semestre de verão de 1924 em Marburg tratará justamente dos *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica), praticamente seguindo a orientação decisiva que até então se esboçou de um retorno direto a Aristóteles. Lá se verá novamente determinado o princípio da re-petição como princípio fundamental da hermenêutica e seu significado na tarefa filosófica e uma determinação do ser-aí fático e da temporalidade própria a partir do καίρως tematizado por Aristóteles.

Os aspectos decisivos abordados nesta conferência se constituem nas referências aos diferentes modos de compreensão da estrutura temporal em função do determinado modo de ser tematizado: o aspecto do tempo como plenitude, por referência ao eterno, típica da interpretação teológica paulina, na teologia cristã, não discutida, mas apenas apontada; o aspecto do tempo como “quanto” do movimento, presente na concepção físico-natural; e o aspecto do tempo tomado por referência à vida cotidiana fática, que fornece a possibilidade de sentido tanto da temporalidade físico-natural como da temporalidade histórica como tal em seus aspectos próprio e impróprio.

A primeira coisa, da qual queremos nos incumbir a tarefa de nos afastar, é da interpretação – ao nosso ver não sempre esclarecedora e que nos mete em muitas confusões – que se dá à compreensão do tempo desenvolvida por Heidegger, alegando que *o mesmo extraiu o conceito de temporalidade, do qual faz uso, da experiência teológica cristã do tempo e/ou da ética aristotélica*, que se achou de rotular e univocizar através do conceito grego kairós, por oposição ao crónos³³. Tal interpretação não só obscurece a origem da descoberta heideggeriana – o fenômeno do tempo como tal em suas várias determinações – (pois ou impede uma compreensão mais precisa da mesma ou a desvia em direções misticistas ou ainda a usa para atestar uma espécie de plágio não reconhecido), como se mostra em muitos casos desconhecadora do significado da experiência cristã do tempo e, a partir daí, encobre o seu significado originário, à medida que simplesmente o confunde com a experiência do tempo, cuja interpretação foi levada a cabo em termos filosóficos por Heidegger.

Tal interpretação pode se prestar aos objetivos críticos projetados pelos autores que a desenvolveram³⁴, mas não se torna esclarecedora da compreensão do tempo desenvolvida por Heidegger no caráter que lhe é próprio porque a obnubila ou pode talvez tornar estéril por carregá-la de preconceitos – estes nem sempre bem amplamente esclarecidos ou às vezes simplesmente univocizados na direção do tempo compreendido através do que pode ser considerado apenas uma de suas determinações (kairológica) –, nem dá a compreender a

³³ Digo rotular porque nas próprias cartas paulinas a experiência teológica da temporalidade cristã não está fixada simplesmente pelo uso da palavra kairós, por oposição ao crónos. Para que se veja isto basta que se consulte e compare os textos, inclusive por Heidegger citados, da carta aos Gálatas 4,4 e aos Efésios 1,9. Ao se referir ao tempo Paulo se utiliza no primeiro texto do termo *χρονος*, e no segundo, *καιρος*. Está em jogo na experiência paulina os dois aspectos do termo numa mesma experiência teológica, à qual se precisa ter atenção. Ao mesmo tempo seu caráter de definitividade e redenção salvífica nos termos da fé cristã e do messianismo profético isaítico não devem ser perdidos de vista.

³⁴ Aqui referimo-nos especificamente aos importantes estudos de: Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, tradução portuguesa de João Paz, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 31s; John D. Caputo, *Desmistificando Heidegger*, tradução portuguesa de Leonor Aguiar para Textos e Letras, com revisão científica de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, pp. 20. 68-69. 76; e Marlène Zarader, *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*, tradução portuguesa de Sílvia Meneses para Textos e Letras, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 195-211 (este último bem mais amplo e detalhado).

experiência teologal cristã do tempo, porque não a desenvolvendo de maneira propriamente teológica, acaba por confundi-la. A tal esclarecimento o próprio texto dessa conferência se presta de uma maneira muito clara e segura, ainda que não propriamente a desenvolva como tal, apesar de apresentar linhas muito claras para um possível desenvolvimento na experiência teológica cristã³⁵.

Nesta direção Heidegger inicia a sua conferência alertando que se poderia interpretar o tempo por referência à eternidade. Mas se assim o quisesse haveria que se empreender uma tarefa teológica que deveria levar em conta “o ser-aí humano como ser perante Deus, o seu ser temporal na sua relação para com a eternidade”³⁶. E ademais, se esta teologia é caracterizada como tarefa da religião cristã, há que se levar em conta ainda que “a fé cristã deve ter em si mesma uma relação com algo que aconteceu no tempo, – como se ouviu, a um tempo do qual será dito: ele foi o tempo que ‘então foi o tempo plenificado...’.”³⁷.

Contudo, ele alega que não tomará esse caminho, tendo em vista que “o filósofo não crê” e que quando o mesmo questiona em torno do tempo “ele está então decidido a compreender *o tempo a partir do tempo*, ou seja, do *αἰ*, que se apresenta como eternidade, constituída, porém, como um mero derivado do ser temporal”³⁸.

Assegura então que sua investigação não é portanto teológica, não sendo também filosófica, se a filosofia for compreendida no sentido de uma tarefa que se propõe a “fornecer uma determinação sistemática universalmente válida do tempo”³⁹, coisa que a orientação da conferência não pretende trazer à tona. Tratar-se-á, então, de oferecer uma interpretação que se situa em um solo, por assim dizer, pré-científico (*vorwissenschaftlich*). Aqui tentará então Heidegger de maneira consideravelmente explícita perguntar pelo tempo, na medida em que esta questão possa fornecer uma resposta através da qual “se tornem compreensíveis os diversos modos da temporalidade” e se deixe assegurar “desde sua origem, de uma possível conexão do que é no tempo com o que a própria temporalidade é.”⁴⁰

³⁵ Este tema poderá ser desenvolvido de maneira mais pormenorizada em outra oportunidade.

³⁶ M. Heidegger. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995, pp. 5-6. No original: „Erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit.“

³⁷ Ibidem, p. 6. No original: „Zweitens soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, – wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, da die Zeit erfüllet war...“.

³⁸ Ibidem, p. 6, grifo do autor. No original: „Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *αἰ*, was so aussieht wie Ewigkeit, was ist aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.“

³⁹ Ibidem, p. 6. No original: „Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der zeit herzugeben.“

⁴⁰ Ibidem, pp. 11-12. No original: „... der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden, und daran, einen möglichen

Isto significará precisamente perguntar pelo tempo a partir da compreensão do modo de ser do ente precisamente para o qual uma determinada compreensão do tempo se encontra em função e lhe confere determinadas possibilidades de ser. O tempo será perguntado em função do ser-aí mesmo, em sua vida fática e como tal histórica, para assim liberar uma compreensão do tempo como sentido do ser; e isso em função de um ente que precisamente não tem o caráter de ser no tempo como uma “coisa natural”, mas como aquele ser que propriamente temporaliza a partir de sua possibilidade relativamente a um fim (a morte), e assim está compreendido historicamente⁴¹.

O projeto de uma liberação da compreensão do conceito de tempo em função do ser-aí em sua vida fática e histórica, que se encontra à base de toda e qualquer questão decisiva da filosofia, pensado a partir da própria tarefa do filosofar como tal, começa portanto a ganhar fôlego, até desembocar na orientação que se tornará o fio condutor do projeto de *Ser e Tempo*, a saber, a questão para o sentido do ser em geral. Esse projeto avança, até que o tempo possa ser determinado como horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral.

Um dos últimos trabalhos decisivos prévios a *Ser e Tempo* que vem a fornecer o caminho para a conquista dessa posição prévia do projeto, que incorpora em si uma colocação e um despertar para a questão do sentido do ser, tendo como meta provisória o tempo como horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral, é a sua preleção do semestre de verão de 1925 dada na Universidade de Marburg, sob o título *Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*⁴². O propósito e fio condutor desta preleção são delineados da seguinte maneira:

Queremos chegar a expor assim a história e a natureza, de modo a que possamos visualizá-las antes de serem trabalhadas pelas ciências, de modo a que vejamos ambas realidades em sua efetividade mesma. Isto quer dizer, porém, conquistar um horizonte a partir do qual a história e a natureza possam chegar a se constituir. Este horizonte deve ser ele mesmo um campo de constituição das coisas, a partir do qual a história e a natureza emergem. Da liberação deste campo trata os ‘*Prolegômenos para uma Fenomenologia da História e da Natureza*’.

Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.“

⁴¹ As conquistas já antecipadas nesta conferência e que terão um tratamento mais detido em *Ser e Tempo* não exporemos aqui, do mesmo modo como não expusemos dos outros textos já analisados, todos os elementos já contemplados, que em *Ser e Tempo* serão melhor aprofundados e mais amplamente abordados. Nosso objetivo é apresentar aqui este caminho preparatório em direção a essa obra e às orientações que acabaram por se tornar decisivas neste caminho para todo o projeto como tal.

⁴² Cf. M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 1.

Esta tarefa de liberação das conjunturas que se constituem ante à história e à natureza e a partir das quais elas extraem seu ser, tentamos levar a cabo nos caminhos de uma *história do conceito de tempo*.⁴³

Justamente neste projeto aparece explicitamente delineada a relação entre interpretação conceitual do tempo por referência à questão para a compreensão do ser do ente como tal. Torna-se explícito que:

*A história do conceito de tempo é... a história da descoberta do tempo e a história de sua interpretação conceitual, isto é, esta história é a história da questão para o ser do ente, a história da tentativa de descobrir o ente em seu ser, carregada da respectiva compreensão do tempo, do respectivo nível de elaboração conceitual do fenômeno do tempo.*⁴⁴

O projeto como tal dessa preleção é decisivo e interessante, além de consideravelmente vasto. Pois se estendia desde uma orientação introdutória ao caráter metódico geral da investigação, o que significava “*uma determinação do sentido da pesquisa fenomenológica e sua tarefa*”⁴⁵, até a análise do fenômeno do tempo como tal e, tendo a partir daí analisado a história da interpretação conceitual do tempo em Bergson, Kant-Newton e Aristóteles, pretendia ainda, nessa base, elaborar o horizonte para a questão do ser em geral e do ser da história e da natureza em particular, o que constituía a finalidade da preleção⁴⁶. E ficava aqui pois ainda aberto o caminho na direção do que o texto de habilitação de 1918 estava interessado em trilhar, tendo em vista que a análise do fenômeno do tempo mesma se constituía como “*preparação para a possibilidade de uma compreensão histórica*”⁴⁷.

⁴³ M. Heidegger. *Prolegomena...*, op. cit., p. 7, grifo do autor. No original: „Wir wollen Geschichte und Natur so herausstellen, daß wir sie vor der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen, daß wir beide Wirklichkeiten in ihrer Wirklichkeit sehen. Das besagt aber: einen Horizont gewinnen, aus dem heraus erst Geschichte und Natur abgehoben werden können. Dieser Horizont muß selbst ein Feld von Sachbeständen sein, aus dem sich Geschichte und Natur abheben. Von der Freilegung dieses Feldes handeln die ‚Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur‘. Diese Aufgabe der Freilegung der Tatbestände, die vor Geschichte und Natur liegen und aus denen heraus sie ihr Sein gewinnen, versuchen wir auf dem Wege einer *Geschichte des Zeitbegriffs* in Angriff zu nehmen.“

⁴⁴ Ibidem, p. 8, grifo do autor. No original: „Die *Geschichte des Zeitbegriffs* ist... die *Geschichte der Entdeckung der Zeit* und die *Geschichte ihrer begrifflichen Interpretation*, d. h. diese Geschichte ist die *Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*, die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu entdecken, getragen von dem jeweiligen Verständnis der Zeit, von der jeweiligen Stufe der begrifflichen Ausarbeitung des Zeitphänomens“.

⁴⁵ Ibidem, p. 11, grifo do autor. No original: „eine *Bestimmung des Sinnes der phänomenologischen Forschung und ihrer Aufgaben*.“

⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 10-11.

⁴⁷ Ibidem, p. 10, grifo do autor. No original: „die *Vorbereitung für die Möglichkeit eines historischen Verstehens*.“

Apesar do vasto alcance a que o projeto da preleção visava, a investigação foi contudo desenvolvida unicamente até a liberação do fenômeno do tempo como tal, não tendo sido tratada, portanto, a sua interpretação conceitual nem muito menos a análise desta no decorrer da história através de Bergson, Kant-Newton e Aristóteles. Desse modo, a elaboração do horizonte para a questão do ser em geral e da história e da natureza em particular fica assim em suspenso, vindo a poder ser de novo retomada somente no projeto de *Ser e Tempo* como tal.

Este caminho aberto pela preleção se tornará decisivo para o projeto de *Ser e Tempo*. A liberação de uma compreensão do fenômeno do tempo e sua interpretação conceitual se tornou uma exigência, justamente porque Heidegger passou a perseguir a indicação de que é em função do tempo e da interpretação conceitual deste fenômeno que os diversos significados do ser se fazem compreendidos, isto é, é no horizonte do tempo que uma compreensão do ser se perfaz⁴⁸. Assim é que o propósito de *Ser e Tempo* exigirá então que se alcance antes uma meta provisória: é preciso antes desdobrar uma resposta para a pergunta sobre o que é o tempo. Será preciso antes expor o horizonte em que a questão para o sentido do ser encontra o seu lugar e pode ser colocada.

O projeto de *Ser e Tempo* e a repercussão do mesmo em vários textos posteriores à obra como tal representam antes de tudo a tentativa de fornecer a interpretação do tempo como o horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral, a exposição do horizonte que se apresenta como meta provisória para alcançar o propósito de uma elaboração concreta da questão do ser e de um despertar para o sentido da colocação dessa questão.⁴⁹

⁴⁸ Tal indicação será depois perseguida nas duas direções para as quais aponta, nominadas por Heidegger como „Zeitlichkeit“ e „Temporalität“.

⁴⁹ Extremamente interessante é ainda no texto dessa preleção toda a análise preparatória, que já não será mais do mesmo modo discutida em *Ser e Tempo*, na qual está em jogo a discussão do sentido e tarefa da pesquisa fenomenológica. Aí Heidegger não somente fornece uma interpretação dos conceitos extremamente relevantes para a fenomenologia, a saber, intencionalidade, intuição categorial e sentido do *a priori*, na direção que lhe convém, como também procura expor as tendências decisivas das pesquisas de Husserl, Dilthey e Scheler, as quais ele procura radicalizar.

TERCEIRO CAPÍTULO

O projeto de *Ser e Tempo* como tal e as tarefas que lhe correspondem

Neste caminho para a elaboração do projeto de *Ser e Tempo*, a crítica fenomenológica e histórica foi radicalizada e amadurecida na direção da possibilidade de chegar a elaborar, de modo suficiente, a questão para o sentido do ser, segundo Heidegger ainda não questionada e, por isso mesmo, esquecida e assumida de modo historicamente impróprio na história da metafísica. Somente enquanto o pensamento puder movimentar-se na perspectiva da elaboração da questão para o sentido do ser, e não pela constituição de uma ciência do ser em sentido absoluto, como sugeria Husserl, é que verdadeiramente se pode reencontrar naquilo que a filosofia é, quer e deve ser, e naquilo que lhe confere sua própria especificidade e sua própria justificação.

Nesta direção o propósito de *Ser e Tempo* consistirá na “elaboração concreta da questão para o sentido do ‘ser’”, tendo como meta provisória do tratado “a interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral”¹. É neste horizonte de colocação da questão para o sentido do ser, que *Ser e Tempo* é engendrado como projeto filosófico e é nesse horizonte que, num tal projeto, se pretende “despertar uma compreensão para o sentido dessa questão”².

Segundo Heidegger, se faz necessário preparar esse despertar para o sentido da questão justamente porque, “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”³. Este despertar para o sentido da questão não se configura, contudo, como uma re-elaboração de uma ciência do ser em sentido absoluto como sugeriu Husserl, mas, como o próprio Heidegger o diz, “nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma *γλαντομαχία περι της ουσίας*”⁴.

O que se pretende, pois, antes de tudo, é posicionar-se no horizonte desse esquecimento histórico da questão e despertar a existência para o sentido de colocá-la.

¹ Heidegger. *Ser e Tempo*, p. 24, grifos do autor. No original: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach den Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“ (SZ, p. 1).

² Ibidem. No original: „... ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken“. (SZ, p. 1).

³ Ibidem, p. 27. No original: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere *Zeit* sich als Fortschritt anrechnet, die ‚Metaphysik‘ wieder zu bejahen.“ (SZ, p. 2).

⁴ Ibidem, p. 27. No original: „Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden *γλαντομαχία περι της ουσίας*.“ (SZ, p. 2).

Enquanto “questão metafísica”, a questão para o sentido do ser “deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga”⁵.

Esta se tornou portanto a orientação e tarefa decisivas no pensamento heideggeriano elaborados no projeto de *Ser e Tempo* em termos do caráter eminentemente crítico que ele comporta, e da posição em que se situa. A partir da análise feita até aqui, podemos perceber o pretexto pelo qual Heidegger procura desenvolver de um modo diverso o questionamento filosófico. Nessa direção alguns elementos tornaram-se consideravelmente relevantes e nos dão uma orientação do que ele pensa que deva estar em jogo na filosofia de maneira decisiva, orientações essas que ele mesmo procurará seguir no desenvolvimento do projeto:

1. Compreender o que a filosofia quer e deve ser e o que lhe confere a sua própria especificidade e justificação perante todo o saber, além disso tendo em vista a situação atual deste saber;
2. Compreender a Filosofia em sua história não como uma série de abordagens ou visões de mundo da qual uma historiografia pode se apropriar de maneira objetiva, mas como um dos modos como o ser-aí colocado em questão e desenvolvendo-a, fornece para si mesmo uma compreensão fundamental de seu ser, que se projeta em cada comportamento com o ente e o ser como tal;
3. Filosofar na perspectiva de um questionar histórico, que põe em movimento os aspectos decisivos de cada questão colocada, como um re-petir histórico do que está decisivamente em jogo nas questões levantadas e esquecidas;
4. Recolocar o questionamento fundamental em vista do ente (ser-aí) desde o qual e para o qual se desenvolve toda a filosofia;
5. Desenvolver uma compreensão para o ser e o sentido desse ente de modo a não tomá-lo novamente como objeto, mas como raiz de toda e qualquer objetivação, isto é, interpretá-lo como ser-no-mundo-com-os-outros-e-para-a-morte (vida fática e a determinação histórica que está na raiz do sentido de seu ser como temporalidade);
6. Incorporar ao trabalho filosófico o método adequado correspondente às tarefas que lhe são próprias;
7. Tornar explícita uma compreensão do tempo como horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral; isto significa: desenvolver ou apreender uma concepção do tempo, de tal modo que a sua estrutura possa ser compreendida em função do ser-aí em seu caráter eminentemente histórico.

⁵ Heidegger, *Que é Metafísica*, in: *Heidegger*, Coleção Os Pensadores, p. 51.

SEGUNDA PARTE

**A apropriação da hermenêutica no projeto
de *Ser e Tempo* e sua tarefa**

De acordo com a compreensão do que até aqui foi desenvolvido a respeito do contexto crítico em que o projeto de *Ser e Tempo* está situado, e levando em conta aquilo que está como base das questões decisivas do projeto, pretendemos agora discutir como se caracteriza em *Ser e Tempo* a apropriação do método hermenêutico em função do projeto como tal e do elemento crítico que comporta, e que significado tem esta apropriação para o projeto e para uma habilitação hermenêutica da tarefa da filosofia em geral.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Pressuposição do significado do método hermenêutico para o projeto de *Ser e Tempo*

Antes de tudo queremos ressaltar que neste trabalho compreende-se a hermenêutica por um lado e primeiramente como um método, isto é, *um modo de comportar-se face ao que interpela sempre por uma interpretação compreensiva*. Por outro lado, leva em conta o que Heidegger, em sua analítica existencial, fez desse método, na medida em que o considerou como a própria estrutura do compreender histórico existencial e que, somente por isso, se presta, ao mesmo tempo, a ser apropriado à pesquisa filosófica como tal, visto que esta tem como ponto de partida e como meta a ser atingida o próprio ser-aí histórico, à proporção que este é interpelado historicamente por uma interpretação compreensiva do seu ser, com o qual e em relação ao qual se comporta sempre ou de maneira indiferente ou de modo questionante e decisivo.

Compreendemos que em Heidegger essa apropriação-aplicativa da hermenêutica ao filosofar se orienta em duas direções: 1) em relação a uma interpretação do ser que está em jogo na questão (o ser-aí) e, neste sentido, uma interpretação desse ente como aquele que, na medida em que é histórico, tem em seu ser a estrutura hermenêutica; 2) e em relação a uma interpretação desse ente, enquanto foi interpelado e forneceu uma resposta interpretativa de seu ser, a partir de si mesmo, às questões que são levantadas e que, uma vez respondidas, assinalam o projeto de ser histórico que se põe como horizonte desses questionamentos, em cada comportamento seu face ao ente e ao seu ser como tal. Neste sentido é que se fala aqui em uma Filosofia Hermenêutica, ou em uma habilitação da tarefa da filosofia em termos hermenêuticos.

Não se trata pois de tentar lançar mão de uma hermenêutica filosófica, como o fez Hans-Georg Gadamer, por exemplo, de uma maneira bastante ampla e profunda na esteira da tentativa de Friedrich Schleiermacher, desenvolvendo uma espécie de teoria geral da compreensão¹ ou uma interpretação da experiência hermenêutica como uma experiência

¹ De fato assim ressalta Schleiermacher: "... quero reivindicar para ela [a hermenêutica] este domínio em sua totalidade e dizer que, em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria." (F. Schleiermacher. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução brasileira de Celso Reno Braidão. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 31. No original: „ich möchte dieses Gebiet gern ganz für sie [die Hermeneutik] in Anspruch nehmen und sagen, überall wo es im Ausdruck der Gedanken durch die Rede für einen Vernehmenden etwas fremdes giebt, da sei eine Aufgabe, die er nur mit Hülfe unserer Theorie lösen könne.“ F. D. E. Schleiermacher. *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Vorgelegt am 12. November 1958 von Hans-Georg Gadamer. In: *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1959 – 2. Abhandlung*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959, pp. 128-129.). E ainda na sua *Introdução ao Compêndio de 1819*, n. 3 da introdução:

universal. Em Gadamer se põe em evidência o método pensado como experiência hermenêutica do mundo válida universalmente, e assim se fornece uma interpretação filosófica do método, ou seja, é levada a cabo uma Hermenêutica Filosófica. Em Heidegger, apesar de a analítica existencial fornecer uma compreensão fundamental da experiência hermenêutica do ser-aí, como ser-no-mundo-com-os-outros-e-para-a-morte, está em jogo uma apropriação do método que se põe em função da investigação filosófica, que para ele tem um caráter histórico interrogante, constituindo com isso uma Filosofia Hermenêutica², tratando-se pois de uma apropriação do método na medida em que está em função da filosofia compreendida na perspectiva de uma tarefa de cunho histórico que lhe é própria.

Em *Verdade e Método* Gadamer diz que “Heidegger *somente* entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a *finalidade ontológica de desenvolver*, a partir dela, a *pré-estrutura ontológica da compreensão*”³. Contudo sentimo-nos impelidos a afirmar que *não somente* com essa finalidade. Heidegger de fato entra na problemática da hermenêutica e esclarece a pré-estrutura da compreensão e a libera das inibições ontológicas do conceito de objetividade das ciências, mas com a finalidade de poder alcançar aquilo que o projeto de *Ser e Tempo* prescreve: para um esclarecimento da estrutura ontológica do ente que questiona e está em questão na filosofia historicamente e para promover uma destruição da história da ontologia, levando a cabo uma *re-petição* das posições decisivas que estão em jogo

“Dado que as artes de falar e compreender se acham em relação mútua uma frente à outra, sendo porém o falar apenas o lado exterior do pensamento, a hermenêutica se situa em conexão com a arte de pensar e é, portanto, filosófica”. No original: „Da Kunst zu reden und verstehen einander gegenüber stehen, reden aber nur die äußere Seite des Denkens ist so ist die Hermeneutik im Zusammenhang mit der Kunst zu denken und also philosophisch.“. Schleiermacher. *Hermeneutik*, op. cit., p. 80). Apesar de se considerar superando Schleiermacher, na medida em que não articula a experiência hermenêutica somente no âmbito da tensão entre estranheza e familiaridade, compreensão e malentendidos, Gadamer encontra-se nessa esteira de constituir filosoficamente a experiência hermenêutica de maneira universal e como experiência total do mundo por meio da linguagem quando diz: “... a hermenêutica é um aspecto universal de filosofia”; e ainda, “... frente à experiência da arte e da história vimo-nos conduzidos a uma hermenêutica universal que atinge a relação geral do homem com o mundo.” (H.-G. Gadamer. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, op. cit., pp. 688.689, grifo do autor). No original: „Hermeneutik ist... ein universaler Aspekt der Philosophie...“; e ainda, „Wir... wahren angesichts der Erfahrung von Kunst und Geschichte zu einer universalen Hermeneutik geführt worden, die das allgemeine Weltverhältnis des Menschen betraf.“ (*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Hermeneutik I, Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen: Mohr, 1990, (GW 1) pp. 479.480).

² Uma distinção entre filosofia hermenêutica e hermenêutica filosófica foi proposta por Otto Friedrich Bollnow em Festeirede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie u. Geschichte der Geisteswissenschaften* 2 (1984) p. 49ss., que se faz assim apresentada por Aloísio Ruedell: “... Otto Friedrich Bollnow propõe uma divisão básica entre hermenêutica filosófica e filosofia hermenêutica. Pela primeira entende ele a elevação à consciência filosófica do procedimento metódico da Filologia e das ciências históricas, enquanto que pelo segundo conceito ele designa o empenho da filosofia por um procedimento hermenêutico, em ser interpretação da realidade histórica.” (A. Ruedell. *Da Representação ao Sentido; através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 10-11).

³ H.-G. Gadamer. *Verdade e Método*, op. cit., p. 400. Grifo nosso. No original: „Heidegger ging auf die Problematik der historischen Hermeneutik und Kritik nur ein, um da aus in ontologischer Absicht die Vorstruktur des Verstehens zu entfalten.“ (GW 1, p. 270)

nos questionamentos históricos levantados e nas respostas oferecidas, estruturando assim a possibilidade de desenvolver uma filosofia hermenêutica.

Esta apropriação não tem o caráter de uma compreensão universal da experiência hermenêutica do mundo, senão esta na medida em que encontra uma função específica, vinculada a um determinado modo de compreender e interpretar o ser, a filosofia como tal, e à tarefa que, especificamente, num determinado instante histórico, lhe é conferida e assim nomeada. Nesse sentido, o método aqui apropriado não consistiria numa estrutura universal que pudesse ser aplicada da mesma forma na Teologia ou no Direito, ou nas Ciências Históricas em geral, que tivesse uma mesma forma aplicável aos diferentes objetos das ciências do espírito. Em cada uma destas ciências, está em função um determinado modo de apropriação hermenêutica, que, contudo, para compreendê-lo em sua estrutura, seria necessário levar em conta o que deve ser compreendido nessas ciências, que tipo de experiência nelas se encontra em jogo, de modo a que possa ser hermeneuticamente experimentada e historicamente apropriada.

Heidegger leva a cabo a tentativa de expor o que se encontra em jogo para uma determinada tarefa específica da Filosofia como tal, para que possa ser experimentada hermeneuticamente, e somente a partir daí ele consegue identificar que estrutura tem essa determinada experiência de compreensão do ser determinada na filosofia, a partir da experiência ou atitude fundamental que nela está em jogo. Para podermos entender isso é preciso levar em conta que *o como de cada apropriação histórica é também determinado por aquilo que deve estar em jogo em uma determinada experiência compreensiva a ser historicamente apropriada.*

Na apropriação do método hermenêutico constituído por Heidegger, não se pretende fornecer pois um mero esclarecimento de estruturas universais de compreensão do mundo, mas trata-se da tentativa de desenvolver uma tarefa crítica entregue ao filosofar ou à atitude filosófica como tal que se faz compreendida histórico-hermeneuticamente sob o crivo da atitude típica do filosofar: questionar. E esta experiência crítica fundamental do filosofar significa para Heidegger, como ele dirá mais tarde, “libertar e pôr em movimento o que repousa na questão e nela está preso”⁴, isto é:

⁴ M. Heidegger. *Que é uma coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução portuguesa de Carlos Morujão. Lisboa : Edições 70, 1992, p. 53. No original: „Geschichtlich fragen meint: das in der Frage ruhende und gefesselte Geschehen frei- und in Bewegung setzen.“ (M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, p. 47).

pôr em movimento o íntimo acontecer inicial desta questão a partir dos seus traços-de-mobilidade mais simples, embora consolidados no repouso, acontecer esse que não se encontra algures em tempos obscuros, mas que está aí, em cada proposição, em cada opinião quotidiana, em cada aproximação em direção às coisas.⁵

Assim, é na vinculação direta com essa atitude do filosofar e da compreensão do que essa atitude significa historicamente, que se vai determinar o como da experiência hermenêutica, que na tarefa filosófica deve estar em função. Nessa direção é que o nosso trabalho procurará então avaliar: como Heidegger põe em movimento o íntimo acontecer inicial da questão que para ele se faz decisiva? Qual a estrutura do compreender que nela se encontra em jogo? Como essa estrutura se desinibe das objeções do método científico? Que estrutura tem que ter o conceito de tempo para entrar em função desse modo de compreensão e apropriação histórica de uma questão? Como se caracteriza esse tipo de apropriação filosófica histórica na compreensão, ou seja, o que se faz para esse tipo de compreender historicamente decisivo? No descortinar de uma resposta para essas questões é que poderemos encontrar aqui o modo como Heidegger se apropria do método hermenêutico na filosofia.

⁵ Ibidem, p. 54. No original: „Vielmehr gilt es, das anfängliche innere Geschehen dieser Frage nach seinen einfachsten, aber in einer Ruhe verfestigten Bewegungszügen in Gang zu bringen, ein Geschehen, das nicht irgendwo in grauer Zeiten Ferne von uns abliegt, sondern in jedem Satz und jeder alltäglichen Meinung, in jedem Zugehen auf die Dinge da ist.“ (Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*, op. cit., p. 47).

SEGUNDO CAPÍTULO

A estrutura ontológica da compreensão e sua articulação com o questionamento filosófico

Enquanto um projeto que procura se constituir hermeneuticamente, *Ser e Tempo* parte de uma idéia do tipo de compreender tornado relevante na filosofia, e de como esse compreender deve se estruturar a ponto de poder co-responder historicamente à historicidade da compreensão. Para isto, tem-se em vista o que deve ser posto em evidência para o filosofar como tal, em sua atitude e tarefa próprias.

A partir do que se tornou decisivo na elaboração do projeto de *Ser e Tempo* e que expusemos na parte anterior de nosso trabalho¹, Heidegger formula o seguinte conceito de filosofia: “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio condutor de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*.”²

Nesta idéia de filosofia, um dos primeiros elementos do método hermenêutico que se constitui explicitamente, apesar de que aparece de uma maneira modificada em relação à tradição, é a estrutura circular da compreensão que uma tal idéia de filosofia perfaz, a qual se denomina círculo hermenêutico³. Se a idéia do círculo hermenêutico se constituía

¹ Cf. Supra, pp. 39-40.

² M. Heidegger. *Ser e Tempo*. op. cit., I parte, §7, p. 69. No original: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ (SZ, p. 38).

³ O círculo hermenêutico aparece referido e explicado como princípio hermenêutico em Schleiermacher do seguinte modo, nos seus discursos acadêmicos lidos em 13 de agosto de 1829: “... para conduzir esta [a compreensão] a uma clareza, nós devemos primeiro... ter dado a uma idéia o seu justo valor, que o Sr. Ast parece ter tido antes de Wolf, ... a idéia de que cada particular apenas pode ser compreendido por meio do todo e, portanto, toda explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo.” E ainda nos seus discursos acadêmicos lidos em 22 de outubro de 1829 assinala: “O princípio hermenêutico, exposto e desenvolvido em várias direções pelo Sr. Ast, que assim como o todo seguramente é compreendido a partir do particular, também o particular apenas pode ser compreendido a partir do todo, é de tal alcance para esta arte, e tão indiscutível que já as primeiras operações não podem ser estabelecidas sem seu emprego, visto que uma grande quantidade de regras hermenêuticas repousam mais ou menos sobre ele.” (F. Schleiermacher. *Hermenêutica*, op. cit., pp. 46-47). No original: „... um dieses [das Verstehen] zur völligen Deutlichkeit zu bringen, müssen wir erst, ..., einem Gedanken sein volles Recht angethan haben, den Herr Ast vor Wolf voraus zu haben scheint, ..., der Gedanke nämlich, daß alles einzelne nur verstanden werden kann vermitteltst des Ganzen, und also jedes Erklären des Einzelnen schon das Verstehen des Ganzen voraussetzt.“ (F. Schleiermacher. *Hermeneutik*, op. cit., p. 141). E ainda: „Der von Herrn Ast vorgetragene und nach manchen Seiten hin ziemlich ausgeführte hermeneutische Grundsatz, daß wie freilich das Ganze aus dem Einzelnen verstanden wird, so doch auch das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden könne, ist von solchem Umfang für diese Kunst und so unbestreitbar, daß schon die ersten Operationen nicht ohne Anwendung desselben zu Stande gebracht werden können, ja, daß eine große Menge hermeneutischer Regeln mehr oder weniger auf ihm beruhen.“ (Ibidem, pp. 141-142.). Gadamer chega a assegurar que essas teorias anteriores a Heidegger, baseadas nisto a que Schleiermacher desse modo sistematizou “restringem-se todas ao plano de uma relação puramente formal entre o todo e as partes. (...) Heidegger, ao contrário, em sua descrição do círculo da compreensão, insiste vigorosamente no fato de que a compreensão de

anteriormente em torno do binômio todo-parte, na apropriação do método hermenêutico pela estrutura circular da compreensão do filosofar, para Heidegger o círculo se caracterizará a partir da própria colocação da questão para o sentido do ser, que se estrutura na compreensão filosófico-histórica que a recoloca. A estrutura circular da compreensão estará pois vinculada à própria atitude interrogativa característica do filosofar como tal e à *repercussão* que uma tal atitude carrega consigo, ou melhor, repercussão que põe em movimento o caráter existencial e histórico da questão como tal.

2.1. A caracterização do círculo hermenêutico como uma repercussão existencial da questão do ser

Começaremos pois por discutir em que medida e em relação a que o círculo hermenêutico é tematizado como um problema no seio da Analítica Existencial. Em seguida, tentaremos expor o seu significado para a estrutura hermenêutica do pensar filosófico que aqui está em jogo na colocação da questão. E ainda como, através da movimentação do pensamento em torno da estrutura circular do questionar, se deixa e faz ver o ser que nela está em questão, a saber, a existência como tal.

2.1.1. O círculo hermenêutico e a acusação de círculo vicioso

A questão do círculo hermenêutico principia como um problema do método de investigação no seio da Analítica Existencial. O primeiro momento em que o problema do círculo é colocado, já no início da Analítica⁴, apresenta o confronto com a objeção lógico-formal do círculo vicioso. Tal objeção necessita ser desconsiderada sob pena de, com ela, não se poder entrar no campo da investigação, a saber, o campo da colocação explícita da questão em torno do sentido do ser, a qual requer antecipadamente uma explicação prévia do ente que põe a questão no tocante a seu ser. Trata-se pois de liberar uma posição para a estrutura circular da atividade hermenêutica à medida em que esta tem sua origem na própria estrutura da compreensão como tal. Visto que o tipo do compreender, que aqui está em jogo, é o compreender típico do filosofar, isto é, o questionar, é desde dentro dessa própria atitude que se fará ver a estrutura circular desse modo de compreensão e apropriação histórica. De início,

um texto não cessa jamais de ser determinada pelo élan antecipatório da compreensão” (Gadamer. *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 65.).

⁴ Cf. M. Heidegger. *Ser e Tempo*, §2, p. 33. (SZ, p. 7).

acompanhemos Heidegger na exposição do problema em oito passos decisivos do desdobramento do mesmo já no início da analítica existencial:

1. Exigência estabelecida pela questão do sentido do ser:

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige... a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente.

2. Repercussão ontológica da questão do ser:

Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *ser-aí* [*Dasein*]. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (ser-aí) no tocante a seu ser.

3. Objeção lógico-formal: a acusação de círculo vicioso na investigação:

Mas será que uma tal empresa não cai num círculo vicioso evidente? Ter que determinar primeiro o ente *em seu ser* e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será isso andar em círculo. Para a elaboração da questão, não se está já pressupondo aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar? Ao se refletir sobre os caminhos concretos de uma investigação, é sempre estéril recorrer a objeções formais como a acusação de um ‘círculo vicioso’, facilmente aduzível, no âmbito de uma reflexão sobre os princípios. Essas objeções formais não contribuem em nada para a compreensão do problema, constituindo mesmo um obstáculo para se entrar no campo da investigação.

4. Afastamento da objeção:

De fato, porém, não há nenhum círculo vicioso no questionamento da questão. O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido

do ser. Não fosse assim, não poderia ter havido até hoje nenhum conhecimento ontológico, cujo fato não pode ser negado.

5. Situação do ser na história da ontologia e alusão ao esquecimento da questão:

Sem dúvida, até hoje, em toda ontologia, o ‘ser’ é pressuposto, mas não como um *conceito* disponível, não como o que é procurado.

6. O caráter da pressuposição como uma visualização prévia do ser determinada pelo fato de sempre já existirmos numa compreensão do ser vaga e mediana:

A ‘pressuposição’ do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articule provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre *e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial do ser-aí.*

7. A investigação não assume um caráter lógico-dedutivo:

Tal ‘pressuposição’ nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio do qual se derivaria, por dedução, uma conclusão. Não pode haver ‘círculo vicioso’ na colocação da questão sobre o sentido do ser porque não está em jogo, na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição de-monstrativa das fundações.

8. Caracterização do círculo como uma repercussão (Rückbezogenheit):

Na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão ou percussão prévia’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser.⁵

⁵ M. Heidegger. *Ser e Tempo*, §2, pp. 33-34. No original: „Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage... die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassen des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind Konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Sein. Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes *in seinem Sein* bestimmten müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das

A partir desta problemática – que quisemos acompanhar passo a passo – levantada em virtude de uma exigência da Analítica existencial de “andar em círculo”, como fazer ver que essa exigência imposta pela questão do sentido do ser e pela caracterização circular de seu método de investigação não se constitui de fato num ‘círculo vicioso’? Através de que elementos se pode, de maneira justa, afastar esta objeção formal? Que justificativa coerente e convincente pode nos dar uma investigação que se faz ré de uma tal acusação?

De fato, Heidegger se vê pressionado pela lógica a responder com justeza a essas perguntas. Aqui pretendemos então mostrar que, se a situação hermenêutica, que consiste em se guiar numa estrutura de pensamento circular, evidencia-se de fato como uma necessidade ontológica, imposta pela própria questão do sentido do ser como raiz do projeto filosófico aqui vigente, e se o círculo hermenêutico possui de fato uma origem existencial, isto é, se é a existência mesma que, enquanto se projeta no modo de ser da investigação, só tem como caminho a percorrer o delineamento de uma estrutura circular, então poderemos alcançar uma justificativa convincente, pois poderemos eximir a investigação da acusação de que o círculo por ela instaurado se caracteriza como círculo vicioso.

Para tanto, precisaremos esclarecer o significado ôntico-existencial de dois elementos fundamentais: 1) o significado do que Heidegger nomeia *uma repercussão do questionado* (o ser) *sobre o próprio questionar como modo de ser de um ente determinado*, lembrando ainda que este fato de *ser atingido pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser*, isto é, é a própria questão quem instaura a repercussão; e 2) o modo como se dá essa repercussão através da caracterização da atitude existencial histórica de se apropriar da historicidade de sua compreensão de maneira questionante, através de uma posição

Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon ‚vorausgesetzt‘, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den ‚Zirkel im Beweis‘, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchungen.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne dass dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müsste. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das ‚Sein‘ wird zwar in aller bisherigen Ontologie ‚vorausgesetzt‘, aber nicht als verfügbarer *Begriff*, – nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das ‚Voraussetzen‘ des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, dass aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesenverfassung des Dasein selbst gehört*. Solches ‚Voraussetzen‘ hat nicht zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein ‚Zirkel im Beweis‘ kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein ‚Zirkel im Beweis‘ liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige ‚Rück- oder Vorbezogenheit‘ des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage.“ (SZ, p. 7-8).

(filosófica) que *re-pete* e põe em movimento de novo o que na questão está em jogo de maneira historicamente decisiva e renovada.

Para chegarmos a esclarecer, na medida do possível, o significado dessa repercussão da questão do ser em *Ser e Tempo*, necessitaremos mostrar como se pode caracterizar esta repercussão do questionado sobre o próprio questionar e, em seguida, fazer ver como a repercussão é o modo de caracterização do círculo hermenêutico, que de modo algum pode ser confundido com um círculo vicioso, mas sim representa o próprio modo como se pode apropriar-se do método hermenêutico colocado, a serviço da tarefa filosófica, que se compreende como um questionar historicamente decisivo.

2.1.2. O círculo hermenêutico como uma repercussão do questionado sobre o questionar

A estrutura formal da questão do ser mostrou-se na Analítica Existencial como modo de ser do ente que nós mesmos somos, isto é, como modo de ser do ser-aí. A repercussão pode, nessa dimensão, ser caracterizada a partir de uma correspondência entre os elementos da estrutura formal da questão do sentido do ser, assumida na investigação, e as atitudes constitutivas da investigação como modos de ser do ser-aí, na procura de *re-petir* historicamente a colocação dessa questão, considerada fundamental na história da filosofia como tal.⁶

Este primeiro caráter da repercussão, na passagem do primeiro para o segundo passo, que incorpora a exigência da colocação da questão do ser, levando em conta os elementos de sua estrutura formal e os “atos intencionais”, ou melhor, as atitudes que caracterizam o investigar como tal, isto é, os próprios elementos que incorporam a atitude⁷ de questionar como tal, e que se delineiam na colocação da questão, já traduz uma estrutura circular. Desse modo, aos elementos da estrutura formal da questão do sentido do ser, a saber, o questionado, o interrogado e o perguntado, correspondem atitudes constitutivas de uma investigação de caráter hermenêutico no âmbito do questionamento, como modos de ser do ente que nós

⁶ Cf. M. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., §1, p. 27 (SZ p. 2).

⁷ É importante lembrar que estas atitudes, que de qualquer modo ainda quisemos nomear com ressalvas „atos intencionais“ que caracterizam as intenções em jogo na investigação como tal, isto é, o que se necessita e se quer alcançar como tal, tais atos, não são mais compreendidos “dentro” da consciência de um “eu puro”, ou melhor, como atos intencionais de um ego transcendental como no caso de Husserl, muito menos, como nem para Husserl, de um eu psico-físico. Aqui a idéia de existência como “vida fáctica” já se faz antecipada mesmo antes que a análise de sua estrutura seja desdobrada. Os atos que caracterizam a investigação são já pensados como atitudes projetivas do ser-aí como tal; tais atitudes projetivas constituem uma temporalização do ser-aí que investiga interrogando historicamente. Isso só se tornará melhor compreensível depois.

mesmos somos. Talvez seja possível, para nós, vislumbrarmos essa correspondência e suas implicações.

Ao *questionado* na questão, a saber, o ser, corresponde o modo de ser do ente que de fato “é” enquanto questiona. Neste “ser” enquanto questiona está expressa uma determinada situação ôntico-existenciária desse ente, já compreendida temporalmente (mas só posteriormente desdobrada e interpretada como atitude do ser-aí que num instante do destino, temporaliza propriamente e abre-se à sua própria historicidade de maneira decisiva).

Ao *perguntado* no questionado, a saber, o sentido do ser, corresponde uma compreensão do ser vaga e mediana como modo de ser essencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Como ser diz sempre ser de um ente, o *interrogado* na questão do ser é o próprio ente que põe a questão, único a quem é possibilitado “ouvir” a questão, ser por ela atingido. A isto corresponde, como modo de ser do ser-aí, a escolha do e o acesso ao ente exemplar.

O ente propriamente escolhido para pôr a questão e nela se pôr, à medida que a constitui em seu modo de ser, não é qualquer ente senão o que tem a possibilidade de *ser atingido* por ela, isto é, *posto no cerne da questão*, estar para ela voltado, ser por ela *despertado* e para ela *dirigido*, porque se mantém já sempre numa compreensão de ser. Desse modo, a escolha do ente exemplar não é, de forma alguma, aleatória; tal escolha, como modo de ser do ser-aí, é orientada pelo próprio ser-aí em seu modo de ser mais próprio.

Assim, o ente interrogado na questão já deve se ter feito de algum modo acessível tal como é em si mesmo, a ponto de poderem ser apreendidos de um modo genuíno, sem falsificações, os caracteres de seu ser, independente de uma ‘pressuposição conceitual do ser e seu sentido’, mas sempre de-pendente da compreensão pré-ontológica do sentido do ser, esta já sempre enraizada na existência cotidiana, numa compreensão vaga e mediana do ser. Por ser, em seu ser, compreensão de ser, o ser-aí já está sempre na possibilidade e em condições de pôr a questão do ser.⁸

O ser enquanto questionado repercute no modo de ser do ser-aí, ou seja, abre a possibilidade de torná-lo “visível” em seu ser. Ao pôr a questão do ser o ser-aí se põe em questão e é o ente que de modo privilegiado se põe em jogo na questão, no que diz respeito a seu ser e seu sentido. Nisto se constitui a natureza da repercussão do questionado (o ser) no próprio questionar (modo de ser do ente). Na investigação, como um projeto ôntico da existência que assume uma questão passível de investigação, o fato de voltar-se para a

⁸ Cf. M. Heidegger. *Ser e tempo*, op. cit., §2. Cf. tb. M. Heidegger. *Prolegomena...*, op. cit., §§16-17.

questão, tendo sido por ela existencialmente atingido, e assumi-la propriamente, isto é, pô-la acedendo ao ente por “ela” escolhido de modo genuíno, tratar-se-á de uma decisão fundamental, sem a qual não é possível entrar no campo da investigação.

Tal investigação tem que necessariamente se orientar por esta situação hermenêutica instaurada pela assunção da questão do sentido do ser. Para se chegar a pôr genuinamente a questão do sentido do ser, exige-se a entrada no círculo por ela instaurado: na assunção da questão do ser, o ente que põe a questão engaja nela seu próprio ser. Este ato de assumir a questão numa pesquisa, dispondo-se a seguir o que através dela se encaminha, ver-se-á depois, se constitui numa modificação existenciária do ser-aí, pois a investigação tem o caráter de um projeto existenciário que se orienta a partir da repercussão existencial que a questão do ser instaura. É esta repercussão que exige que, para se colocar a questão do ser, necessita-se primeiro um esclarecimento do modo de ser do ente que é atingido pela questão. Este ser atingido se caracteriza por um estar voltado para a questão e ser para ela dirigido. Nessa repercussão existencial, na qual o ser-aí é atingido pela questão, dá-se uma situação hermenêutica, que “impõe” ao investigador a orientação de um projeto, o qual analisa o sentido daquilo que repercute em seu ser, isto é, em sua existência mesma como seu modo de ser mais próprio.

Assim, de modo algum o círculo hermenêutico da investigação, instituído existencialmente e assumido existenciariamente – aqui é necessário situar-se em meio à diferença estabelecida por Heidegger entre o caráter existencial e o caráter existenciário do ser-aí – na investigação ontológica, pode ser encarado como um círculo vicioso. Pois, de fato, o modo de acesso não se dá através de um método lógico-axiomático – o que Heidegger vai testificar no texto que acima citamos. O método lógico-axiomático deduz o ser em questão, através das categorias lógicas do entendimento, sempre tomando-o, antes de tudo, como objeto de investigação, isto é, como ser simplesmente dado dentro do mundo objetivo para uma consciência subjetiva (abrindo-se aqui já sempre previamente uma determinada compreensão do modo de ser desse ente que interroga). Não é isto o que acontece na circularidade hermenêutica.

O modo de acesso ao ente interrogado na questão não pode orientar-se nos parâmetros da subjetividade moderna, numa razão operante que se utiliza ‘logicamente’ das categorias do entendimento para apreender ‘sem falsificações’ seus objetos de investigação. Isso não porque o procedimento lógico como tal não procede, ou que seja equívoco, ou que tenha que ser reformulado, mas porque a compreensão, que visualiza previamente o ser de uma subjetividade que tem diante de si um objeto, essa compreensão, ou pressuposição que está à

base de outras investigações, é abandonada a partir da “visualização” de um ser cuja característica fundamental é existir historicamente. É na direção da exposição do modo de ser desse ente que a investigação então se encaminha, tendo obrigatoriamente que andar em círculo já que o que se pretendia era colocar a questão do ser, e terá antes, contudo, que já antecipar uma determinada compreensão do ser, que está em jogo nesse ente que questiona, antes mesmo de encontrar uma resposta para a questão que quer colocar a respeito do sentido do ser como tal e em geral.

2.1.3. O círculo hermenêutico e a situação hermenêutica: colocar-se no círculo como uma exigência ontológica

Constituída metodicamente por uma determinada situação hermenêutica, se faz característico da Analítica Existencial, que se orienta pela elaboração da questão do ser, o fato de co-responder ao modo de ser próprio do ente que se mostra em si mesmo e a partir de si mesmo antecipadamente colocado no cerne da questão, atingido por ela e para ela dirigido, de tal maneira que não se necessita dispor, de antemão, de um conceito explícito do ser para se deparar com o que caracteriza essencialmente o seu ser.

O mero conceito de ser já não representa, pois, algo que determine seu sentido. Ser tornou-se, na história da ontologia, o conceito mais universal e mais vazio de sentido. No entanto é aquilo que a cada vez é sempre posto em questão e a cada vez é sempre compreendido em seu sentido e, dessa forma, de algum modo pressuposto.⁹

⁹ Heidegger procurará mais tarde testificar essa situação paradoxal do conceito de ser em sua *Introdução à Metafísica* ao demonstrar como a consideração gramatical da palavra ser e a consideração etimológica do sentido da palavra ser atestam “uma explicação suficiente para o fato donde partimos, i.e., para o fato de ser a palavra ‘ser’ vazia e de significação flutuante” (M. Heidegger. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. ,p. 100. No original: „[Wir finden] eine zureichende Erklärung für die Tatsache, von der wir ausgingen, daß das Wort ‚Sein‘ leer und von verschwebender Bedeutung sei.“ M. Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 79). Este fato não poderia se tratar, no entanto, de um mero problema lingüístico, como querem atestar os positivistas lógicos. Segundo Heidegger, o problema deve nos levar a interrogações que ele situa no nível da própria facticidade e historicidade do ser-aí como tal, e por isso ressalta mais adiante: “O fato, pois, de estarmos diante da palavra ‘ser’ na situação em que estamos, só confirma a sua iniludível facticidade. (...) Nisso se baseia a posição corrente da filosofia, que de antemão explica: a palavra ‘ser’ possuía significação mais vazia de conteúdo e por isso mesmo a mais extensa envergadura. (...) Por outro lado, não é menos certo, que nele não há nada mais que buscar. (...) Aqui só há uma possibilidade: reconhecer o mencionado fato da vacuidade da palavra e deixá-lo assim em paz. (...) Todavia, para mantermo-nos no vórtice de nosso ser Histórico (geschichtliches Dasein), assim como naturalmente somos sem sutileza alguma, para deixarmos o ente ser sempre o que é, devemos saber, de antemão, o que significa ‘é’ e ‘ser’.” (ibidem, pp. 103. 104. 105. No original: „Die Tatsache, daß es mit dem Wort ‚Sein‘ so steht, wie es damit steht, verhärtet sich erst recht in ihrer unabweisbaren Tatsächlichkeit. (...) Darauf beruft sich doch das übliche Vorgehen in der Philosophie, indem es im vorhinein erklärt: das Wort ‚Sein‘ hat die leerste und damit allumfassende Bedeutung. (...)... aber ebenso gewiß ist darin nichts weiter zu suchen. (...) Es bleibt hier nur die eine Möglichkeit, die genannte Tatsache der Wortleere anzuerkennen und so auf sich beruhen zu lassen. (...) Aber, wenn wir uns im Zuge unseres geschichtlichen Da-

Colocado no cerne da questão, o ser-aí se mostra, em seus modos de ser, em si mesmo e a partir de si mesmo existencialmente determinado em seu ser, na medida em que se move a cada vez numa compreensão do ser vaga e mediana, ainda que não disponha conceitualmente, senão compreensivamente, das idéias de ser e existência, antecipadas na compreensão pré-ontológica da cotidianidade mediana. Situando-se na perspectiva aberta pela questão do sentido do ser, a Analítica Existencial (e neste sentido é preciso radicalizar e dizer: a própria existência compreendida como ser-aí) caracteriza tal atitude como uma *situação hermenêutica*, que nada mais é metodicamente senão um ato de colocar-se no círculo, característico da própria estrutura do investigar. Ela procura questionar historicamente a partir de uma determinada idéia do modo de ser do ente que a desenvolve, e cuja estrutura ontológica do mesmo tem que ser antes exposta, e não sobreposta sem os esclarecimentos prévios e devidos do que está em jogo na compreensão e concepção prévia deste ente que questiona.

Esta é a atestação da situação circular irrevogável e que constitui um âmbito, em virtude do método que nela está em jogo, no qual a lógica de consequência não encontra mais um lugar, ou pelo menos terá que ser dispensada, tendo em vista que essa orientação metódica constituída hermeneuticamente cria um outro âmbito de investigação, cuja estrutura do compreender, e a própria estrutura do tempo, que em função desta se encontra, tornaram-se outras completamente diferentes das que estiveram em jogo até então para a investigação científica como tal. E isso não apenas em virtude da apropriação do método em si, mas da própria compreensão prévia do ser que nesta investigação está em jogo. O tipo de investigação filosófica de caráter hermenêutico não carrega consigo a mesma estrutura lógica da ciência positiva, e nem se pretende nela que o ente aqui em questão seja apreendido de maneira objetiva. Por isso Heidegger se fará ainda obrigado a acentuar no §63 da analítica:

A ‘objeção do círculo’, levantada contra a interpretação existencial, quer dizer: a idéia de existência e a idéia de ser são ‘pressupostas’ e ‘segundo elas’ interpreta-se o ser-aí para, então, se conquistar a idéia de ser. Mas o que significa ‘pressupor’? Será que com a idéia de existência se estabelece, de início, uma sentença a partir da qual se deduz, mediante regras formais de consequência, outras sentenças sobre o ser do ser-aí? Ou será que esse pre-supor possui o caráter de um projeto que compreende? Nesse caso a interpretação construída na compreensão *daria a palavra ao que se deve interpretar para que ele mesmo decida como este ente fornece a constituição ontológica, em*

seins halten, wie von selbst und ohne Grübeleien, wenn wir das Seiende je das Seiende sein lassen, das es *ist*, dann müssen wir doch bei all dem schon wissen, was das heißt: ‚ist‘ und ‚sein‘.“ M. Heidegger. *Einführung in die...*, op. cit., pp. 80-81. 82).

função da qual se abriu no projeto de maneira formal e indicativa? Será que no que concerne a seu ser, algum ente pode vir à palavra de outra maneira? Na comprovação de alguma coisa, a analítica existencial jamais pode ‘evitar’ um ‘círculo’ porque ela não faz de modo algum, comprovações segundo as regras da ‘lógica de consequência’. Para pretensamente satisfazer o máximo rigor de uma investigação científica e evitar o ‘círculo’, a compreensibilidade coloca de lado nada menos do que a estrutura fundamental da cura. Originariamente constituído pela cura, o ser-aí já sempre precede-a-si-mesmo. Sendo, ele sempre já se projetou para determinadas possibilidades de sua existência, projetando também, de forma pré-ontológica nesses projetos existenciários, a existência e o ser. Pode-se então recusar esse projetar-se essencial à pesquisa que sendo, *como toda pesquisa, um modo de ser da abertura do ser-aí*, quer elaborar e conceituar a compreensão ontológica constitutiva da existência?¹⁰

A resposta a essa pergunta, apesar de não ser literalmente fornecida por Heidegger, teria então que ser evidentemente *não*. Existe para Heidegger uma necessidade ontológica, determinada pela própria constituição do ser aqui pressuposta em termos existenciais, de que, na interpretação existencial do ser-aí, a investigação se situe na circunferência do círculo hermenêutico. Por isso afirma ele ainda que, “ao invés disso [negar o círculo], deve-se concentrar o esforço em saltar, originária e integralmente, para dentro desse ‘círculo’, a fim de assegurar, ao ponto de partida da análise do ser-aí, uma visão plena do ser em círculo do ser-aí.”¹¹

Desse modo, o círculo hermenêutico se estabelece não como um procedimento lógico de princípio indevido, mas como uma exigência ontológica de caráter originário, ou seja, há de fato um tal ser assim pensado, que é tomado pela investigação de maneira fundamental e

¹⁰ M. Heidegger. *Ser e Tempo*, §63, pp 107-108, grifo do autor. No original: „Der gegen die existenziale Interpretation vor vorgebrachte ‚Zirkeleinwand‘ will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird ‚vorausgesetzt‘ und ‚darnach‘ das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen. Allein was bedeutet das ‚Voraussetzen‘? Wird mit der Idee der Existenz ein Satz angesetzt, aus dem wir nach den formalen Regeln der Konsequenz weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren? Oder hat dieses Voraus-setzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende gerade erst selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde? Kann überhaupt Seiendes hinsichtlich seines Seins anders zu Wort kommen? In der existenzialen Analytik kann ein ‚Zirkel‘ im Beweis nicht einmal ‚vermieden‘ werden, weil sie überhaupt nicht nach Regeln der ‚Konsequenzlogik‘ beweist. Was die Verständigkeit, vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des ‚Zirkels‘ zu beseitigen wünscht, ist nicht Geringeres als die Grundstruktur der Sorge. Ursprünglich durch sie konstituiert, ist das Dasein je schon sich-selbst-vorweg. Seiend hat es sich je schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen. Kann aber dann dieses dem Dasein wesenhafte entwerfen der Forschung versagt werden, die, wie alle Forschung selbst eine Seinart des erschließenden Daseins, das zur Existenz gehörige Seinverständnis ausbilden und zu Begriff bringen will? (SZ, pp. 314-315)

¹¹ Ibidem, p. 109. No original: „Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen ‚Kreis‘ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern.“ (SZ, p. 315).

renovada. Ao mesmo tempo, a situação hermenêutica estabelecida na analítica do ser-aí prescreve um caráter existencial. O círculo hermenêutico nela constituído possui uma origem existencial que somente se tornará visível através de uma compreensão do modo de ser do ser-aí.

O interessante, contudo, é que, a própria questão do sentido do ser permite por si mesma uma tal caracterização do modo de ser do ente que questiona e, assim, ao desenvolver o questionamento, promove um determinado projetar histórico-existencial, que Heidegger também compreende como situado num determinado horizonte temporal. E é justamente esse horizonte temporal do projetar que importa ser liberado como sentido do próprio ente, o qual importa ser, em seu ser, originariamente interpretado, a fim de que se possa colocar nesse solo a questão do sentido do ser. Assim se determina circularmente a tarefa da investigação:

O que se busca é responder à questão do sentido do ser em geral e, antes disso, a possibilidade de elaborar radicalmente essa questão fundamentadora de toda ontologia. Liberar o horizonte em que o ser em geral é, de início, compreensível equivale, no entanto, a esclarecer a possibilidade da compreensão do ser em geral, pertencente à constituição desse ente que chamamos de ser-aí. Como momento ontológico essencial do ser-aí, a compreensão ontológica só se deixa esclarecer radicalmente caso o ente que a possua seja interpretado originariamente na perspectiva de seu ser¹².

A situação hermenêutica instaurada pela questão do sentido do ser põe a investigação de caráter filosófico-hermenêutico e histórico-questionante na possibilidade de visualizar originariamente a compreensão do ser do ente que nela se constata. Tal investigação exige, a partir do próprio questionamento por ela colocado, a liberação do horizonte ou solo em que se encontra e se deixa pôr em movimento, isto é, a própria compreensão pré-ontológica do ser que subjaz à questão, a “estrutura” ontológica do próprio ser-aí como tal¹³.

É essa compreensão pré-ontológica, portanto, que tem que ser sempre esclarecida. De fato, a questão do ser instaura um posicionamento que desperta o ente que põe a questão para o seu ser mais próprio, isto é, para sua constituição ontológica originária. Ora, colocada numa visão prévia da compreensibilidade do ser, a situação hermenêutica instaurada pela questão do

¹² Ibidem, §45, pp. 9-10, grifo do autor. No original: „Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie. Die Freilegung des Horizontes aber, in dem so etwas wie Sein überhaupt zunächst verständlich wird, kommt gleich der Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt, das selbst zur Verfassung des Seienden gehört, das wir Dasein nennen. Seinsverständnis läßt sich als wesenhaftes Seinsmoment des Daseins jedoch nur dann radikal aufklären, wenn das Seiende, zu dessen Sein es gehört, an ihm selbst hinsichtlich seines Seins *ursprünglich* interpretiert ist.“ (SZ, p. 231).

¹³ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §4, p. 41. (SZ, p. 9).

ser, possibilitou que a análise tenha tomado como fio condutor a existência, a qual, numa concepção prévia, se determinou como essência do ser-aí. Na perspectiva do seu ser, o ser-aí é originariamente o ente que existe. Possuindo um caráter existencial, a questão do sentido do ser só repercute no modo de ser “essencial” do ente que nós mesmos somos: na existência como caráter fundamental dos modos constitutivos de ser do ente que nós mesmos somos¹⁴.

Que diz, no entanto, para Heidegger, *existência*, a tão discutida palavra na história da ontologia? Esta palavra, escolhida para designar o ser do ser-aí “não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional existência” a qual “designa o mesmo que ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*)”¹⁵. A palavra *existência* está reservada única e exclusivamente para determinar ontologicamente o ser-aí. Enquanto modo de ser próprio do ente que nós mesmos somos, a existência, nos seus modos de ser e em seu sentido, é aquilo que pode ser pensado como constituição essencial do nosso ser como tal. Para podermos compreender esse caráter da questão do ser de despertar o ente que nós mesmos somos para o seu ser mais próprio, precisaremos expor o que, na Analítica, constitui esse ser mais próprio do ser-aí, despertado pela questão do ser. A re-petição da questão ontológica implica refazer de maneira renovada a experiência fundamental constatada na compreensão pré-ontológica do ser expondo o que nela se constitui, isto é, a constituição fundamental do ser do ente que nela se projeta.

2.2. A existência como caráter ontológico originário do ser-aí

2.2.1. A existência como estar-lançado

A experiência hermenêutica de uma re-petição da questão do ser abre o ser-aí para aquilo que lhe é essencial, porque desperta o ser-aí para o seu ser mais próprio inobjetual. A projeção existencial da questão do ser é um projeto desenvolvido pela própria existência e tem nela mesma a sua repercussão. Projetando-se na investigação, que tem como atitude essencial a colocação da questão para o sentido do ser, em tal atitude questionante, a existência mesma se engaja de modo essencial. Mas o que é aqui essencial à existência? O que nela é mostrado a partir do questionamento do ser como algo essencial?

¹⁴ Cf. ibidem, §9, p. 77: “A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência”. No original: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“ (SZ, p. 42, grifo do autor).

¹⁵ Cf. ibidem, §9, p. 77 (SZ, p. 42).

Na repercussão da questão do ser, a existência se mostra em si mesma e a partir de si mesma sem chão, isto é, simplesmente aberta no fato de que é e tem de ser. A questão abre a existência para o ser mesmo que a constitui (a questão e o questionado na questão); abre a existência para o que propriamente caracteriza a existencialidade; abre a existência em seu *estar-lançado*. Assim Heidegger o descreve:

Esse ‘fato de ser’, caráter ontológico do ser-aí, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu aí¹⁶.

Para bem compreendermos o sentido próprio em que algo como existência se faz tematizado na Analítica Existencial, faz-se inteiramente importante atermo-nos a este “fato de ser” como caráter ontológico do ser-aí¹⁷, o que anteriormente Heidegger caracterizava unicamente com o termo “vida fática”. Heidegger no-lo apresenta como “encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto”. Que pode nos dizer o fato de que o estar-lançado (*Geworfenheit*) no “jogo do aí”, no “jogo” da cotidianidade que constitui o aí, a existência mantém-se encoberta em sua proveniência e destino? Pois parece um fato que, na nossa experiência cotidiana, damos sempre, pois já sempre temos, uma explicação para essas questões que são inegavelmente incômodas a nós. Sempre e a cada vez procuramos dispor de uma explicação plausível para respondermos de onde vimos e qual o nosso destino, para onde caminhamos. Que significa então dizer que o fato de ser, descoberto na Analítica, mantém-se encoberto em sua proveniência e destino? O ser que é (em)-o aí (*Dasein*, ser-aí, estar-aí), está arrojado na existência sem saber como chegou a ela, por mais que se procure e até se constituam explicações racionais para esse fato. O ser-aí é ser-no-mundo-com-os-outros-e-para-a-morte, na lida e no trato característicos de seu cotidiano.

Sendo sempre aí e movendo-se numa compreensão vaga e mediana de tudo o que é e dá-se numa conjuntura, em seu mundo, ao ser-aí se encobre, no entanto, o sentido de seu ser, que vaga e medianamente compreende na lida diária de seu cotidiano. O sentido do ser se encobre ao ser-aí, apesar de ele mesmo mover-se cotidianamente numa compreensão vaga e

¹⁶ Ibidem, §29, p. 189. No original: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Dasein, dieses ‚Daß es ist‘ nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.“ (SZ, p. 135).

¹⁷ É importante observar que essa discussão se faz explícita na parte da Analítica em que a exposição se destina a mostrar a constituição existencial do aí (*Da*) do ser-aí, começando por mostrar o caráter ontológico da disposição (*Befindlichkeit*) a partir do fenômeno do *humor* (*Stimmung*). Só situados nesse ponto é que teremos condições de encontrar uma “razoável” determinação essencial do que na Analítica se denomina existência.

mediana do ser, à medida em que “é” nos projetos existenciários que assume a cada dia em seu mundo, carregando sempre atrás de si seu horizonte de sentido, a saber, o tempo.

O fenômeno existencial tomado para análise desse fato de ser do ser-aí numa compreensão do ser vaga e mediana, é o *humor* (*Stimmung*), compreendido onticamente como o fenômeno que mantém o ser-aí em seu aí, isto é, que mantém o ser-aí disposto em seus projetos existenciários cotidianos. Pois bem, o humor abre ao ser-aí o seu fato de ser entregue à responsabilidade de si mesmo. Põe o ser-aí em sua facticidade, na qual ele sempre se dispõe num humor, num estar aí de algum modo entregue à responsabilidade de seu ser.

Mas, retomando a pergunta, que significa o fato de que estando aí o ser-aí mantém-se encoberto em sua proveniência e destino? Aqui precisamos certamente visualizar a posição da analítica em relação a essa descoberta. O humor não é aqui descrito como existencial para simplesmente nos dizer como, no mais das vezes, nos mantemos sustentados no mundo. O humor tem aqui um caráter mais originário e fundamental que uma simples condição desde a qual nos mantemos dispostos aos empreendimentos de nossa cotidianidade. Na perspectiva da questão do sentido do ser, o humor por ela instaurado abre o ser-aí em seu estar-lançado e entregue à responsabilidade de seu ser. O ser-aí é mantido encoberto em sua proveniência e destino, no modo como originariamente se mostra a existência. Existencialmente, a proveniência e destino se encobrem ao ser-aí a fim de que ele se entregue a si mesmo numa assunção do seu ser-lançado como possibilidade de ser. Assim explica Heidegger:

No estado de humor, o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do ser-aí pode irromper na nudez ‘do que é e tem de ser’. A pureza ‘do que é’ se mostra, enquanto a proveniência (Woher) e o destino (Wohin) permanecem obscuros.

Mesmo que o ser-aí estivesse seguro na fé de seu ‘destino’ (Wohin) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca o ser-aí diante do fato do seu aí que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável.¹⁸

¹⁸ M. Heidegger. *Ser e Tempo*, §29, pp. 189.190. No original: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes ‚Daß es ist und zu sein hat‘ aufbrechen. Das pure ‚daß es ist‘ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. (...) Auch wenn Dasein im Glauben seines ‚Wohin‘ ‚sicher‘ ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarzt.“ (SZ, pp. 135. 136).

O projeto hermenêutico fenomenológico de uma analítica existencial, enquanto uma investigação filosófica de caráter existencial, não se destina originariamente a tematizar a *existentia* no sentido do ser do ente simplesmente dado dentro do mundo, nem muito menos a compreender a existência sob esse caráter ontológico. A existência enquanto ser-no-mundo é ser-em-um-mundo de algum modo disposto faticamente e historicamente. A facticidade de um estar-lançado aí, aberto e desnudo no que é e tem de ser e encoberto em sua proveniência e destino, como o que é essencial à compreensão existencial, é o lugar em que se repercurte a questão do ser e toda questão filosófica fundamental.

O caminho percorrido por Heidegger, pois, para chegar a pôr a questão do sentido do ser consistiu-se justamente em dois momentos provisórios vinculados à exposição do modo de ser do ente que põe a questão, e que acabou por constituir todo o trabalho desenvolvido em *Ser e Tempo*: 1) Esclarecer a estrutura ontológica constitutiva do ser-aí em sua existência como seu modo de ser mais próprio, que chegará a ser mostrada como *cura* (*Sorge*). 2) Demonstrar a *temporalidade* como sentido do ser-aí. Isto significa conjuntamente mostrar o ente em seu ser e seu sentido; ou num outro modo que melhor indique a natureza do círculo hermenêutico, mostrar o sentido e o ser do ente que repercute a questão do sentido do ser para pôr nessa base, ou terreno preparatório, a questão. Postando-se desse modo no âmbito da questão, a Analítica Existencial em seu método hermenêutico fenomenológico, pretende deixar e fazer ver o ser-aí como colocado no cerne da questão e despertar a nossa existência histórica para o sentido dessa questão.

Toda a descrição fenomenológica da estrutura ontológica constitutiva do ser-no-mundo tem a pretensão de mostrar o modo de ser próprio do ek-sistir como “essência” do ser-aí. Seus modos de ser são o ser-junto-ao-mundo (que caracteriza a ocupação com o ente intramundano, isto é, a lida cotidiana em meio aos afazeres do dia-a-dia), o ser-com (que caracteriza a preocupação, no trato cotidiano com o outros, na consideração aos outros que conosco compartilham as tarefas e afazeres do dia-a-dia além dos projetos históricos) e o ser-próprio (o que caracteriza o domínio da impessoalidade a qual no mais das vezes estamos entregues na existência cotidiana, isto é o quem-próprio-impessoal). Isto é o que se destina a mostrar a descrição fenomenológica dos quatro primeiros capítulos de *Ser e Tempo*. Tal descrição visa destituir o caráter substancial da antiga relação metafísica entre a “alma” e o “mundo”, que segundo Heidegger, encobriu e deturpou o fenômeno originário do mundo, que

na medida em que constitui o ser-aí como ser-em(o)-mundo abre já com o seu ser a própria compreensão de ser.¹⁹

No quinto capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger se dispõe a justamente tornar consciente essa exigência radical ao explicitar o conhecimento como uma modalidade do ser-em como tal, mas, sem, no entanto, perder de vista ou deixar cair no esquecimento a estrutura originária do ser-no-mundo. “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.”²⁰

Justamente a partir da descrição fenomenológica do ser-em como tal, a analítica existencial chegará a caracterizar o modo *como* se constitui essa experiência pré-científica do mundo do ser-aí, em que ele ao mesmo tempo *vive* e *sabe que vive*, isto é, à medida que existe na lida e no trato cotidianos e na compartilha dos projetos comuns, fornece para si mesmo a compreensão do ser que lhe é própria. O próprio conhecimento como tal aí se origina e daí se deriva numa modificação do comportamento pré-científico do ser-aí que passa ao comportamento científico²¹. Esta possui um caráter existencial e se dá na cotidianidade do ser-no-mundo, através dos existenciais que constituem a *abertura* do aí, e a partir da qual a questão do sentido do ser pode ser colocada. Nesta exposição se dá a constituição ontológica originária do ek-sistir como “essência” do ser-aí. “*O ser-aí é a sua abertura*”²². O que caracteriza esse estar-aberto do ser-aí? Assim podemos resumidamente apresentá-lo: ele se dispõe num determinado modo de sentir-se que compreende e projeta, que impele ou força um determinado compreender e projetar, um lançar-se a uma tarefa constituída sempre em um

¹⁹ Cf. M. Heidegger. *Ser e Tempo*, §12, p. 97. Gadamer vê nisso uma tendência do pensamento baseado na consciência histórica (que se fez hermenêutica), a qual desde o historicismo de Ranke e Droysen, passando por Dilthey e Husserl, acentuou-se consideravelmente, ao querer justificar o nexo percebido entre vida e saber como um dado originário e marcado pelo devir histórico e, desse modo, ao querer “posicionar-se por trás da atualidade da consciência que intenciona”, ao querer posicionar-se em “uma intencionalidade basicamente *anônima*, ou seja, não produzida nominalmente por coisa alguma, através da qual constitui-se o horizonte do mundo que abarca o universo do que é objetivável pelas ciências” (Gadamer. *Verdade e Método*, p. 374, grifo do autor. No original: „...hinter die Aktualität des meinenden Bewußtseins...“ (...) „Es ist eine grundsätzlich *anonyme*, d.h. von keinem mehr namentlich geleistete Intentionalität, durch die der alles umfassende Welthorizont konstituiert wird.“ H.-G. Gadamer, GW 1, p. 251). Neste sentido, para Gadamer, “somente *Heidegger* que tornou consciente, de uma maneira geral, a radical exigência que se coloca ao pensamento em virtude da inadequação do conceito de substância para o ser e o conhecimento histórico” (Ibidem, p. 369). No original: „Aber welche radikale Denkforderung in der Unangemessenheit des Substanzbegriffs für das geschichtliche Sein und historische Erkennen liegt, hat erst *Heidegger* zum allgemeinen Bewußtsein gebracht.“ (Gadamer, GW 1, p. 247).

²⁰ M. Heidegger. *Ser e tempo*, op. cit., §12, p. 92. No original: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat“ (SZ, p. 54).

²¹ O caráter dessa modificação foi também por Heidegger apontado e em vários momentos desenvolvido, mas não nos cabe aqui apresentar em que ela consiste. Para nós o enfoque se situa na experiência filosófica como tal e de como esta experiência se desenvolve a partir da constituição do ser-aí, e que vai consistir também numa modificação existencial.

²² M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §28 p. 187, grifo do autor. No original: „*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*“ (SZ, p. 133).

determinado sentido, que se elabora e se expõe na interpretação estando articulado e aberto à possibilidade de expressão no discurso.

2.2.2. A estrutura hermenêutica do existir como tal

Os caracteres hermenêuticos da *Disposição, Compreensão, Interpretação e Discurso* são então por Heidegger interpretados como os existenciais que caracterizam o ser-aí em seu estar-aberto.

O primeiro aspecto desse estar aberto acentuado por Heidegger é o caráter da *disposição* (*Befindlichkeit*), a partir do qual ele caracteriza o fato dos diferentes modos de sentir-se do ser-aí, que exprimem a cada vez o modo “como alguém está e se torna”²³ em cada direcionamento seu em relação ao ente e ao ser; que exprimem de que maneira alguém se afina com os outros com quem convive, de que modo se encontra com os outros em função de algum afazer ou tarefa específicos, de que maneira se instala no contexto em que é chamado a estar com os outros em função de alguma coisa. A disposição confere ao ser-aí o fato de que em seu ser “... o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência de modo a poder *ser tocado*...”²⁴. Esta é uma das possibilidades fundamentais para a Hermenêutica como tal em sua tarefa, que se acha enraizada na própria constituição ontológica do ser-aí. Ela traz consigo a possibilidade de que se desperte, através de diferentes possibilidades de ser tocado, determinados modos de sentir-se, determinados humores.

Uma orientação para a determinação do conceito de disposição é conseguida a partir do conceito aristotélico *παθη*, desenvolvido na Retórica, sobre a qual Heidegger explica que “ao contrário da orientação tradicional de retórica como uma espécie de ‘disciplina’, ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros.”²⁵ Neste sentido, o caráter da disposição se apresenta como uma possibilidade de ser trabalhada a partir de uma compreensão dos modos de sentir-se e estar, dos modos de afinar-se do ser-aí em seu mundo e com o que nele vem ao encontro. Na atitude interpretativa da atividade hermenêutica como tal, o que não se fará diferente na tentativa heideggeriana de despertar um sentido para a questão do sentido do ser, a ser re-petida historicamente na

²³ Ibidem, p. 188. No original: „wie einem ist und wird“ (SZ, p. 134).

²⁴ Ibidem, p. 192, grifo do autor. Cf. no original: „... das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann.“ (SZ, p. 137).

²⁵ Ibidem, p. 193. No original: „Diese [die ‚Rhetorik‘] muß – entgegen der Traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‚Lehrfach‘ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefasst werden.“ (SZ, p. 138).

filosofia, “ o orador... necessita das possibilidades do humor para despertá-las e dirigi-las da maneira mais adequada”²⁶.

Como um constitutivo fundamental do ser-em como tal, que caracteriza o cotidiano habitar humano no mundo, a disposição é a que fornece ao ser-aí ao mesmo tempo: tanto a possibilidade de abrir-se ao mundo numa entrega à familiaridade com o mesmo, o que Heidegger caracterizará como um *esquivar-se de si mesmo*, decaindo no mundo, na medida em que se entrega à lida e trato cotidianos, sob o domínio da impessoalidade, deixando-se tocar pelo mundo²⁷; como é a mesma que possibilitará, através do fenômeno da *angústia*, o *estranhamento* do mundo, abrindo a possibilidade de encontro com o seu próprio ser em si, que não retira o ser-aí de seu mundo, que lhe é constitutivo, mas desperta-o para sua possibilidade mais própria, isto é, retirando-o do domínio do impessoal.

Vários fenômenos que caracterizam os estados de humor da disposição poderiam ser tomados para a sua análise. Heidegger, contudo, seguindo a trilha de Aristóteles²⁸ e Kierkegaard²⁹, tomará para a análise os fenômenos do Temor (*Fürchten*) e Angústia (*Angst*).

Com o primeiro ganha ele o horizonte para destacar o caráter do modo de ser do ser-aí como cuidado e responsabilidade pelo seu próprio ser, chegando a caracterizar que “apenas o ente em que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, pode temer.”³⁰ Teme-se o que ameaça. O sentir-se ameaçado do ser-aí caracteriza de maneira genuína o aspecto de que enquanto é no mundo o ser-aí vela por seu próprio ser e só por isso pode temer. O fenômeno do temor tem o caráter exemplar de mostrar como a disposição já deixa por si mesma o ente em seu ser a descoberto. Contudo, apesar de isso não diminuir o significado da experiência do temer, a orientação do temor é decisivamente voltada para o ente intramundano. O *temer* do ser-aí *pelo* seu ser é provocado, por assim dizer, por *algo* que lhe vem ao encontro dentro do mundo, e que como ameaça (*Bedrohung*) se faz descoberto. Assim é que Heidegger caracteriza “... o que se teme, o temer e o pelo que se teme”³¹.

Já de acordo com as análises de Kierkegaard, algo diferente se passa com a Angústia. É essa mesma compreensão do sentimento de angústia que Heidegger toma para a análise, justamente com o interesse metódico de abrir uma compreensão do ser-aí em sua constituição

²⁶ Ibidem, p. 193. No original: „Er [der Redner] bedarf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.“ (SZ, p. 139).

²⁷ Cf. Ibidem, p. 194. (SZ, p. 139).

²⁸ Cf. Aristóteles, *Retórica* B 5, 1382a 20 – 1383b 11, e também na *Ética a Nicômacos* Livro III, 1115a 1 – 1117b 12, Aristóteles chega a tratar da experiência do temer quando se determina a caracterizar a virtude.

²⁹ Cf. Os textos de Kierkegaard *Temor e Tremor* e *O conceito de Angústia*.

³⁰ M. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., §30, p. 196. No original: „Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.“ (SZ, p. 141).

³¹ Ibidem, p. 195. No original: „... das Wovor der Furcht, das Fürch und das Worum der Furcht.“ (SZ, p.140).

existencial, como um poder-ser para possibilidades, à medida que o ser-aí é constitutivamente em seu ser tão só e simplesmente abertura para possibilidades de ser³². O fenômeno da angústia dá testemunho de que o ser-aí não pode ser apreendido como objeto intramundano, como uma coisa entre as coisas, mas como ser-em um mundo, como projeto lançado possível de ser e, ainda mais, fundamentalmente para Heidegger, como destino, o que caracteriza o seu fato de ser lançado também historicamente. Ele caracteriza um certo ser em função de, voltado para, que se lança ou se projeta a, nunca contudo destituído de significado, mas que justamente em cada direcionamento seu ao ente ou a seu próprio ser significa. Sempre sintonizado com o humor esse direcionar-se significante do ser-aí é o que constitui a própria estrutura do *compreender* (*Verstehen*) como tal.

O contexto de referencialidade do ser-aí, que remete o ser-aí ao ente como tal ou à compreensão de seu ser como tal ou mesmo a uma compreensão do ser em geral, é constituído pela ação de significar³³. Nesse contexto familiar, compreende-se sempre um ser-junto-a e um ser-com, em que um para-que e um em-função-de-que, em jogo em cada comportamento, já sempre se abrem significativamente, inclusive quando o *projetar* ou *remeter-se a* em questão se constitui sob a tarefa de investigar e fornecer uma interpretação de seu próprio ser. Por isso acentua Heidegger:

Na familiaridade com o mundo, constitutiva do ser-aí e que também constitui a compreensão do ser do ser-aí, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida expressamente quando o próprio ser-aí assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral.³⁴

Na familiaridade, seja por referência ao ente intramundano seja por referência ao seu próprio ser como tal ou ao ser em geral, “o ser-aí ‘significa’ para si mesmo, ele oferece o seu ser e o seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária no tocante ao ser-no-

³² Assim também Kierkegaard determinou o caráter da angústia: “... a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade”. Na tradução alemã de que nos utilizamos: “... Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit” (S. Kierkegaard. *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Virgilius Haufniensis*. Tradução alemã de Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam, 1996, Cap. I, §5, p. 50).

³³ Cf. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., §18, p. 132. (SZ, p. 87).

³⁴ Ibidem, p. 131-132. No original: „Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis mit ausmacht. Diese Möglichkeit kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zur Aufgabe gestellt hat.“ (SZ, p. 86).

mundo”³⁵. Nisto se funda a própria tarefa de uma filosofia hermenêutica voltada tanto para a interpretação do ser-aí como tal em sua facticidade, como para a história de seu acontecer filosófico interrogante. A significância sempre compreendida é, pois, “o todo das remissões dessa ação de significar”³⁶, constituída em cada comportamento do ser-aí como tal, inclusive na investigação.

O mundo está presente como aquilo em função do qual o ser-aí é³⁷. Neste “estar em função de...” o ser-no-mundo existente se abre como tal e é a essa abertura caracterizada em cada comportamento do ser-aí, isto é, em cada direcionamento seu em direção ao ente como tal, que se chama de compreensão. Por isso Heidegger diz: “A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal”³⁸. Tal compreender não significa simplesmente um “saber de algo” mas um poder-ser, caracterizado como um contexto de significância, que está em função do próprio ser do ser-aí. Neste sentido também “algo que se sabe” está em função do ser-aí como tal como um poder-ser, mas é este poder-ser que caracteriza o compreender e não o “saber de algo como tal”.

Um contexto de significação, inclusive expresso na palavra, está sempre e a cada vez em função de um determinado poder-ser do ser-aí. Compreender é a abertura da significância que está em função de cada comportamento, atitude ou projeto do ser-aí como tal; e é em função de uma tal abertura ou possibilidade de ser que o mundo como tal se abre, isto é, na perspectiva desta abertura, encontrando aí o seu significado. Daí que Heidegger assegura:

O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser.(...) A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma. (...) ... como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que

³⁵ Ibidem, p. 132. No Original: „In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‚bedeutet‘ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins.“ (SZ, p. 87).

³⁶ Ibidem. No original: „Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*.“ (SZ, p. 87, grifo do autor).

³⁷ Cf. No mesmo texto § 31, p. 198. (SZ, p. 142).

³⁸ M. Heidegger, *Ser e Tempo... op. cit.*, §31, p. 198. No original: „Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist.“ (SZ, p. 143)

permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas³⁹.

Tal caracterização da compreensão é antes de tudo fuga do determinismo histórico e a afirmação da liberdade do ser-aí humano como tal, concretizada sempre e a cada vez historicamente: “... para si mesmo, o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. O ser-aí é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio”⁴⁰. Assim é que se determina o modo desse ser que é poder-ser como compreender. É a própria compreensão que possui a estrutura existencial, denominada por Heidegger de *projeto*, encaminhando o ser-aí para a sua destinação, do mesmo modo que o encaminha para a significância⁴¹.

Nessa estrutura fundamental se arraiga a situação circular em que o ser-aí sempre se encontra. Na medida em que o ser-no-mundo do ser-aí projeta um poder-ser que lhe pertence, na vida e trato cotidianos, ele também projeta uma determinada compreensão do ser em geral, antecipada nessa sua possibilidade de ser já vivenciada em um mundo. Por isso Heidegger volta a assegurar então que: “no projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente”⁴². A compreensão é, pois, um projeto de ser sempre antecipado na vida fática cotidiana do ser-aí em função da qual ele sempre é e se encontra, em cada comportamento seu em relação ao ente enquanto tal, inclusive na investigação, tenha ela caráter científico ou filosófico, e isso historicamente⁴³.

É na elaboração e preparação dessas possibilidades projetadas na compreensão que se constitui então a interpretação:

O ser-aí projeta seu ser para possibilidades como compreensão. Esse *ser para possibilidades*, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre o ser-aí as possibilidades enquanto aberturas. O projeto da compreensão possui a possibilidade de se elaborar em formas.

³⁹ Ibidem, p. 198s. No original: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. (...) Das wesenhafte Möglichkeit des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der ‚Welt‘, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. (...) Die Möglichkeit als existenzial... ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins; zunächst kann sie wie Existenzialität überhaupt lediglich als Problem vorbereitet werden. Den phänomenale Boden, sie überhaupt zu sehen, bietet das Verstehens als erschließendes Seinkönnen.“ (SZ, pp. 143s).

⁴⁰ Ibidem, p. 199, grifo do autor. No original: „...das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.“ (SZ, p. 144). O modo como isso historicamente se constitui através do fenômeno da decisão veremos depois.

⁴¹ Cf. no mesmo texto, pp. 200s. (SZ, p. 145).

⁴² Ibidem, p. 203. No original: „Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf Verstanden, nicht ontologisch begriffen.“ (SZ, p. 147).

⁴³ É importante lembrar, contudo, que o modo de assunção ou temporalização da compreensão diferencia-se nos diferentes comportamentos. O modo dessa diferenciação avaliaremos apenas depois.

Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela a compreensão se apropria do que compreende. (...) Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão.⁴⁴

O modo dessa elaboração deve, contudo, diferenciar-se de acordo com a possibilidade antecipada em uma determinada atitude do ser-aí que compreende (quando interroga, por exemplo). E o modo de preparação e elaboração dessas possibilidades deve diferenciar-se também em função do que se pretende alcançar, quando se projeta uma possibilidade na compreensão. Interpretar é então preparar a possibilidade de assumir a compreensão projetada e até mesmo nela insistir. Desse modo, Heidegger entende que “... no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”⁴⁵.

Tal conjuntura se arranja em torno dos modos do projetar compreensivo em que a interpretação se constitui ao apropriar-se de uma compreensão. Tais são: a posição prévia (*Vorhabe*), a partir da qual “a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendida”⁴⁶; a visão prévia (*Vorsicht*), a partir da qual a interpretação sempre cumpre o desentranhamento do que está entranhado na compreensão “guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado”⁴⁷, e através da qual a interpretação “‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação”⁴⁸; e a concepção prévia (*Vorgriff*), a partir da qual “o compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa ‘visão providente’ torna-se conceito através da interpretação”⁴⁹, assegurando com isso o fato de que na concepção prévia

⁴⁴ M. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., p. 204 (Grifo do Autor). No original: „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. (...) Die Auslegung ist nicht ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.“ (SZ, p. 148). Obs.: Traduzimos a primeira frase desse trecho de maneira diferente da tradução de que nos utilizamos.

⁴⁵ Ibidem, p. 206. No original: „... mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird.“ (SZ, p. 150).

⁴⁶ Ibidem. No original: „Sie [die Vorhabe der Auslegung] bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtinisgahzeit.“ (SZ, p. 150).

⁴⁷ Ibidem. No original: „... unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll.“ (SZ, p. 150).

⁴⁸ Ibidem, p. 207. No original: „Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‚anschneidet‘.“ (SZ, p. 150).

⁴⁹ Ibidem. No original: „Das in der Vorhabe gehaltene und ‚vorsichtig‘ anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begrifflich.“ (SZ, p. 150).

“a interpretação sempre já se decidiu definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação”⁵⁰.

Estas possibilidades projetadas na compreensão e elaboradas pela interpretação é o que vai constituir o horizonte de sentido em que o ser-aí se encontra projetado. O sentido é, pois, “a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia”⁵¹. O sentido previamente projetado favorece ao ser-aí a possibilidade de sua apropriação na compreensão ou recusa na incompreensão; o próprio ser do ser-aí e o ente que se lhe dá ao encontro “podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão”⁵².

Tal elaboração das possibilidades projetadas na compreensão, que se apropria de ou recusa de maneira prévia um determinado sentido constituído já em sintonia com um estado de humor, não assentam na mudez de mecanismos. Ao contrário, as possibilidades projetadas na compreensão já são sempre articuladas na palavra, na linguagem. “A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*”⁵³. “O *discurso (Rede)* é pois a articulação da compreensibilidade”⁵⁴. As palavras, que neste concreto solo significativo estão enraizadas e mostram propriamente, por assim dizer, o seu sentido, vêm a determinar e exprimir significado, e isto num contexto preciso de referencialidade já articulado dentro da significância conjuntural da compreensão.

O discurso, como articulação da compreensibilidade através da palavra, exerce uma função constitutiva para a existencialidade da existência que se projeta abrindo-se ao sentido de uma determinada conjuntura de significância articulada no projeto. É a esta conjuntura de significância que a atitude hermenêutica dá ouvidos. Justamente aqui encontram-se articuladas duas atitudes fundamentais possíveis do ser-aí, que articulam sua compreensibilidade através do dizer do discurso e se constituem justamente numa abertura básica para o sentido das possibilidades a ele inerentes: o silêncio e a escuta. A tomada de tais atitudes no projeto filosófico heideggeriano constituirão uma exigência fundamental para um projeto filosófico que procura desenvolver-se como uma filosofia hermenêutica, cuja concepção, método e tarefa procuramos aqui reconstituir.

⁵⁰ Ibidem. No original. „... die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden...” (SZ, p. 150).

⁵¹ Ibidem. No original: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.” (SZ, p. 151).

⁵² Ibidem. No original: „... kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.” (SZ, p. 151).

⁵³ Ibidem, p. 219, grifo do autor. No original: „Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*” (SZ, p. 161).

⁵⁴ Ibidem, p. 219, grifo nosso. No original: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit.” (SZ, p. 161).

A compreensibilidade, que projeta possibilidades, articulada no discurso e elaborada e preparada na interpretação, em sintonia com o humor, que em cada projetar do ser-aí está em jogo, prepara, constitui e funda a atitude de ouvir como uma espécie de “escuta obediente”, a qual coloca o ser-aí em função do ser que nesse projetar está em jogo. Desse modo, para Heidegger:

Escutar é o estar aberto existencial do ser-aí enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do ser-aí para o seu poder-ser mais próprio. O ser-aí escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, o ser-aí obedece na escuta à co-existência e a si próprio, ‘pertencente’ a essa obediência. O escutar recíproco de um outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, defender-se e fazer frente a.⁵⁵

Aqui se faz de fundamental importância o significado da escuta como o estar aberto enquanto ser-com-os-outros. O ser-aí está na escuta aberto ao outro que lhe dirige a palavra. O outro é aquele que pode comunicar e de fato comunica. O próprio ser-com é formado e elaborado na escuta recíproca de um outro. Só assim o ser-aí é e pode ser co-participante de um projeto lançado, que pode ser encarado e defrontado a fim de poder pertencer-lhe como próprio ao ser relançado na escuta obediente e re-petido como projeto, ou simplesmente, na impropriedade, descartado na pura indiferença de um determinado tomar *sub-jetivo* de um *objeto*, que de fato já não se re-lança mais como *pro-jeto*. O outro a ser escutado deve estar sempre à altura do decisivo, à altura de uma de-cisão que projeta em liberdade.

Tal determinação do escutar caracteriza a possibilidade do compreender hermenêutico como uma possibilidade aberta somente a quem já se encontra de um certo modo situado no projeto historicamente antecipado, com o qual o ser-aí pode sempre estar em alguma relação de filiação e que, somente por isso, é capaz de interpretar, re-petindo a possibilidade herdada, isto é, projetando e reelaborando a possibilidade que na historicidade da compreensão está em jogo como *ser* do ser-aí em de-cisão.

⁵⁵ Ibidem, p. 222. No original: „Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mit-sein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst ‚hörig‘ und in diese Hörigkeit zugehörig. Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privaten Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.“ (SZ, p. 163).

“Somente quem já compreendeu é que poderá escutar”⁵⁶. E o projeto como tal só pode acontecer e ser assumido como re-petição. O projeto é de novo compreendido apenas no re-projetar da possibilidade herdada. Por isso se faz de fundamental importância a escuta do modo como isso pode ter sido uma vez lançado. Tal escuta é abertura ao outro. É assim que se pode de fato co-responder à historicidade da compreensão que se caracteriza de-cisivamente como projeto lançado.

O silêncio, como uma atitude antecipatória da escuta, vem, nessa dimensão, a caracterizar-se como um determinado retirar-se da falação, para dar a entender o que é comunicado, o que deve fundamentalmente estar em jogo como projeto lançado⁵⁷. “Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade do ser-aí que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente”⁵⁸. Na filosofia hermenêutica, pensada como um questionar historicamente, a convivência transparente a ser evidenciada é com o passado dessa atitude, comunicada sempre por uma alteridade em jogo; este passado não pode, de modo algum, ser tomado simplesmente como “algo que já passou” e “não nos pertence mais”, pois a atitude de questionar que se desenvolveu no passado constitui a origem fundante dos projetos de ser, dos quais hoje tomamos parte. Nesses projetos estamos, de qualquer modo, lançados, seja de maneira de-cadente, isto é, na simples entrega ao que caiu em circulação normal, cuja atitude não se torna transparente para si mesma; seja na indiferença, ou seja, na recusa da compreensão que só pode constituir-se como incompreensão; seja na re-petição, que nos recoloca ou reinstala no sentido e direcionamento do projeto lançado a ponto de podermos assumi-lo e re-peti-lo novamente.

Com tal esclarecimento, tentamos ver em que consiste a estrutura hermenêutica do existir como tal, na medida em que, enquanto existe, é a preparação para a re-petição da projeção de possibilidades de ser, herdadas a partir do próprio questionar como tal, compreendido como uma atitude existencial. O colocar da questão como tal reconduz o ser-aí ao seu próprio modo de ser como projetar, cuja estrutura existencial é hermenêutica. Esta

⁵⁶ Ibidem, p. 223. No original: „Nur wer schon versteht, kann zuhören.“ (SZ, p. 164) A liberdade na filosofia hermenêutica será pensada a partir disso como um libertar-se para a possibilidade decisiva herdada, através de um escutar que silencia – a fim de não tomar na indiferença o que se faz comunicado pela decisão da alteridade que projeta historicamente na medida que filosofa e interroga – obedece ao horizonte aberto pelo direcionamento encaminhado pelo projeto historicamente lançado e procura re-petir a possibilidade projetada, por se sentir a ela pertencente.

⁵⁷ No projeto de uma filosofia hermenêutica a abertura para a possibilidade de recolocar a questão no modo em que ela brota, a partir da decisão antecipadora da morte, é que terá esse poder de silenciar, para escutar ao próprio horizonte por ela aberto.

⁵⁸ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 224. No original: „Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.“ (SZ, p. 165).

compreensibilidade que se projeta é, contudo, histórica, isto é, trata-se de uma compreensibilidade histórica que, em sintonia com o humor e articulada no dizer em palavras, pode ser re-elaborada e preparada como possibilidade a ser relançada e assim, compreendida no que propriamente lhe constitui. Contudo, para compreendermos essa dimensão histórica do projetar questionante em si, far-se-á necessário perguntar em primeiro lugar: que significado deve ter o conceito de tempo em função dessa atitude de questionar, capaz de re-petir as possibilidades projetadas herdadas historicamente? Tal pergunta descortina o horizonte da repercussão histórica da questão do ser. A partir dessa pergunta queremos agora visualizar em que sentido Heidegger compreende o tempo como horizonte da compreensão do ser, isto é, como a temporalidade se configura no sentido do ser do ser-aí, como tal existencial, e faz com que essa estrutura hermenêutica do ser-aí tenha um caráter histórico, na medida em que se projeta interrogando historicamente.

2.3. A caracterização do círculo hermenêutico como uma repercussão histórica da questão do ser

Com a caracterização do círculo hermenêutico como uma repercussão existencial da questão do ser, reencontramo-nos com a dimensão existencial do questionamento que interroga circularmente, na medida em que o caracterizamos como um projetar existencial, que se põe a si mesmo em questão, projetando uma determinada compreensão do seu ser que, no questionar, já se expõe, se impõe e se mostra como tal. Os elementos constitutivos, que se constituem em toda hermenêutica, a saber, um determinado modo de sentir-se, o compreender, o interpretar e o exprimir através de palavras, caracterizam a conjuntura existencial desse projetar que questiona, ao querer recolocar uma questão filosófica histórica. Esses elementos constituem a raiz do projeto, como modos de ser existenciais do ser-aí, também enquanto interroga.

Contudo, além disso, Heidegger pensa justamente o horizonte temporal desse projetar, ou ainda melhor, a estrutura ou compreensão do tempo que está em função desse projetar que pretende recolocar uma questão histórica. Exige-se agora que pensemos, portanto, o horizonte que faz com que a recolocação da questão tenha uma repercussão histórica, apresentando uma segunda dimensão da caracterização do círculo hermenêutico como método apropriado pelo projeto filosófico de *Ser e Tempo*. Cabe-nos agora colocar a pergunta: que estrutura tem que ter o conceito de tempo para entrar em função desse modo de compreensão e apropriação histórica de uma questão?

Toda a exposição da abertura originária do ser-aí em seu modo de ser essencial, isto é, na existência como projetar de possibilidades, como projeto de ser, procura caracterizar a nudez do que é e tem de ser, abertos na investigação que se orienta na perspectiva aberta pela questão do sentido do ser. Atingida pela questão, a investigação, como modo de ser do ente que nós mesmos somos, é forçada a entrar no círculo instituído pela repercussão da questão. Esta, a repercussão, se dá existencialmente, enquanto existência é o modo de ser próprio do ente que nós mesmos somos. Para Heidegger tornou-se decisivo que, existindo na investigação, o ser-aí projete ontologicamente a existência e o ser antecipados na compreensão de ser. Tal compreensão projetada, e que na interpretação tem suas possibilidades elaboradas, determina-se no horizonte do tempo, acontece como temporalização.

Em seu ser encoberto, em sua proveniência e destino, o ser-aí compreende seu ser a partir de seu “aí” (*Da*). Esse “aí” não tem originariamente o caráter de um a cada vez agora no tempo do ser-aí, ao empreender os seus projetos existenciários – apesar de ser assim que costumeiramente se interpreta a execução de um projeto existenciário em relação ao tempo. Não é cada agora que determina a compreensão, mas, ao contrário, o horizonte temporal do ser-aí no qual cada agora de um projeto existenciário em realização se dá.

A temporalização de um determinado horizonte temporal se caracteriza em modos. A temporalidade e historicidade, como existenciais, também têm na existência o seu modo de ser, o seu modo de dar-se, e é a partir desses existenciais constitutivos do ser-aí, a saber, da temporalidade e historicidade, e no horizonte aberto por eles, que um sentido do ser sempre se faz articulado numa compreensão de ser, antecipada numa compreensão pré-ontológica do ser, a partir da qual o ser-aí sempre se move em seus projetos, ainda que lhe seja estranho o sentido originário desse seu “movimento”.

Neste tópico tentaremos, portanto, discutir como o *tempo* é interpretado em conexão com a existência fática e histórica do ser-aí, a ponto de que este constitua o seu horizonte de sentido e como este horizonte se caracteriza, à medida que o ser-aí se projeta filosoficamente, isto é, interrogando historicamente.

2.3.1. A apropriação do conceito de tempo como horizonte da compreensão de ser

O ser é compreendido no horizonte do tempo. Essa idéia, que se tornou para Heidegger decisiva, pode ser, contudo, compreendida sob aspectos diferentes. Não é à toa que ele procura apresentar pelo menos três conceitos diferenciados para apreender uma

compreensão do fato do caráter de poder se apreender o ser no horizonte do tempo, ou o próprio ato de compreender o ser (compreensão de ser) no horizonte do tempo: Innerzeitlichkeit (intratemporalidade), Zeitlichkeit (temporalidade) e Temporalität (Temporalidade)⁵⁹.

Os dois passos fundamentais de *Ser e Tempo* com vistas a uma elaboração concreta da questão para o sentido do ser e a um despertar para o sentido dessa questão⁶⁰ conduziram Heidegger a explicar a *estrutura como* do fenômeno do tempo em relação à compreensão de ser⁶¹, esta apresentada como um determinado modo do estar aí existente do homem no mundo em relação com as coisas, com os outros e consigo próprio, para dizer de maneira bem simples. Tal relação entre compreensão de ser e tempo foi compreendida a partir do conceito fenomenológico de *horizonte* e sua demonstração foi previamente interpretada por ele como meta provisória do tratado⁶².

Os dois passos fundamentais que garantiriam essa demonstração seriam: 1) a análise do modo de ser do homem que, enquanto existe, é compreensão de ser no horizonte da temporalidade e 2) a tarefa de uma destruição da história da ontologia com base na

⁵⁹ Traduzimos a diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität* unicamente através da primeira letra minúscula na tradução portuguesa para o primeiro termo e maiúscula para o segundo. Não se trata de falta de opção, mas do sentido e compreensão filosófica das próprias palavras de que dispomos na língua portuguesa. Na tradução brasileira de *Sein und Zeit* por Márcia de Sá Cavalcante, “*Temporalität*” está traduzida pelo termo “temporiedade” (Cf. *Ser e Tempo*, op. cit., I parte, p. 311). Na tradução espanhola do *Die Grundprobleme der Phänomenologie* feita por Juan José García Norro, “*Temporalität*” está traduzida pelo termo “temporaneidad”, cujo correspondente em português seria “temporaneidade” (Cf. J. J. G. Norro, Prólogo à tradução. In: Martin Heidegger. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Tradução de J. J. G. Norro. Madrid: Trotta, 2000, p. 12). A opção técnica que aqui tomamos foi também tomada no trabalho de Françoise Dastur *Heidegger et la question du temps* (Cf. Françoise Dastur, op. cit., p. 48.). Para nós a questão de não optarmos por temporiedade ou temporaneidade se encontra no fato de que estas palavras possuem em nossa língua um determinado sentido, já também até de certo modo pensado filosoficamente na obra de Evaldo Coutinho, em especial em seu livro *O Espaço da Arquitetura*. Aí, por exemplo, o espaço do vão da arquitetura é pensado como sendo “intemporal-temporâneo” (Cf. Evaldo Coutinho. *O Espaço da Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1998, pp. 74-79). O significado dessa constatação do espaço como intemporal-temporâneo no pensamento de Evaldo Coutinho resguarda uma intuição fundamental em conexão com a espacialidade do existir. O significado dos termos temporal e temporâneo, aí pensados, guardam, contudo, uma referência muito mais ampla do que a simples diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, ressaltada por Heidegger, pode atestar. É pois por um certo respeito ao que pode ser pensado, a partir das possibilidades que a nossa própria língua reserva com os termos temporalidade, temporiedade e temporaneidade, numa investigação ainda a ser livremente estabelecida a partir da obra de Evaldo Coutinho como um ponto de referência e diálogo, que não quisemos utilizá-los simplesmente para apresentar na tradução a diferenciação dos termos heideggerianos. Uma primeira tentativa de discussão desse problema de uma diferenciação entre temporalidade e temporaneidade, a partir dos fenômenos como tais, em diálogo com o texto de E. Coutinho, é um trabalho que pode ser posteriormente realizado.

⁶⁰ Cf. M. Heidegger. *Ser e Tempo*. op. cit., parte I, p. 24. (SZ, p. 1).

⁶¹ Assim ressalta Heidegger: “... deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do ser, *que e como a problemática central de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece*”. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p.46 (Grifo do autor). No original: „Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die Zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.“ (SZ, p. 18).

⁶² Cf. Heidegger, op. cit., p. 24. (SZ, p. 1).

historicidade do ser desse ente que existe como compreensão de ser no horizonte do tempo. Além disso, em virtude do problema da compreensão do ser como objeto, como ser simplesmente dado, ele precisaria também tratar do modo como se pode pensar o tempo em relação a esse ser simplesmente dado dentro do mundo, caracterizando-o através do conceito de intratemporalidade. E ainda restava um aspecto seguinte, que só chega a ser melhor tocado nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, a saber, o significado em geral do fato de se compreender o ser em geral a partir do tempo, situação que ele pretende caracterizar a partir do conceito de Temporalidade. Apenas o primeiro passo foi expressamente cumprido nos limites do tratado, acrescentando-se a isso ainda o modo de determinação do ser simplesmente dado no tempo como intratemporalidade. O projeto de uma destruição da história da ontologia não chegou aí a ser desenvolvida⁶³. No que foi executado em *Ser e Tempo* como uma determinada preparação para as tarefas seguintes, torna-se de fundamental relevância para a questão hermenêutica a renovada compreensão do modo de ser do compreender e a elaboração existencial do conceito de tempo como temporalidade ekstática da existência humana.

Na História da Filosofia, várias tentativas de determinação de uma compreensão para o conceito de tempo foram desenvolvidas. Dentre elas, podemos citar de maneira relevante a compreensão do tempo como medida do movimento⁶⁴, a compreensão do tempo como distensão da alma⁶⁵, como forma *a priori* do sentido interno do sujeito cognoscente⁶⁶, como duração fugaz do nosso eu que se projeta no espaço⁶⁷, como unidade do fluxo de vivências da consciência intencional⁶⁸ ou estrutura constitutiva do tornar-se vivencial do próprio Eu⁶⁹. É sob a alegação de que todas estas interpretações do tempo se constituem a partir de uma ontologia

⁶³ Podemos perseguir essa idéia tomando o fio condutor do projeto de *Ser e Tempo* nos textos seguintes a esta obra, e dizer que Heidegger executa esse processo da destruição em cada uma das interpretações que faz de Kant, Aristóteles e mesmo dos filósofos pré-socráticos e tantos outros do decorrer da história da filosofia. Não temos contudo condições de tematizar isto, aqui, de maneira direta.

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Física*, Δ 10 – 14.

⁶⁵ Cf. Agostinho, *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, Vozes, 1999 (14.ª Edição), pp. 278 – 296.

⁶⁶ Cf. I. Kant, *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (2.ª Edição), pp. 44 – 47.

⁶⁷ Cf. H. Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 57 – 97. O próprio Bergson procurará se levantar contra esta relação homogênea entre o espaço e o tempo.

⁶⁸ Cf. E. Husserl, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, pp. 102 – 105.

⁶⁹ Cf. Edith Stein. *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften / Eine Untersuchung über den Staat*. 2. unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970. Lá se expressa Edith Stein: „Denn was aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinlebt, in jedem Moment neues Leben aus sich hervorspringen fühlt und den ganzen Schweif des vergangenen mit sich trägt – das ist das Ich“, p. 11. [Pois o que a partir do passado vive-se interiormente no futuro, em cada momento sente, a partir de si, desabrochar nova vida e traz consigo toda a calda do passado – isto é o Eu.].

do ente subsistente⁷⁰ intratemporal e intramundano, ou que acabaram por ser assim compreendidas, que Heidegger as define como interpretações do tempo situadas num horizonte metafísico. Em contrapartida Heidegger procura então desenvolver uma elaboração existencial do conceito de tempo como *horizonte ekstático*⁷¹ da existência humana como *Zeitlichkeit* (temporalidade), para somente a partir daí procurar pensar como o tempo pode ser interpretado como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral como *Temporalität* (Temporalidade).

Na exposição do modo de ser do tempo como horizonte ek-stático, exprime-se, ao mesmo tempo, o modo de ser próprio do homem como ser-no-mundo e ser-para-a-morte. Enquanto ser-no-mundo e para-a-morte, o homem é um ser-lançado na existência e entregue a um mundo de sentido, que se constitui na lida cotidiana com seus afazeres e no trato cotidiano com os outros, com os quais compartilha esse mundo de sentido. Nessa lida e trato cotidianos, o homem sabe a quantas anda sua existência, compreende-se em seu ser, ainda que sem saber como chegou a ele. Mantendo-se, assim, encoberto em sua proveniência e destino, o homem enquanto ser-aí, não põe em questão o sentido de seu ser, deixando-o propriamente esquecido.

A investigação de *Ser e Tempo* é assumida numa tentativa de assegurar-se do sentido pressuposto do ser-aí como temporalidade. A temporalidade como sentido do ser do ser-aí não se faz, então, compreendida por referência a uma ontologia do ente subsistente. O ser-aí não é mostrado como ente intra-mundano ou intratemporal: o sentido de seu ser é temporalidade. A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido do ser de um ente que projeta e justamente enquanto projeto de ser é em um mundo, com os outros e para a morte. A este ser que assim o é enquanto projeto pertencem possibilidades de ser, das quais ele nunca pode fugir, senão simplesmente vivê-las ou inapropriadamente ou na apropriação de suas possibilidades através da *re-petição*⁷². Na medida em que o ser-aí tem a temporalidade como sentido de seu ser ele temporaliza em cada projetar, isto de maneira autêntica ou inautenticamente. Somente quando temporaliza autenticamente é o ser-aí capaz de re-petir.

Já aqui, essa determinada compreensão do tempo em relação à compreensão de ser é pensada em função do caráter de ser histórico do ser-aí, do fato de ele ser sempre uma

⁷⁰ O que pode ser atestado e confirmado somente através de uma análise detida e atenta dessas reflexões anteriores sobre o fenômeno do tempo, tarefa que de modo algum é tão simples e rápida.

⁷¹ Entendemos a expressão *horizonte ekstático* no sentido de horizonte em que o ser-aí *encontra-se suspenso*, “arreatado por e em” um horizonte aberto de sentido em torno do qual uma totalidade de sentido se abre e unifica o ser e estar disperso do ser-aí. No horizonte ekstático o ser-aí *recupera-se*, por assim dizer, em uma *totalidade de sentido universal e singular*.

⁷² Por uma questão meramente metódica só trabalharemos o conceito ou idéia da re-petição mais tarde, mas aqui vemo-nos obrigados a antecipá-la no contexto desta tematização.

possibilidade herdada, antecipada e projetada, e segundo Heidegger possível de ser re-petida. Este vínculo não pode ser perdido, se quisermos compreender o significado da interpretação do conceito de tempo, desenvolvida no projeto de *Ser e Tempo* de maneira decisiva.

O projetar que se encontra em jogo na problemática levantada por *Ser e Tempo*, no modo como Heidegger o concebe, é o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio⁷³. É esse projeto existencial que possibilita a abertura de uma compreensão da totalidade do ser do ser-aí como ser histórico. Um tal projetar é colocado em oposição a um outro tipo de projeto que também demonstra uma determinada postura frente ao fenômeno da morte na analítica existencial, que é o de um tomar o fenômeno da morte impropriamente, que se caracteriza impessoalmente por uma fuga e encobrimento dessa, que é por Heidegger caracterizada como a possibilidade mais própria do ser-aí, irremissível e insuperável, ao mesmo tempo certa e indeterminada⁷⁴.

Se como já vimos⁷⁵, o fenômeno da angústia coloca o ser-aí diante do fato de seu ter de ser como um poder-ser para possibilidades, à medida que o ser-aí é constitutivamente em seu ser tão só e simplesmente abertura para possibilidades de ser, o fenômeno da morte abre o ser do ser-aí para a sua possibilidade mais própria, somente a si pertencente, irremissível e insuperável, certa e indeterminada, possibilidade extrema de sua existência. E, além disso, na medida em que é existindo para a sua morte, o ser-aí é para o seu fim, abrindo-se na totalidade de seu ser como projeto lançado.

Enquanto o ser-aí lida com a possibilidade da morte segundo o falatório do impessoal, como algo que certamente algum dia se dará, mas por hora ainda não, o instante da existência não se torna decisivo e único, isto é, não se desentranha no horizonte de um sentido total, que unifica o ser disperso do ser-aí numa determinada perspectiva de sentido a ser projetada na liberdade de seu ser singularmente. “O escape de-cadente e cotidiano da morte”, acentua Heidegger, “é um *ser-para-a-morte impróprio*”⁷⁶.

O modo como o ser-aí se relaciona com a morte determina, pois, o seu caráter de ser próprio ou impropriamente. Para o ser-aí que, na existência cotidiana, tem a morte como uma simples ocorrência possível, que em um dia qualquer – mas ainda não – atingirá, como aos outros, também a si próprio, o tempo está compreendido como um tempo calculado, através do qual se marca as ocorrências intramundanas, inclusive o fenômeno da morte, que passa a

⁷³ Cf. Heidegger. *Ser e Tempo*, op.cit., §53, p.43ss. (SZ, p. 260ss).

⁷⁴ Cf. Ibidem, p. 41. (SZ, pp. 258-259).

⁷⁵ Cf. acima, p.73-74.

⁷⁶ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §52, p. 42, grifo do autor. No original: „Das alltäglich verfallende Ausweichen vor ihm ist ein *uneigentlich Sein zum Tode*“ (SZ, p. 259).

ser compreendido e interpretado, muitas vezes, como uma ocorrência intramundana, sem significado histórico e decisivo – tomada impropriamente. Por isso Heidegger procura preparar uma possibilidade de tomar o fenômeno da morte de modo a que se faça aberto o significado do ser para o fim do ser-aí como possibilidade única e singular, e que dará margem ao caráter eminentemente histórico do ser-aí. Para isso ele necessita preparar o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio, que deve poder “elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge nem encobre”⁷⁷.

Neste sentido, procura-se constituir um determinado comportamento face à morte, de modo que esta seja suportada como possibilidade do ser-aí. Tal comportamento é designado por Heidegger como antecipação da possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)⁷⁸. Isto significa: *percorrer o caminho em direção à possibilidade antes da possibilidade*, libertando o ser-aí da perdição nas possibilidades ocasionais, e elevando-o ao nível da totalidade de suas possibilidades na singularidade de seu poder-ser. Como diz Heidegger: “Porque a antecipação da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existenciário *todo* o ser-aí, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*”⁷⁹.

Caracterizada como um percorrer o caminho em direção à possibilidade da impossibilidade da existência antes da possibilidade, a antecipação engendra angústia:

*a antecipação desentranha para o ser-aí a perdição no próprio-impessoal e, embora não sustentado primariamente na preocupação das ocupações, o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal se angustia.*⁸⁰

Tal comportamento em relação ao fato da possibilidade da morte é pensado aqui por nós unicamente em função de uma recondução do ser-aí do próprio-impessoal ao seu ser si-mesmo, projetado para possibilidades. O caráter dessa retirada, que Heidegger vai descrever

⁷⁷ Ibidem, §53, p. 44. No original: „Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.“ (SZ, p. 260).

⁷⁸ Cf. Ibidem, §53, p. 45. (SZ, p. 262).

⁷⁹ Ibidem, §53, p. 48, grifo do autor. No original: „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschlisst, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“ (SZ, p. 264).

⁸⁰ Ibidem, p. 50, grifo do autor. No original: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das *Man-selbst* und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden **Freiheit zum Tode**.“ (SZ, p. 266).

com o termo *testemunho*, como a escuta da voz da consciência que conclama o ser-aí a seu ser si-mesmo⁸¹, exerce a função de um silenciamento do falatório, no qual o ser-aí no mais das vezes se encontra aprisionado. No falatório está o ser-aí impedido de ouvir. Contudo, à medida que se defronta, na angústia, com o nada de seu ser enquanto puro poder-ser, que apresenta-se único e primeiramente para si-mesmo⁸², o ser-aí abre-se à possibilidade de seu próprio poder ser, abre-se em liberdade para a possibilidade, se torna capaz de escutar, projeta-se silenciosamente. Heidegger chama de *de-cisão* (Entschlossenheit – resolução) esse projetar-se silencioso que se abre angustiosamente ao poder ser mais próprio do ser-aí⁸³. “O decisivo”, diz Heidegger, “é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato.”⁸⁴

Compreendemos que este projetar-se silencioso que caracteriza a *de-cisão* tem por fim último, na tarefa filosófica heideggeriana, determinar, compreender e esclarecer o comportamento decisivo que se faz necessário para uma atitude hermenêutica na tarefa da filosofia, e a compreensão do conceito de tempo, nela instituída como horizonte da compreensão de ser, isto é, do projetar como tal, que está em jogo na atitude questionante do filosofar, que a favorece e possibilita. A descrição do horizonte da compreensão de ser do ser-aí enquanto filosofa, e assim projeta, como temporalidade, e que se constitui a partir de e em uma determinada temporalização, deverá ajudar-nos a compreender o caráter da correspondência à historicidade da compreensão no filosofar como tal.

O fenômeno da *de-cisão antecipadora da morte* (que não pode ser confundido com uma “decisão pela morte”, mas compreendida como uma *assunção de seu ser-para-a-morte* e um *assumir a existência em seu estar-lançado* e aberto a determinadas possibilidades de ser, isto é, aberto a uma determinada possibilidade de projetar) coloca a existência suspensa “entre” nascimento e morte, como ser eminentemente histórico. Os eventos do nascimento e morte não são fatos datados de uma existência de algo no tempo, mas modos mesmos de uma

⁸¹ Cf. Ibidem, cap. II.

⁸² Cf. Ibidem, §57, p. 63. (SZ, p. 276-277).

⁸³ Cf. Ibidem, §60, p. 86. (SZ, p. 296-297).

⁸⁴ Ibidem, p. 88. No original: „Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit“ (SZ, p. 298). Toda a dimensão da problemática não está aqui de uma vez por todas clara. Em nosso trabalho tentamos dar-lhe uma determinada direção que contudo não esgota de modo algum a totalidade dos problemas que ela pretende levantar e que para nós ainda não se tornou de todo compreensível. A direção que damos não chega a encontrar uma plena confirmação ao pé da letra, naquilo que Heidegger diretamente pensa quando descreve a problemática da antecipação, da culpa (o ser e estar em débito do ser-aí) e da decisão. No nosso trabalho temos em vista esboçar um determinado projeto que a Analítica Existencial pensada enquanto projeto engendra, a saber, de uma habilitação da filosofia em termos hermenêuticos. Partindo desta compreensão pretendemos insistir na orientação desse projeto no modo como o interpretamos, e só compreendemos os conceitos nela desenvolvidos e esboçados nessa direção que para nós se fez antecipada. Trata-se de um limite que se faz necessário momentaneamente confessar.

atualidade presente, que exprime uma totalidade que se assume como tendo passado⁸⁵, assumindo, assim, também o seu passado. Expressam a extensão do temporalizar que se caracteriza em tal projetar. Não se caracteriza assim a existência como uma coisa que um dia não era, começou um dia a ser e um dia já não mais será, mas como alguém que no *evento*⁸⁶ decisivo, que o próprio ser-aí enquanto projeto lançado é, nesse “entremeio” indeterminável e incontável, inobjetivável, na medida em que se compreende num projeto, abre-se em sua historicidade.

Podemos aduzir que Heidegger compreende que somente assim poderá o ser-aí atentar para o fato de que suas possibilidades estão abertas e podem ser reabertas num confronto com uma história que lhe pertence e que lhe foi herdada e para a qual muitas vezes o ser-aí se encontra de olhos fechados, isto é, toma-a (a sua história) na indiferença de uma tematização objetiva, e não na experiência livre de seus projetos lançados que a engendra e vivifica, e cuja experiência o filosofar como tal pode caracterizar. O ser-aí está nessa indiferença fechado para a sua história, ele se esqueceu de suas possibilidades como possibilidades. Ele não pretende re-petir de maneira genuína, através do filosofar, uma possibilidade herdada, que nunca pode ser simplesmente apreendida como realização. As possibilidades históricas não são realizações, mas projetos de ser. A existência é aqui compreendida em sua historicidade, como *advento de um destino possível* de ser, a ser preparado historicamente.

Assim, a de-cisão antecipadora da morte torna compreensível o ser-situado próprio do ser-aí à medida que lhe abre a possibilidade de ver-se *eventualmente* a partir do *porvir* como *advindo* (tendo sido). Esse “ter sido” não é, contudo, algo que passou, mas as possibilidades já projetadas em referência às quais o ser-aí já se encontra lançado, re-experimentadas como possibilidades no projetar. “Fenomenalmente”, assegura Heidegger, “a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio do ser aí, no fenômeno da de-cisão antecipadora”⁸⁷.

Portanto, é a partir deste fenômeno da de-cisão antecipadora da morte que uma determinada compreensão da temporalidade se faz explícita como sentido da compreensão de ser compreendida no projetar. E aqui é importante destacar, que vinculamos em nossa discussão esse projetar, que está para Heidegger em questão, com um determinado modo do projetar, que se exprime como um investigar filosófico, o qual se determina como um

⁸⁵ Poderíamos utilizar a expressão *advir advindo*.

⁸⁶ Com a palavra “*evento*” por nós aqui cunhada queremos exprimir o fato único do ser-aí em seu projeto lançado como instante decisivo.

⁸⁷ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §61, p. 95. No original: „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit“ (SZ, p. 304).

questionar historicamente. A temporalidade é então compreendida como o horizonte originário desse determinado modo do projetar. Uma tal compreensão de ser conta com o tempo de maneira diferente. O tempo é aqui compreendido na totalidade do horizonte aberto pelo existir, que sempre e a cada vez pertence unicamente a mim como uma possibilidade única de ser, como um horizonte aberto para um determinado projetar.

No fenômeno da de-cisão antecipadora da morte, a temporalidade será este fenômeno que possibilita ao ser-aí abrir-se em seu fato histórico, isto é, em sua historicidade. Isso de tal modo que o que Heidegger chama de ekstases temporais, isto é, o vigor de ter sido (*Gewesenheit*), a atualidade (*Gegenwart*) e o porvir (*Zukunft*) se vêem unificadas. O futuro não se constitui no porvir como algo que ainda vem, porque foi antecipado. Nem o passado se experimenta como o que já passou, porque se abre como possibilidade herdada a ser re-petida. A temporalidade se constitui na de-cisão antecipadora como um in-stante único e como tal historicamente decisivo (*entscheidend*) em sua possibilidade de ser, se o ser-aí para ela se abre, se ele co-responde por assim dizer a esse “apelo” na de-cisão (*Entschlossenheit*), “destrancando-se”.

2.3.2. As ekstases temporais e a temporalização da compreensão a partir da antecipação do porvir

“A unidade originária da estrutura da cura (*Sorge*)” diz Heidegger, “*reside na temporalidade*”.⁸⁸ Tal situação Heidegger a explicita da seguinte maneira:

O preceder a si mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização. (...) Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do ‘para si mesmo’, ‘de volta para’, ‘deixar vir ao encontro de’. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *εκστατικόν*. *Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário.*⁸⁹

A temporalidade é, pois, assim caracterizada: como o em si e para si mesmo fora de si do ser aí. O característico estar-voltado-para (*intencionalidade*) da nossa existência humana

⁸⁸ Ibidem, §65, p. 121, grifo do autor. No original: „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.“ (SZ, p. 327).

⁸⁹ Ibidem, grifo do autor. No original: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. (...) Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ‚Auf-sich-zu‘, des ‚Zurück auf‘, des ‚Begegnenlassens von‘. Die Phänomene des zu..., auf..., bei..., offenbaren die Zeitlichkeit als das *εκστατικόν*. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.*“ (SZ, pp. 327. 328-329).

no mundo. Este *direcionar-se para* está, contudo, instituído em pelo menos dois modos, que dependem da temporalização que caracterizam a existência do ser-aí, que Heidegger vai discutir especificamente a partir do modo como o ser-aí se relaciona com o fato da sua finitude, caracterizando, uma, como a temporalização imprópria do tempo, e outra, como uma temporalização própria do tempo⁹⁰.

A simples entrega da existência à lida e ao trato cotidianos que a vida fática nos proporciona, não se abre propriamente a uma *tarefa* histórica, capaz de projetar. Ela está já sempre aberta em um determinado *afazer*, preparado impessoalmente e previamente pelo mundo cotidiano em que o ser-aí vive, isto é, o mundo em que ele já sempre de-caiu, e ao qual tem que se entregar sem escolha. Trata-se de uma espécie de levar à frente o projetado, sem se interrogar por sua origem como possibilidade. Nessa de-cadência, o já ser-em-um-mundo do ser-aí, junto ao ente intramundano e na indiferença para com a possibilidade da morte, à medida que apenas a considera como uma possibilidade que um dia ocorrerá, mas agora ainda não, conta com o tempo como uma sucessão de agoras que simplesmente mede a duração do afazer e a sua determinada ocasião. O porvir só tem aqui o significado de uma ocorrência que “um dia se dará”, mas por hora “ainda não”. A existência não ganha aqui nunca o caráter de um instante historicamente decisivo.

A existência que se abre como decisão antecipadora da morte, que não a toma simplesmente como ocorrência um dia possível, pois certa, apesar de indeterminada, vê no fato de seu ser para a morte o apelo da responsabilidade pelo seu ser, mas não simplesmente como *cumprimento de necessários afazeres*. Se vê na possibilidade única de poder projetar, isto significa escolher o projetar. Aqui o ser-aí não somente tem alguma coisa para fazer. O fenômeno da angústia que retira o sentido do simplesmente ser do ser-aí como afazer, como já vimos, desperta o ser-aí para o seu ser livre para a possibilidade de escolher o seu fato de ser como projetar. Abre o ser-aí como tarefa de ser.

“A temporalidade originária e própria”, diz, pois, Heidegger, “se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade”.⁹¹ E em que direção essa atualidade se faz despertada? Na direção

⁹⁰ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §65.

⁹¹ Ibidem, §66, p. 124. No original: „Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentliche Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt“. Esta idéia é difícil de acompanhar. De acordo com a situação gramatical da própria frase e tentando acompanhá-la em português poderíamos também traduzir do seguinte modo: “A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do próprio porvir, de tal modo que ela (a temporalidade) somente tendo sido (advinda) porvindouramente desperta a atualidade.” Essa idéia aparece pela primeira vez formulada por Heidegger na sua conferência *Der Begriff der Zeit* como o modo decisivo de acesso a história que deve se fazer tese fundamental de toda hermenêutica. Assim ele se expressa: „Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine

do seu ser assumido como ser histórico, e que nessa consciência ou saber de sua existência como ser propriamente histórico se vê chamado a uma co-respondência à historicidade de sua compreensão de ser. Como Heidegger explica, a interpretação da permanência-no-si-mesmo (*Selbst-ständigkeit*) da existência, quando na decisão antecipadora da morte, que angustiada e certa de si-mesma, se desliga da impessoalidade e se abre para a assunção do seu ser mais próprio, e da permanência-no-não-si-mesmo (*Unselbst-ständigkeit*), que se determina pelo caráter eminentemente de-cadente da impessoalidade, para a qual se torna indiferente o fato de seu ser como projetar; de modo a não se lançar e liberar-se nesse fato de ser de maneira própria. Esta interpretação “oferece...uma visão mais originária da *estrutura da temporalização* da temporalidade”, a qual “se desentranha como a historicidade do ser-aí”⁹². O fato do ser histórico do ser-aí é para a analítica existencial um aspecto eminentemente fundamental⁹³. E se faz importante levar em conta a consideração de Heidegger, a qual testifica, que o fato de ser histórico do ser-aí não se determina por “uma constatação meramente ôntica do fato de o ser-aí se dar numa ‘história mundial’”⁹⁴. O que então caracteriza esse fato de ser histórico do ser-aí é o fato de que ele pode levar a cabo uma tarefa histórica, em co-respondência com seu próprio ser e com a possibilidade herdada; ele é capaz de refundar-se em uma possibilidade herdada, e isto sempre de maneira renovada.

É justamente essa experiência histórica que circularmente se volta, no desentranhar-se de um projeto filosófico a partir de uma questão fundamental, para o projetar de uma possibilidade histórica herdada, projetada no questionar filosófico, que Heidegger, seguindo a trilha ainda a-sistemática deixada por Kierkegaard, nomeia *re-petição* (*Wiederholung*)⁹⁵. A repercussão histórica da questão do ser está eminentemente marcada por essa possibilidade que Heidegger constituiu como uma experiência fundamental de toda hermenêutica⁹⁶. Assim a

Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.“ (Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 26, grifo do autor). Em português isso soa como: “A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade segundo a qual uma atualidade (um evento ou advir) compreende a cada vez ser porvindouramente. Esta é a primeira tese de toda hermenêutica”.

⁹² Ibidem, p. 127, grifo do autor. No original: “[Sie (die interpretation)] gibt... einen ursprünglicheren Einblick in die *Zeitigungsstruktur* der Zeitlichkeit. Diese enthüllt sich als die *Geschichtlichkeit* des Daseins.” (SZ, p. 332).

⁹³ Cf. ibidem.

⁹⁴ Ibidem. No original: „Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der tatsache, daß das Dasein in einer ‚Weltgeschichte‘ vorkommt.“ (SZ, p. 332).

⁹⁵ Heidegger não chega a tratar desse conceito de maneira explícita por referência a Kierkegaard e além disso não se pode pensar que somente em Kierkegaard foi desenvolvido. De qualquer modo Kierkegaard é quem ricamente tematiza explicitamente este conceito em seu escrito “*Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius*” (Constantin Constantius é pseudônimo de Kierkegaard para o conceito de Re-petição).

⁹⁶ Já na sua preleção *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* proferida em Marburg no semestre de verão de 1924 assim Heidegger se expressa sobre tal: “nisto se mostra uma *tese fundamental da hermenêutica em geral*: que *toda interpretação só se dá propriamente na re-petição*”. No original: “Darin zeigt sich ein *allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*, daß *jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*.” M.

temporalidade da abertura (*Erschlossenheit*) é, pois, trabalhada em função dessa experiência fundamental do compreender histórico como tal, e na medida em que esse compreender se encontra em função do labor propriamente filosófico, o qual pretende questionar historicamente, através de uma retomada das questões históricas.

A temporalidade está, pois, em sua estrutura, pensada ekstáticamente como uma antecipação do porvir, que atualiza o vigor de ter sido, na de-cisão antecipadora da morte, a qual configura a temporalidade própria, em que o ser-aí se abre como poder-ser para suas possibilidades. Isto caracteriza a temporalização que configura um determinado in-stante de de-cisão. Heidegger chama de in-stante (*Augenblick*) “a *atualidade própria*, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria”⁹⁷. O in-stante não é contudo um agora em que alguma coisa ocorre. O in-stante é um estado, um modo de estar em um tempo, suspenso na orientação da temporalização própria num determinado projetar aberto na compreensão. Como o próprio Heidegger o explica: “Este termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase. Ele remete a retração do ser-aí de-cidido, mas *mantido* na de-cisão, ao que de possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem ao encontro na situação”⁹⁸.

É, pois, portanto, a partir do in-stante de de-cisão, este em que se sustenta o caráter “escatológico” da antecipação da morte, no qual o ser-aí se encontra a si mesmo, como sendo a partir de seu fim, aberto *em e para* suas possibilidades herdadas, que se faz possível a re-petição (*Wiederholung*): “Na antecipação, o ser-aí *se re-pete previamente* em seu poder-ser mais próprio. Chamamos de *re-petição o ser* o vigor de ter sido em sentido próprio”⁹⁹.

O fenômeno existencial da angústia exerce nessa abertura para a possibilidade herdada uma função fundamental. “A agústia”, diz Heidegger, “recoloca o estar lançado *enquanto possível de re-petição*”. E ainda assegura que isso acontece a tal ponto, que “ela também desentranha a possibilidade de um poder-ser próprio que, entendido como porvindouro, deve retornar na re-petição para o ‘aí’ que está lançado”¹⁰⁰. Desse modo Heidegger constata que o “*colocar-se diante da possibilidade de re-petição é o modo ekstático específico do vigor de*

Heidegger. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 270, grifo do autor.

⁹⁷ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., § 68, p. 135. No original: „Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*“. (SZ, p. 338).

⁹⁸ Ibidem, grifo do autor. No original: „Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die erschlossene, aber in der Erschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten. Umständen begegnet.“ (SZ, p. 338).

⁹⁹ Ibidem, p. 136, grifo do autor. No original: „Im Vorlaufen *holt sich* das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*“ (SZ, p. 339,).

¹⁰⁰ Ibidem, p. 141, grifo do autor. No original: „... bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit *als mögliche wiederholbare*. Und dergestalt enthüllt sie *mit* die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muß.“ (SZ, p. 343).

ter sido, constitutivo da disposição da angústia”¹⁰¹. É fundado neste modo de ser ekstático do vigor de ter sido que o “passado histórico” é capaz de colocar-se como possibilidade de ser repetido na compreensão que interpreta historicamente, isso de maneira possível de que tal repetição seja cada vez decisiva e renovada, na medida em que “a temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido”¹⁰². Assim é que o ser histórico, que acontece em co-respondência com a historicidade da compreensão, radica na temporalidade do ser-aí em um determinado projetar de maneira própria, este que temporaliza e acontece como histórico.

O histórico nesse sentido não se determinará mais a partir do sentido vulgar do histórico, em que o acontecer se faz compreendido: como *passado (Vergangenes)*, ou seja, *o que não mais exerce efeito* ou ainda *o que exerce efeito sobre o presente* (passado determinado pelo seu caráter de efetuação); como *proveniência (Herkunft)*, isto é, *conjunto de acontecimentos e influências que importam ao devir*; como *acontecer do espírito em oposição à natureza*; ou por fim ainda como *legado da tradição*¹⁰³. Tudo isso caracteriza assim o histórico como “o acontecer específico do ser-aí existente que se dá no tempo”¹⁰⁴.

Isto se fez, contudo, pensado como histórico sem que se ficasse atento para a questão que Heidegger a partir da conquista da temporalidade como horizonte da compreensão de ser irá colocar: “*Será o ser-aí o vigor de ter sido apenas no sentido do que vigora por ter sido pre-sente ou será ele o vigor de ter sido enquanto algo atualizante e por vir, ou seja, na temporalização de sua temporalidade?*”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Ibidem, p. 141-142, grifo do autor. No original: „Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit“ (SZ, p. 143).

¹⁰² Ibidem, p. 149. No original: „Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft“ (SZ, p. 350).

¹⁰³ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §73, pp. 183-184. (SZ, pp. 378-379).

¹⁰⁴ Ibidem, §73, p. 184. No original: „Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins“ (SZ, p. 379).

¹⁰⁵ Ibidem, p. 186, grifo do autor. No original: „Ist das Dasein nur gewesenes im Sinne des da-gewesenen, oder ist es gewesen als gegenwärtigendes-zukünftiges, das heißt in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit?“ (SZ, p. 381).

2.3.3. O acontecer histórico como temporalização da temporalidade e a possibilidade da re-petição e seu sentido

De onde se devem retirar as possibilidades para as quais o ser-aí deve abrir-se a fim de re-peti-las genuinamente? “Será que assumir o estar-lançado do si-mesmo no mundo abre um horizonte do qual a existência retira suas possibilidades de fato?”¹⁰⁶, pergunta ainda Heidegger. O caminho de resposta a essa questão se configura a partir de uma exposição da determinação fundamental do estar-lançado, que vai se desentranhar como *herança (Erbe) a ser assumida (übergenommensein)*. A partir dessa concepção fundamental do estar-lançado como herança Heidegger assegura:

A volta de-cidida para o estar-lançado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. (...) Quanto mais propriamente o ser-aí se de-cide, ou seja, se compreende sem ambigüidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. (...) Somente o ser livre *para* a morte propicia ao ser-aí a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira o ser-aí da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o ser-aí na simplicidade de seu *destino*.¹⁰⁷

O acontecer histórico compreende-se então aqui no sentido do assumir as possibilidades, que, como transmissão, são legadas como abertura ao destino, que designa “o acontecer originário do ser-aí, que reside na de-cisão própria onde ele, livre para sua morte, se *transmite* a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida”¹⁰⁸. Este instante decisivo deve ser libertado de toda e qualquer determinação historiográfica prévia, de qualquer tipo de causação efetual de uma história objetiva pressuposta. Não se trata de um “que” efetivado por algo que aconteceu no tempo e, por isso, não pode ser determinado como

¹⁰⁶ Ibidem, §74, p. 188. No original: „Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt?“ (SZ, p. 383).

¹⁰⁷ Ibidem, p. 189, grifo do autor. No original: „Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. (...) Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten. Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. (...) Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*“. (SZ, p. 384).

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 189-190, grifo do autor. No original: „... das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.“ (SZ, p. 384).

sendo o que vigora apenas por ter sido presente. Trata-se, contudo do “como” (modo de ser) do próprio acontecer na temporalização a partir do fenômeno da de-cisão antecipadora da morte, que a partir do porvir antecipa e re-pete uma possibilidade herdada a ser lançada – o vigor de ter sido atualizante e por vir – e se abre em seu ser para essa possibilidade herdada.

Além dessa determinação do destino a partir de uma abertura do ser-aí em sua singularidade que, compreendendo-se a partir do porvir na atualidade como tendo sido, assume assim a possibilidade herdada como legado transmitido, este acontecer é também comunitariamente determinado. Por isso Heidegger esclarece, e isto se faz de extrema relevância, que: “Se... o ser-aí, marcado por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*.”¹⁰⁹

Heidegger pretende designar com o termo envio comum (*das Geschick*) “o acontecer da comunidade, do povo”, que “não se compõe de destinos singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como a ocorrência conjunta de vários sujeitos”¹¹⁰. Ele fará questão de ressaltar o caráter comunitário dessa experiência e que é justamente na convivência em um mesmo mundo e na de-cisão por determinadas possibilidades que os destinos já estão previamente orientados¹¹¹. Ele acentua ainda o caráter de engajamento como possibilidade em que o poder do envio comum se libera, este que, como envio comum dos destinos do ser-aí, constitui o seu acontecer pleno em e com a sua geração¹¹².

Assim, a abertura do ser-aí como possibilidade de ser, à medida que temporaliza seu ser temporal na antecipação da morte e transmite para si as possibilidades herdadas, inaugura o advento de um destino possível, que o constitui concretamente como ser histórico para um determinado tempo. Heidegger deixa enunciar esse fato nas seguintes palavras:

*O ente que, em seu ser, é essencialmente **porvir**, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode se despedaçar e se deixar relançar para o fato de seu aí é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o **vigor de ter sido**. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-*

¹⁰⁹ Ibidem, p. 190, grifo do autor. No original: „Wenn... das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*.“ (SZ, p. 384).

¹¹⁰ Ibidem, p. 190, grifo do autor. No original: „Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das *Geschick* setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann.“ (SZ, p. 384).

¹¹¹ Cf. Ibidem.

¹¹² Cf. ibidem. Esta caracterização do ser-aí como envio comum não pode se perder de vista, para que o sentido da alteridade na tarefa histórico-hermenêutica da filosofia possa ser discutida como modificação do modo de ser com o outro a partir da escuta e do diálogo autêntico. Tal discussão trabalharemos na última parte deste trabalho.

lançado e, neste in-stante, ser para o ‘seu tempo’. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio.¹¹³

A partir disto, deve ficar claro para nós, que a tarefa de uma filosofia hermenêutica, a qual se volta para o seu passado na possibilidade de interpretá-lo, significa uma co-respondência à historicidade da compreensão. Mas isso não no sentido de que o interpretado corresponde objetivamente ao passado de maneira a transmitir aquilo que era num determinado tempo, da maneira que “era” e como “era”, naquilo que constituía as intenções subjetivas do autor, na procura de representar um mundo fictício que já não “existe” mais. Sua possibilidade positiva e seu significado veremos mais adiante. Por hora é suficiente notar que é justamente a partir da temporalização que a possibilidade de acesso ao passado se abre como uma re-petição, que co-responde à historicidade da compreensão; e isto somente porque através da temporalização da temporalidade própria, o ser-aí reivindica para si mesmo o seu passado como possibilidade herdada e como envio comum.

Desde seus escritos prévios a *Ser e Tempo*, a determinação da temporalidade própria a partir da de-cisão antecipadora procurava reconduzir à consciência da possibilidade de um acesso ao passado de maneira própria, através de uma re-petição genuína das possibilidades em jogo no ser-aí. Não pensando o tempo por referência ao ente subsistente, o mesmo se faz um como de nossa existência, o sentido mesmo de ser do nosso existir que, por sua vez, não é uma coisa intratemporal. Enquanto ente que *eksiste* (se põe e posiciona e se encontra suspenso no modo de um arrebatamento por e em um horizonte *ekstático*) o ser-aí se projeta em um horizonte de sentido a partir do qual compreende ser, enquanto se projeta, sabendo que existe determinado por um destino indeterminado, abrindo-se como possibilidade de ser.

Assim, fica determinado na analítica existencial que o acontecer histórico se desentranha a partir da temporalização da temporalidade própria. Na medida em que *Ser e Tempo* incorpora em si a tarefa de entregar para o filosofar uma possibilidade de acesso ao passado histórico, a qual recoloca o ser-aí diante do fato de seu estar-lançado, transmitindo para si as possibilidades herdadas como possibilidades de ser, a re-petição se torna o princípio hermenêutico, através do qual esse acesso se concretiza. Nesta situação, a re-petição é pensada como o modo como o ser-aí se abre à apropriação desse ser passado como

¹¹³ Ibidem, p. 191, grifo do autor. No original: „Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein **zukünftig** ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich **gewesend** ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und **augenblicklich** sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche

possibilidade, apropriando-se desse passado em seu poder ser, como advento de um destino possível.

A re-petição é, contudo, uma possibilidade do existir como tal, a partir da temporalização da temporalidade da historicidade própria. Tal possibilidade existencial é o caminho através do qual Heidegger conseguirá confirmar a tese que desde a sua conferência *Der Begriff der Zeit* procurava ser comprovada, e que se enunciava como: “experimentado como historicidade própria, o passado é tudo menos o que já passou; é algo ao qual posso retornar sempre de novo”¹¹⁴. Tal tese sofre até *Ser e Tempo* apenas uma transformação. Ela já não mais caracterizará lingüisticamente este passado experimentado como historicidade própria como “*Vergangenheit*”, mas como “*Gewesenheit*”, este que contudo não será mais também pensado como algo ao qual se pode retornar, mas como aquilo que, como possibilidade herdada, pode em si mesmo retornar na de-cisão antecipadora do ser-aí, abrindo-o para a possibilidade de escolha de uma determinada possibilidade herdada. Apesar dessa modificação, mantém-se contudo o caráter decisivo do procurado retorno possível, como também o caráter da visão da possibilidade herdada, não como algo que ficou para trás num passado distante, e que só pode se prestar à tematização historiográfica ou de qualquer outro tipo de pesquisa de caráter histórico científico, mas que constitui como possibilidade a própria historicidade do ser-aí em seu acontecer, sempre passível de re-petição.

Esta abertura à de-cisão pela re-petição das possibilidades herdadas determina-se então como uma *fidelidade frente às possibilidades de existência que podem ser re-petidas*¹¹⁵, sendo estas agora e de uma vez por todas orientadas no horizonte de um in-stante decisivo¹¹⁶, que desvela a “extensão originária do destino”¹¹⁷ e que determina o horizonte em que se transparece a temporalidade da historicidade própria.

Neste sentido, se faz extremamente decisivo e esclarecedor o parágrafo em que Heidegger determina a diferença e o aspecto característico da assunção do histórico herdado

Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“ (SZ, p. 385).

¹¹⁴ No original: „Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.“ Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 25.

¹¹⁵ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §75, pp. 197s. (SZ, p. 391).

¹¹⁶ É nessa direção que se pode abrir o espaço para a determinação da apropriação por Heidegger do conceito de *κρῑπος*, este compreendido a partir de uma determinada leitura feita por Heidegger de Aristóteles (Cf. Heidegger. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 189), mas que não encerra em si toda a compreensão do conceito de tempo e da temporalidade como tal ainda de maneira mais vasta pensada por Heidegger.

¹¹⁷ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 198. No original: „... ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals...“ (SZ, p. 391).

ou da co-respondência à historicidade da compreensão a partir da temporalidade da historicidade própria:

...a historicidade imprópria mantém velada a ex-tensão originária do destino. Inconsciente enquanto próprio-impessoal, o ser-aí atualiza o seu 'hoje'. Atendendo ao imediatamente novo, ele já se esqueceu do antigo. O impessoal se furta à escolha. Cego para possibilidades, ele não é capaz de re-petir o vigor de ter sido, mantendo e sustentando apenas o 'real' que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o 'passado' a partir do 'presente'. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto in-stante que antecipa e re-pete, é uma *desatualização* do hoje e uma desabituuação 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 'retorno' do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num in-stante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa re-petição decidida.¹¹⁸

A partir de uma determinada tarefa existenciária do ser-aí, que enquanto compreende tem a possibilidade de projetar-se temporalmente, a existência como tal constitui, assim, a possibilidade de preparação de um *evento* (in-stante) de-cisivo historicamente, que pode sempre se projetar, na escolha, como advento de um destino possível.

A partir desta possibilidade de temporalização da temporalidade da historicidade própria e nesse horizonte, é que Heidegger abre a perspectiva para o projeto de uma destruição da história da ontologia, que teria de ser antecipada por uma assim por ele chamada gênese ontológica da ciência historiográfica¹¹⁹. Tal explicitação dessa gênese ontológica da historiografia desenvolveu-se no parágrafo seguinte e deu lugar em seguida à discussão da compreensão da intratemporalidade, constituída na temporalidade como origem do conceito vulgar de tempo. Em nosso trabalho pretendemos contudo agora, mantendo-nos na compreensão da temporalização da temporalidade da historicidade própria, trabalhá-la não em

¹¹⁸ Ibidem, p. 198, grifo do autor. No original: „In der uneigentlichen Geschichtlichkeit... ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Unständig als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein ‚Heute‘. Gewärtig des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene ‚Wirkliche‘ des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die ‚Vergangenheit‘ aus der ‚Gegenwart‘. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der ‚Vergangenheit‘, das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die ‚Wiederkehr‘ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.“ (SZ, p. 391-392).

¹¹⁹ Cf. Ibidem, p. 198. (SZ, p. 392).

função de uma fundamentação da historiografia, mas na direção da função que uma tal compreensão oferece para uma tarefa hermenêutica do filosofar como tal, na medida em que se pretendia orientar-se na perspectiva, aqui nomeada por Heidegger, de um projeto de destruição da história da ontologia.

Diante do que até aqui discutimos, avaliando o modo como Heidegger apropria-se do método hermenêutico e de como ele se constitui circularmente como uma repercussão existencial e histórica na colocação da questão para o sentido do ser, vemos que esta questão possui uma origem histórica e só pode se pôr autenticamente se for elaborada numa repercussão histórica. A questão do ser repercute no solo histórico-existencial que a sustenta. E por isso é que se abre no projeto de *Ser e Tempo* a tarefa de uma destruição da história da ontologia, não como um desmoronamento de tudo o que foi dito sobre o ser como incorreto ou insuficiente, mas como uma explicitação historial do enigma do ser ou do enigma do movimento de sua essência¹²⁰. Como Heidegger deixa já expresso na introdução de *Ser e Tempo*:

A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções... decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar no óbvio, transformada em simples material de reelaboração (como foi para *Hegel*). Na Idade Média, a ontologia grega desarraigada, tornou-se corpo fixo de doutrinas. (...) Na medida em que, no curso dessa história, se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o ego cogito de *Descartes*, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e a estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser.¹²¹

Sob a constatação desse movimento histórico interpretativo em torno do ser e do constante descaso pela questão é que Heidegger se propunha à realização de uma destruição da história da ontologia, guiada pelo fio condutor instaurado pela questão:

¹²⁰ Cf. Ibidem.

¹²¹ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., I parte, §6, pp. 50-51. No original: „Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der ‚Welt‘ her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel*) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird in Mittelalter zum festen Lehrbestand. (...) Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito *Descartes*’, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins.“ (SZ, p. 22).

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.

Essa comprovação da proveniência dos conceitos ontológicos fundamentais mediante uma exposição investigadora de suas respectivas ‘certidões de nascimento’ nada tem a ver com uma relativização das perspectivas ontológicas. A destruição também não tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*.¹²²

É diante deste sentimento de situação de como se faz encontrado o filosofar como tal e da possibilidade positiva aberta de deixar retornar hoje o caráter decisivo do interrogar passado, que Heidegger deixou sempre entrever o caráter hermenêutico da re-petição para o filosofar como uma tarefa irrecusável.

Vemos que, tendo tematizado a repercussão existencial e histórica da questão para o sentido do ser, conquistamos um terreno suficiente para interrogar então sobre a possibilidade que o filosofar tem de, enquanto se compreende por um questionar historicamente pode e como pode estar à altura da possibilidade existenciária da re-petição, que antecipa e faz retornar de maneira projetiva na compreensão que interpreta as possibilidades herdadas desde dentro de sua própria historicidade. Queremos nos perguntar como o filosofar compreendido como um questionar historicamente pode co-responder à historicidade da compreensão, esta

¹²² Ibidem (grifo do autor). No original: „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden. (...) Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ‘Heute’ und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.“ (SZ, p. 22).

que apela por uma interpretação compreensiva, a qual no filosofar se caracteriza por um colocar em movimento o que repousa na questão e nela está preso. Perguntamo-nos: Como a existência determinada hermeneuticamente acontece como história, co-respondendo à historicidade da compreensão, na medida em que filosofa? E como se caracteriza esse tipo de apropriação filosófico-histórica na compreensão, ou seja, o que se faz para esse tipo de compreender historicamente decisivo?

TERCEIRO CAPÍTULO

O questionamento filosófico como re-petição decidida (*die entschlossene Wiederholung*)

O filosofar enquanto questionar histórico passou então a ser compreendido por Heidegger a partir da experiência hermenêutica da re-petição. Esta experiência, pensada a partir do horizonte da temporalidade da historicidade própria do ser-aí, traduziu-se no modo específico como Heidegger projeta hermeneuticamente a tarefa do filosofar como retorno das possibilidades abertas nos questionamentos históricos do passado. Aqui, o filosofar passará a ser compreendido como a retomada dos questionamentos históricos na raiz de sua problematização, a partir da e voltado para a vida fática como tal, e não na avaliação de seu resultados.

Como também antes já dissemos, o conceito da re-petição na sua relação com a filosofia fora já tematizado por Kierkegaard. No seu escrito *Gjentagelsen (Die Wiederholung – A Repetição)*, já por nós citado, ele coloca que:

[O problema da re-petição (re-tomada, re-visão)] estará em jogo ainda de modo muito importante na nova filosofia; pois a *re-petição* é uma expressão decisiva para isto que para os gregos era a '*recordação*'. Assim como eles nomeadamente aprenderam que todo conhecimento é recordação, também a nova filosofia aprende que toda a vida é re-petição.¹

E mais adiante ainda escreve:

A dialética da re-petição é fácil; pois aquilo que será re-petido tem sido, senão não poderia tornar-se a re-petir, mas que, justamente tendo sido, traz a re-petição à algo de novo. Quando os gregos diziam que todo conhecer é uma recordação, então exprimiam que a totalidade do ser-ai [existir], que aí está, é tendo sido-aí; quando se diz que a vida é uma re-petição, então se exprime com isso que o ser-aí, que é tendo sido-aí, desabrocha agora. Se não se tem a categoria da recordação ou da re-petição, então perde-se a vida toda num barulho vazio e sem conteúdo. (...); a re-petição é o *interesse* da metafísica e, ao mesmo tempo, o interesse no qual a metafísica fracassa; a re-petição é a solução para cada intuição ética, é a *conditio sine qua non* para cada problema dogmático.²

¹ Na tradução alemã que seguimos: „[Das Problem der Wiederholung] wird in der neueren Philosophie noch eine sehr wichtige Rolle spielen; denn *Wiederholung* ist ein entscheidender Ausdruck für das, was bei den Griechen die ‚*Erinnerung*‘ war. Wie sie nämlich lehrten, daß alles Erkennen Erinnerung ist, so wird die neue Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist.“ Sören Kierkegaard. *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*. Tradução alemã de Hans Rochol. Hemburg : Felix Meiner, 2000, p. 3.

² Na tradução alemã que seguimos: „Die Dialektik der Wiederholung ist leicht; denn das, was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung

O conceito de re-petição tinha ainda também para Kierkegaard uma referência explícita com a liberdade para o histórico, para alcançar a própria liberdade como possibilidade. Uma liberdade para o histórico que alcança na re-petição, nessa história, a si mesma, em sua própria história³.

Faz-se consideravelmente interessante notar como Heidegger pôde seguir tão de perto essa intuição de Kierkegaard, projetando o fato da re-petição na tarefa histórico-filosófico-hermenêutica como tal. A filosofia vai se constituir para Heidegger numa possibilidade, que o ser-aí tem, de poder, a partir da re-petição, alcançar essa liberdade para o histórico e, nesse mesmo instante, ser historicamente livre para a possibilidade herdada, re-petindo-a como possibilidade. Será decisiva contudo a compreensão sobre que tipo de possibilidade está em jogo no filosofar como tal.

A partir daí podemos considerar que Heidegger não pretende então buscar outra coisa em sua interpretação do ser, senão “re-petir os problemas da filosofia antiga para que na re-petição se radicalizem por si mesmos”⁴. Nesta direção, a filosofia se acentuará, como ciência, não “como um capricho do ser-aí”, mas como “sua possibilidade mais livre”, cuja “necessidade existencial se funda na índole essencial do ser-aí”⁵.

A própria tarefa de *Ser e Tempo* é por Heidegger compreendida ela toda como uma re-petição. Em *Kant und das Problem der Metaphysik*, ele acentua que: “A fundamentação ontológico fundamental da metafísica em ‘Ser e Tempo’ precisa compreender-se como re-petição”⁶. Em termos hermenêuticos de uma recolocação dos problemas históricos da filosofia, num retorno ao que foi questionado pelos filósofos do passado, a re-petição consistirá então em poder re-colocar os questionamentos antigos, de modo que “ao re-petir o problema” deva-se “atender ao modo e maneira em que o filosofar, nesta sua primeira luta pelo ser [acontecida entre os gregos por exemplo e de maneira fundamental na visão de Heidegger] se expressa espontaneamente acerca do mesmo”⁷.

zu etwas Neuem. Wenn die Griechen sagten, alles erkennen sei Erinnerung, so sagten sie, das ganze Dasein, das da ist, ist dagewesen, wenn man sagt, daß das Leben eine Wiederholung ist, so sagt man: das Dasein, das dagewesen ist, entsteht jetzt. Wenn man die Kategorie der Erinnerung oder der Wiederholung nicht hat, so löst sich das ganze Leben in leeren und inhaltslosen Lärm auf. (...); die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik scheitert, die Wiederholung ist *conditio sine qua non* für jedes dogmatische Problem.“ Ibidem, p. 22.

³ Cf. Ibidem, p. 119.

⁴ Heidegger. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Tradução espanhola de Juan José García Norro. Madrid : Trotta, 2000. p. 376.

⁵ Ibidem, p. 380.

⁶ M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998, p. 239. No original: Die fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik in ‘Sein und Zeit’ muß sich als Wiederholung verstehen.“

⁷ Ibidem, p. 239-240. No original: „Um so eindringlicher gilt es bei der Wiederholung des Problems hineinzuhören in die Art und Weise, wie sich das Philosophieren in diesen ersten Kampf um das Sein gleichsam spontan über dieses ausspricht.“

A re-petição de um problema fundamental significará, pois, “a exploração de suas possibilidades até então ocultas”, a ponto de, através disto, ser resguardado o seu caráter problemático. Tal vigilância, conservação e resguardo significará, pois manter o problema fundamental “de modo livre e vigilante naquelas forças internas que o possibilitam como problema no fundamento de sua essência”⁸. Isso nada mais diz do que o próprio Heidegger já houvera dito nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, acentuando que o retorno à tradição pode ser executado de tal modo que se consiga “retornar ante às questões que na história foram colocadas, a fim de apropriar-se originariamente pela primeira vez de novo das perguntas colocadas no passado.”⁹

Isso engendra uma determinada transformação de caráter hermenêutico na própria estrutura do filosofar e no modo de constituição de sua possibilidade e relação com sua própria história. Esta relação que já não se procurará determinar no modo de uma ciência historiográfica, a qual, segundo Heidegger, movimenta-se “constantemente no elemento da indiferença, servindo apenas para satisfazer a curiosidade biográfica”¹⁰. É esse modo de constituição da possibilidade e relevância da relação própria do filosofar com sua própria história que então passaremos a discutir.

⁸ Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik, op. cit., p. 204. No original: „Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen.“

⁹ Heidegger. *Prolegomena...*, op. cit., p. 188, grifo do autor. No original: “... der Rückgang [kann] auch so vollzogen werden, daß vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Frage, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden.“

¹⁰ M. Heidegger. *Heráclito*. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 21.

TERCEIRA PARTE

**Significado, possibilidade, exigências e
relevância da incorporação do princípio
hermenêutico da re-petição à filosofia**

Tendo apresentado o modo como se caracteriza em *Ser e Tempo*, em função do projeto como tal e do elemento crítico que comporta, a apropriação do método hermenêutico, e que significado tem tal apropriação para o projeto e para uma habilitação hermenêutica da tarefa da filosofia como tal, pretendemos agora discutir, de acordo com essa determinada transformação de caráter hermenêutico na própria estrutura do filosofar e no modo de constituição de sua possibilidade e relação com sua própria história, como se pode conceber o filosofar a partir do princípio hermenêutico da re-petição, qual o limiar de sua possibilidade e sua relevância para o filosofar como tal e que devidas exigências precisam ser levadas em conta se se quer estruturar uma tal tarefa histórica do filosofar a partir deste princípio.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A concepção do filosofar como um re-petir questionante

A estruturação da tarefa do filosofar a partir do princípio hermenêutico da re-petição pode ser então constituída em pelo menos três aspectos fundamentais, de acordo com o que até aqui compreendemos na tarefa hermenêutica, projetada por Heidegger no projeto de *Ser e Tempo*, a saber: 1. o retorno ao passado; 2. a renovação das questões decisivas da filosofia; 3. a re-apropriação da possibilidade inerente às questões decisivas. Tais aspectos favorecem um acesso genuíno ao caráter histórico da filosofia e na sua relação com o ser-aí histórico, de onde parte e para o qual se volta, na medida em que: 1. deixa retornar a possibilidade herdada; 2. ao renovar a questão co-responde à sua historicidade; 3. e fornece uma devida interpretação do acontecer histórico, ao re-apropriar-se da posição de fundo que constitui o solo no qual se arraigam os questionamentos levantados.

1.1. A re-petição questionante como retorno do possível

Já nas suas *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* e em *Der Begriff der Zeit*, Heidegger deixava transparecer sua busca de um acesso genuíno à história, em seu sentido pleno, isto é, de modo que não se determinasse simplesmente por uma apropriação historiográfica do histórico, esta já sempre possível num determinado índice de objetividade. Este acesso à história não queria pois constituir-se dentro da relação subjetivo-objetiva do conhecimento histórico, nem mesmo se pretendia determinar pela compreensão hegeliana do espírito objetivo na história; concepção esta que Dilthey também adotou, ainda que já de maneira transformada, e que o próprio Heidegger também chegara a tematizar no seu texto de habilitação *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft*. A relação com o passado histórico não se queria mais que fosse determinada como simples conhecimento do histórico, mas como uma relação genuína com a possibilidade histórica herdada.

Assim, se o acento hermenêutico esteve por vezes – e em certa medida ainda também hoje não estamos de uma vez por todas livres de recair nesse modo de compreensão e representação da tarefa hermenêutica – sempre relacionado à possibilidade de uma compreensão objetiva de uma verdade do passado, e se todas as críticas à hermenêutica se constituem justamente no fato de um certo limite em tal busca, em virtude da dificuldade das intenções e pre-concepções subjetivas e da perda, no decorrer do tempo, do contexto vital que as engendra, impossível de ser reconstituído em si, mas apenas possível de ser representado –

o que abre margem a que se pense unicamente em ilimitadas possibilidades personalistas de interpretação, entregues ao bel prazer do indivíduo que interpreta – com Heidegger passa então a haver uma mudança decisiva no modo da busca e do acesso ao passado histórico como tal que desinibe a tarefa hermenêutica dessas dificuldades. Quando o acesso ao histórico e o próprio acontecer histórico como tal passam a ser pensados a partir do caráter de uma determinada temporalização e o compreender como um projetar que interpreta, a tal possibilidade hermenêutica de um certo “retorno ao passado”, que compreende e interpreta o seu significado originário, transforma-se de um certo modo, e passa a soar mais propriamente como um *deixar retornar* o horizonte da possibilidade herdada, seu peso e justa medida.

Desse modo, de um retorno ao passado típico do labor das ciências historiográficas, movemo-nos para um *deixar retornar as possibilidades herdadas projetadas no passado e passíveis de serem re-petidas em sua originariedade*. Originariedade esta que também de modo algum significará adequação à possibilidade passada, mas uma reabertura do seu horizonte, na atualidade, como projeto lançado, na tentativa de uma reinstauração da força decisiva que uma tal possibilidade engendra e carrega consigo, no rumo de seu horizonte aberto.

É justamente nessa reabertura de uma possibilidade passada na atualidade que a repetição da possibilidade traz consigo a sua novidade e, com isso, seu próprio aspecto crítico ao “hoje”, isto é, àquilo que do passado caiu em circulação, retirando da possibilidade, retirando do projeto lançado o seu caráter decisivo. A tendência do “hoje” que se esqueceu de suas possibilidades herdadas como possibilidades é tomar o que há de mais antigo como ultrapassado. Ela se esquece que, como dizia já Kierkegaard metaforicamente, o que acontece é que:

Quando se escuta, em uma região montanhosa, o vento que, dia após dia (*tagaus tagein*), interminavelmente e inalteradamente, traz o mesmo tema, então se está talvez tentado, por um instante, a se abstrair da imperfeição e se alegrar então nesta imagem da consequência e segurança da liberdade humana. Talvez não se pensa que um instante foi dado em que o vento, que agora desde muitos anos encontra entre as montanhas sua morada, veio como um desconhecido a esta região.¹

¹ Na tradução alemã: „Wenn man in einer Berggegend den Wind tagaus tagein unentwegt, unverändert dasselbe Thema vortragen hört, so ist man vielleicht versucht, für einen Augenblick von der Unvollkommenheit zu abstrahieren, und sich insoweit an diesem Bild der Konsequenz und Sicherheit der menschlichen Freiheit zu freuen. Man denkt vielleicht nicht daran, daß es einen Augenblick gegeben hat, da der Wind, der jetzt seit vielen Jahren zwischen diesen Bergen seine Behausung hat, als Unbekannter in diese Gegenden kam.“ Sören Kierkegaard. *Die Wiederholung*. op. cit., p. 28.

É justamente o caráter dessa “chegada como desconhecido” que, livre de toda segurança, a re-petição como retorno do passado renova. E é justamente isso que se torna totalmente novo e decisivo.

Esta possibilidade histórica da existência, aquela capaz de re-petir a possibilidade herdada, a qual Kierkegaard já deixava entrever no seio da própria existência do indivíduo, Heidegger incorpora ao filosofar e a sua tarefa histórica como possibilidade existencial. O próprio acontecer do filosofar como tal tornara-se visto por Heidegger como uma possibilidade da liberdade humana, esta com toda insegurança e peso de responsabilidade que comporta, na medida em que se projeta historicamente. Uma tal compreensão do filosofar não toma por evidente a visão natural do mundo, da qual objetivamente procuramos nos assegurar. Tal visão, assegurará o próprio Heidegger, “ela permanece questionável; este ‘natural’, resultado de tantos esforços, é, num sentido muito peculiar, qualquer coisa de histórico”². E ainda acrescenta que “podemos deter-nos no que achamos ‘natural’, naquilo em que já não se pensa mais”³. Mas ele faz ainda notar, contudo, que “as decisões que se tomam ou não se tomam estão em jogo no domínio da liberdade histórica, quer dizer, onde um ser-aí histórico se decide pelo seu fundamento e no modo como ele se decide”⁴. As decisões repousam “no grau de liberdade do saber que escolhe para si e no que ele põe como liberdade”⁵.

No debate com Cassirer, realizado em Davos, Heidegger enfatiza o filosofar como justamente uma possibilidade de um saber que liberta, ou melhor, que se desenvolve como liberdade, um desabrochar da liberdade, esta que segundo ele, “só é e pode ser na libertação”⁶, e acrescentando-se a isto que, não sendo a liberdade um objeto do conceber teórico, mas muito mais um objeto do filosofar, “a única relação adequada para com a liberdade no homem é o libertar-se próprio da liberdade mesma no homem”⁷. E é justamente essa possibilidade da emergência da liberdade que no entender de Heidegger o filosofar como tal, a partir da temporalidade da historicidade própria, pode proporcionar. O caráter inexorável do questionar

² M. Heidegger. *Que é uma coisa?*. op. cit., p. 46. No original: „Sie bleibt fragwürdig. Dieses vielbemühte ‚Natürliche‘ ist in einem ausgezeichneten Sinne etwas Geschichtliches.“ M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*. op. cit., p. 39.

³ Ibidem, p. 47. No original: „Wir können uns weiterhin an das halten, was wir ‚natürlich‘ finden, d. h. an jenes, wobei man sich nichts weiter denkt.“ Ibidem, p. 40.

⁴ Ibidem, p. 47. No original: „... die Entscheidungen, die fallen oder nicht fallen, spielen sich... nämlich im Bereich der Geschichtlichen Freiheit, d. h. dort, wo ein geschichtliches Dasein sich zu seinem Grunde entscheidet und wie es sich dazu entscheidet...“ Ibidem, p. 40.

⁵ Ibidem, p. 47. No original: „... welche Stufe der Freiheit des Wissens es sich wählt und was es als Freiheit setzt.“ Ibidem, p. 40.

⁶ M. Heidegger. *Kant und das Problem...*, op. cit., p. 285. No original: „... Freiheit nur ist und sein kann in der Befreiung.“

⁷ Ibidem, p. 285. No original: „Der einzige adäquate Bezug zur Freiheit im Menschen ist das Sich-befreien der Freiheit im Menschen.“

será pois, segundo Heidegger, a possibilidade histórica do desabrochar dessa liberdade. Sendo as questões, elas mesmas históricas, no modo de questionar fala já a história. O questionar pode, através da re-petição, ele mesmo acontecer de novo como histórico, colocando em movimento a posição de fundo do ser-aí que questiona, mesmo quando o que está em questão é visto como simplesmente algo do passado, e se apresenta instantaneamente como algo inerte. Ao recolocar as antigas questões, assegura Heidegger:

[questiona-se] acerca destas posições fundamentais e do que acontece nelas e dos movimentos de fundo que acontecem ao ser-aí, movimentos que, segundo parecem, não existem, porque já passaram. Mas, mesmo quando um movimento não se pode constatar, isso não significa que já tenha acabado, um movimento pode encontrar-se, também, numa situação de repouso.⁸

E acrescenta ainda:

O que nos aparece como passado, quer dizer, simplesmente como acontecimento que já não existe, pode ser repouso. E este repouso pode possuir uma plenitude de ser e de efetividade que, finalmente, ultrapassa de forma essencial, a efetividade do efetivo, no sentido de *actual*. Este repouso do acontecer não é ausência de história, mas uma forma fundamental de sua presença. O que conhecemos mediatamente e representamos, em primeiro lugar, como passado é, acima de tudo, o que já uma vez foi ‘actual’, o que, nessa altura, causou sensação ou provocou ruído. O que pertence sempre à história, mas não é autêntica história. O meramente passado não esgota o acontecido. Este acontecido exerce ainda o seu domínio (west) e o seu modo-de-ser que, por sua vez, se determina a partir do que acontece, é um peculiar repouso do acontecer. O repouso é apenas um movimento que se detém em si mesmo e que é, muitas vezes, mais inquietante do que este.⁹

Assim, nos questionamentos antigos repousam possibilidades ainda a cada vez passíveis de serem reabertas, recolocadas em movimento na situação decisiva que, para ela e

⁸ M. Heidegger. *Que é uma coisa?*, op. cit., pp. 49-50. No original: „Wir fragen... [nach die Grundstellungen], nach dem Geschehen in ihnen und nach den geschehenden Grundbewegungen des Daseins, Bewegungen, die anscheinend kein mehr sind, weil sie vergangen sind. Aber, wenn eine Bewegung nicht feststellbar ist, braucht sie deshalb nicht weg zu sein; sie kann auch im Zustand der Ruhe sein.“ M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*, op. cit., p. 42.

⁹ Ibidem, p. 50, grifo do autor. No original: „Was uns vorkommt wie vergangenenes, d. h. schlechthin nicht mehr seiendes Geschehen, kann Ruhe sein. Und diese Ruhe kann eine Fülle des Seins und der Wirklichkeit haben, die am Ende die Wirklichkeit des Wirklichen im Sinne des *Aktuellen* wesentlich übersteigt. Diese Ruhe des Geschehens ist nicht Abwesenheit der Geschichte, sondern eine Grundform ihrer Anwesenheit. Was wir durchschnittlich als Vergangenheit kennen und zunächst vorstellen, ist meist nur das vormalige ‚Aktuelle‘, das, was damals ein Aufsehen erregte oder gar den Lärm besorgte, der immer zur Geschichte gehört, aber nicht die eigentliche Geschichte ist. Das bloß Vergangene erschöpft nicht das Gewesene. Dieses west noch, und seine Art zu sein ist eigentümliche Ruhe des Geschehens, dessen Art sich wiederum aus dem bestimmt, was geschieht. Ruhe ist nur an sich haltende Bewegung, oft unheimlich als diese selbst.“ Ibidem, p. 43.

para o questionar como tal, está historicamente em jogo. Uma vez colocadas em movimento enquanto possibilidades, os questionamentos antigos retornam de maneira crítica, e esta crítica se volta para o próprio hoje. Enquanto o questionar como tal se constitui de maneira crítica, esta, diz ainda Heidegger, “não visa contudo o começo”, isto é, o modo como se apresentou sua resolução no passado, “mas [visa] simplesmente nós mesmos, na medida em que o arrastamos [este começo] atrás de nós, não enquanto tal, mas como qualquer coisa de ‘natural’, quer dizer, numa falsificação indiferente”¹⁰, que encobre o questionar em sua possibilidade logo que o interesse se volta unicamente para um simples tomar conhecimento do que se sucedeu e dos resultados encontrados, estes, por sua vez, sempre e em geral considerados ultrapassados em comparação ao desenvolvimentos do presente. O simples tomar conhecimento já não coloca de novo em movimento o passado como possibilidade própria, mas justamente o encobre como possibilidade e veta a ele o devido acesso.

O caminho para o desenvolvimento de uma Filosofia Hermenêutica pretende justamente não encobrir a possibilidade que reside no questionar, tomando-a na indiferença de um simples tomar conhecimento, este que assim o é tão somente porque já não compreende mais. O compreender que interpreta o questionar a partir do princípio da re-petição, projeta de novo a possibilidade herdada, e deixa retornar o passado como retorno do possível. E é justamente nessa medida, que um tal compreender interpretativo na filosofia pode pensar na possibilidade de uma co-respondência à historicidade da compreensão. Uma Filosofia Hermenêutica requer pois justamente a atitude de questionar historicamente, esta que significa então “libertar e pôr em movimento o que repousa na questão e nela está preso”¹¹.

1.2. A re-petição questionante como renovação da questão

Co-responder à historicidade da compreensão deve então significar não uma adequação de uma interpretação ao seu objeto, mas um co-responder ao destino do que é na temporalização transmitido e assumido como legado, isto é, à possibilidade herdada que, por conseguinte, apela por uma recuperação através da re-petição dos questionamentos históricos. Por mais que o presente, esquecido de seu passado como projeto lançado, já não dê mais

¹⁰ Ibidem, p. 54. No original: „Sofern es sich in unseren Fragen überhaupt um Kritik handelt, richtet sich diese nicht gegen den Anfang, sondern lediglich gegen uns selbst, sofern wir diesen Anfang nicht mehr als einen solchen, sondern wie etwas ‚Natürliches‘, d. h. in einer gleichgültigen Verfälschung mitschleppen.“ Ibidem, p. 47.

¹¹ Ibidem, p. 53. No original: „Geschichtlich fragen meint: das in der Frage ruhende und gefesselte Geschehen frei- und in Bewegung setzen.“ Ibidem, p. 47.

ouvidos ao projetado, por considerar seus resultados uma simples coisa do passado, que já não tem mais nada a ver com nosso tempo, a co-respondência consiste justamente em retomar aquilo que decisivamente se encontra em questão e está ainda aberto e é ainda digno de ser posto novamente em questão.

A curiosidade indiferente para com o decisivo, que procura simplesmente reconstituir os pedaços de um passado morto a ser representado apenas para que se possa conhecer alguma coisa do “como foi”, quer, por isso, assegurar-se da objetividade do representado, para apresentá-lo e defendê-lo na opinião pública. A verdadeira co-respondência à historicidade da compreensão não consiste, contudo, numa correspondência do representado subjetivamente, a qual se adequa ao objeto em seu passado histórico, no modo de um “como foi” simplesmente dado na representação. Ela se depara com o decisivo a ser re-petido, a ser retirado do esquecimento. Este esquecimento nivela e esconde a possibilidade decisiva em jogo, de modo que ela apela, de dentro do próprio esquecimento, por uma recuperação. O pensar em co-respondência à historicidade da compreensão não se pergunta mais por conteúdos objetivos representados na consciência subjetiva, mas, no instante decisivo de sua existência singular, lançada e apelada, quer re-constituir, no re-projetar, o projeto já uma vez lançado, cujo destino é um apelar sempre por uma revigoração, que se faz concretamente histórica ao abrir-se de novo em sua meta decisiva, que pode se fazer de novo capaz de orientar o destino e a história como tal, a ser reenviada em escuta, partilha, comunhão e diálogo.

O que aqui pois denominamos co-responder pretende caracterizar o responder em conjunto ao apelo pela responsabilidade para com o nosso ser e estar em um mundo, na seriedade que uma tal responsabilidade incorpora. Tal responder consiste primeiramente numa atenção que escuta a determinadas possibilidades de ser, possíveis de serem retomadas apenas como possibilidades, já que estas nunca recaíram e que de algum modo parecem nunca poderem recair – pois se abrem sempre como tarefas e nunca como afazeres – no plano de uma mera “realização”. Isto não deixa de constituir um fato decisivo e, de certo modo, bastante difícil de suportar, mas já não se pode mais simplesmente criar uma linha de fuga do caráter de “irrealização” das possibilidades humanas. A possibilidade só pode ser assumida como possibilidade projetada e reaberta como tal. Hoje mais do que nunca parece que se deve ver a necessidade de suportar o fato de uma “irrealização”, na qual parecem se encontrar paradoxalmente e ao mesmo tempo a fraqueza humana e, desde dentro dessa própria experiência, com ela e a partir dela, a sua força: suportar a possibilidade como possibilidade.

Heidegger encontra justamente na temporalidade própria do ser-aí a possibilidade dessa co-respondência que ele caracterizará como re-petição:

...é na temporalidade do ser-aí e somente nela que reside a possibilidade de uma petição *explícita* na compreensão transmitida do ser-aí do poder-ser existenciário para o qual ele se projeta. A de-cisão que retorna a si e se transmite torna-se assim, re-petição de uma possibilidade legada de existência. A *re-petição é a transmissão explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades do ser-aí, que vigora por ter sido aí.¹²

Assim, a re-petição terá o caráter de, co-respondendo à historicidade da compreensão, conceder ao ser-aí a possibilidade de *assumir a si mesmo em sua história*.¹³ E isso no sentido ainda de que é através da possibilidade que “o envio comum pode se abrir explicitamente no ater-se à herança legada”¹⁴. Como diz Heidegger: “é a re-petição que revela para o ser-aí a sua própria história”¹⁵.

Mas o re-petir que co-responde à historicidade da compreensão é apenas uma possibilidade hermenêutica em geral. Como já assinalávamos acima¹⁶, se faz necessário também ter em vista perseguir o modo em que se constitui o interpretar que co-responde próprio da filosofia, e em que medida ou sob quê exigências a apropriação histórica da experiência que deve estar em jogo de maneira própria e em particular na interpretação filosófica, a saber, a atitude de questionar como tal, a qual deve ser historicamente re-apropriada, pode ser expressa nessa co-respondência à historicidade da compreensão.

A experiência que na re-petição dos questionamentos históricos co-responde à historicidade da compreensão tem que ser ela mesma constituída filosoficamente, isto é, ela só pode se desentranhar como tarefa filosófica, e isto a partir da e na atitude típica que lhe é própria: isto é, deixar desabrochar de novo o peso e a inquietação própria do questionar levantado, num revigoramento de seu sentido. A tarefa filosófica tem que ser apenas, nesse sentido, projetiva ou – para melhor configurar o caráter de retorno histórico da possibilidade herdada – re-projetiva. Tal tarefa se desentranha ela mesma como projeto lançado que se relança historicamente. Ela se faz acima de tudo uma resposta responsável ao apelo por uma renovação, a qual o presente, esquecido de si como possibilidade histórica, é chamado a constituir.

¹² Ibidem, p. 191, grifo do autor. No original: „Wohl... liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.“ (SZ, p. 385)

¹³ Cf. Ibidem, p. 192. (SZ, p. 386).

¹⁴ Ibidem, p. 192. No original: „Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe.“ (SZ, p. 386).

¹⁵ Ibidem, p. 192. No original: „Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar.“ (SZ, p. 386).

¹⁶ Cf. p. 50.

A renovação de uma questão fundamental se torna assim a novidade primordial para o presente que se esquece de seu ser histórico como possibilidade de ser. E isto assim acontece, por mais que a questão retomada seja sempre o que há de mais antigo, pois é justamente nela que se resguarda o que há de decisivo, a possibilidade de ser do ser-aí, colocada sempre em questão, e que assim apela por uma interpretação compreensiva, esta que por sua vez só se constitui como possibilidade histórica. O caráter do questionar traz consigo assim o que há de decisivo, e é na medida em que para o filosofar o ser-aí retoma a questão, que ele se pode pôr a caminho de uma apropriação desse decisivo, ou seja, a possibilidade que se lhe abre historicamente.

1.3. A re-petição questionante como re-apropriação do que está em jogo na questão

O que está em jogo nas questões levantadas é uma possibilidade histórica do ser-aí que se faz decisiva. Como estas posições de fundo que engendram, motivam e elaboram os questionamentos históricos se perfazem e porque se tornam elas decisivas, só pode ser exposto em cada retomada de uma questão específica pelo pensamento que interroga¹⁷. No filosofar heideggeriano o decisivo é, por um lado, o fato de reabrir a possibilidade de acesso ao histórico contra o indiferençamento do saber objetual; por outro, este decisivo se encontra justamente na tentativa de exposição do modo como isso propriamente para o filosofar como tal se faz possível.

A indiferença para com a história e o histórico significa indiferença para com o ser-aí mesmo. Esta não pode acentuar a responsabilidade para com o seu próprio ser. Contra essa indiferença, o filosofar é um caminho para o histórico que pode chegar a surgir, de um certo modo, da simples inquietação angustiada com o “presente”, retirando o ser-aí da indiferença para com o histórico. Esta “inquietação angustiada”, que chega a orientar-se e empenhar-se pela e na tarefa do filosofar como tal, naquilo que lhe é próprio e que o determina como um saber de estatuto próprio perante toda a ciência e o conhecimento natural, procura aproximar-se do que determina o estado e situação da história que nos atinge, e compreender o modo como isso acontece.

¹⁷ Neste sentido faz-se de fato interessante notar como a tarefa de uma destruição da história da ontologia previa justamente um retorno às posições decisivas que determinaram a interpretação do ser na história da ontologia. Como diz o próprio Heidegger, nesta tarefa se haveria de tentar “*efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas*” (M. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., §6, p. 51. No original: “Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des

Tal filosofar, que se impõe à tentativa de constituir essa aproximação do histórico, como o próprio Heidegger acentuava, tem apenas um caráter preparatório, justamente pela tentativa de compreender, através da re-petição dos questionamentos, os projetos históricos lançados, estes que não podem ser tomados de modo algum como inexistentes, pois são contudo apenas esquecidos como possibilidades. Como dirá Heidegger mais tarde em sua conferência *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, este filosofar “satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto”¹⁸.

Aqui a transformação da filosofia se faz compreendida numa orientação para uma tarefa, que se encontra reservada ao pensar como tal, o qual tem por exigência o apelo por voltar a se assegurar dos questionamentos históricos decisivos, tendo em vista a possibilidade de abertura do homem na sua atualidade histórica para possibilidades ainda passíveis de serem abertas. “Aqui se tem em mira”, diz Heidegger, “a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida de habitação do homem no mundo.”¹⁹ O modo como o pensamento aqui em questão, acentuará Heidegger, pode “penetrar naquilo que até então está reservado e aberto, o pensamento, de início, ainda deve aprender; nesta aprendizagem o pensamento prepara a sua própria transformação”²⁰.

Desse modo, não podemos encontrar uma resposta que aponte o decisivo como algo que pode ser determinado ou já o tenha sido. O decisivo só parece poder dar-se ao encontro na confrontação mesma da temporalidade da historicidade própria com suas possibilidades históricas, na medida em que se volta para o seu passado, assume o seu legado e se faz crítica à posição presente. A re-petição questionante se torna aqui decisiva unicamente no sentido do aprendizado que ela proporciona, enquanto impele o pensamento que filosofa a uma determinada tarefa que lhe possa ser própria. O filosofar hermenêutico se constitui naquilo de

überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden“ SZ, p. 22, grifo do autor).

¹⁸ M. Heidegger. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In: Martin Heidegger. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução brasileira de Ernildo Stein. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo : Nova Cultural, 1996. p. 99. No original: „Sie [die Aufgabe des Denkens] begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt“ (Heidegger. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: Heidegger. *Zur Sache des Denkens*. 4 ed., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 66).

¹⁹ Ibidem, p. 99. No original: „Gedacht ist dabei an die Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet.“ (Heidegger, *Das Ende der Philosophie...*, op. cit., p. 67).

²⁰ Ibidem, p. 99. No original: „Was dem Denken vor- und aufbehalten bleibt, darauf sich einzulassen, muß das Denken erst lernen, in welchem Lernen es seine eigene Wandlung vorbereitet.“ (Heidegger, *Das Ende der Philosophie...*, op. cit., p. 66-67).

mais decisivo em sua posição apenas como um caminho possível, capaz, contudo, de conduzir o ser-aí à sua historicidade, na medida em que a libera como retorno do possível, a partir do desdobramento do próprio questionar como tal que prepara o terreno para possibilidades históricas possíveis de advir.

SEGUNDO CAPÍTULO

A possibilidade de uma genuína re-petição

O caminho para a constituição da possibilidade de uma filosofia hermenêutica a partir de Heidegger, de acordo com o que colocamos em discussão até então, constitui-se, pois, em uma liberação da possibilidade de uma genuína re-petição a partir do filosofar como tal, na medida em que este se compreende sob a tarefa de questionar historicamente.

A apropriação do método hermenêutico pela filosofia, quando esta se compreende como um pensar re-petitivo dos questionamentos históricos, pretendendo deixar retornar o que se faz decisivo na situação fundamental que põe em movimento através do questionar as posições de fundo que motivam o investigar como tal, constitui nada mais do que uma possibilidade determinada por um modo de pensar passível de ser aprendida. Enquanto se projeta de maneira a constituir um caminho genuíno para o filosofar, e cuja tarefa significa questionar historicamente, o que o caminho de Heidegger dá a compreender ele mesmo de maneira decisiva é a constituição da possibilidade de um pensar inobjetual, propiciador de um acesso inobjetual ao histórico na filosofia e no filosofar.

A elucidação da compreensão como *projeto*, que como linguagem e numa determinada disposição, desenvolve, no diálogo, uma interpretação capaz de pôr em movimento os questionamentos históricos, muitas vezes esquecidos como possibilidades projetadas, retira o significado da compreensão de dentro de uma relação *subjetivo-objetiva* para com a história. O compreender que se determina projetivamente a partir da temporalidade da historicidade própria já não se determina mais pela relação sujeito-objeto, apesar de também não eliminar a possibilidade dessa relação. O tempo, compreendido a partir da temporalidade da historicidade própria, como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral, já não se interpõe como obstáculo à compreensão interpretativa, mas, ao contrário, a libera e possibilita porque a resguarda como possibilidade herdada. Ele assegura a correspondência da interpretação filosófica à historicidade da compreensão, mantendo assegurado com isso, também ao filosofar hermenêutico, a sua tarefa própria de questionar historicamente.

Passaremos agora a detalhar estes elementos que, a partir do exposto até então em torno do filosofar heideggeriano e do elemento decisivo que o projeto de *Ser e Tempo* pôde engendrar, asseguram a possibilidade de uma re-petição genuína dos questionamentos históricos na filosofia.

2.1. O questionamento inobjetual

A compreensão filosófica, ao re-petir questionando, não tem *diante de si* um objeto, mas, *consigo*, a própria existência em questão. Como já vimos, a co-respondência da interpretação filosófica, que re-pete os questionamentos históricos pondo em movimento o que neles de maneira decisiva está em questão, significa então: não uma adequação aos resultados objetivamente pensados no passado, mas um deixar-se conduzir pelas inquietações de fundo, que engendram os questionamentos históricos e os motivam. Neste sentido, a constituição de uma filosofia hermenêutica, assim orientada, tem um caráter histórico inobjetual.

A exigência fundamental de uma posição hermenêutica na filosofia, no modo como a vemos desenvolvida por Heidegger, exerce acima de tudo um aspecto metódico de consideração não propriamente *teórico*, se por teoria entende-se um determinado saber científico do qual se deve exigir um conhecimento de validade objetiva. Não é este o tipo de verdade que a filosofia hermenêutica constitui. Enquanto se constitui como um saber de caráter, por assim dizer, metódico, no sentido de estabelecer um modo de abordar a possibilidade herdada do pensamento filosófico, a filosofia hermenêutica compreendida a partir do princípio hermenêutico da re-petição fornece elementos para um procedimento apropriado, na tentativa de compreender as questões filosóficas, instalar-se em seus horizontes e assegurar-se das posições temáticas que as engendram. Enquanto saber que se constitui como modo de proceder, a hermenêutica não fornece um conhecimento objetivo do que advém no conhecimento filosófico, mas estabelece as exigências para que o mesmo possa vir a ser interpretado e desenvolvido de modo a poder preservar a filosofia orientada para o cerne de suas questões fundamentais.

Na história do pensamento filosófico, especialmente com a crítica kantiana, tornou-se possível assegurar-se do significado da possibilidade e do horizonte de fundamentação epistemológica, que chegaram a confirmar a natureza objetiva das verdades das ciências da natureza, pelo menos em termos de uma validade objetiva do conhecimento, dadas as condições *a priori* de sua possibilidade universalmente válidas, as quais se apresentam como as mesmas que possibilitam a própria experiência de objetos como tais¹. Se tal fundamentação

¹ A tese central de Kant, que acabou por instituir essa possibilidade e que é um fundamento central da sua Crítica da Razão Pura, testifica este asseguramento nos seguintes termos: "... as condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e possuem, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori." (I. Kant. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Bras. de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Col. Os Pensadores, p. 112). No

epistemológica da validade objetiva não for bem situada no determinado âmbito que lhe convém, acaba por fazer possível uma certa obstrução do caminho compreensivo próprio de uma atividade hermenêutica na filosofia. Esta possibilidade de obstrução de caminhos se acentua, se a postura metodológica lógico-transcendental, que perfaz essa fundamentação desde Kant, e que acabou recaindo de vários modos num logicismo positivista, que mais tarde procurou, inclusive, abandonar o sujeito e o caráter transcendental da objetividade, reconduzindo a mesma unicamente à estrutura lógica da linguagem, nega a validade de qualquer discurso que não se institua ou dentro da relação sujeito-objeto, própria do conhecimento científico como tal, ou como descrição lógica de fatos objetivos, constituídos de estados de coisas da experiência objetiva. A história da tentativa de fundamentação da atividade hermenêutica, a qual procura desde Schleiermacher um meio de garantir de modo legítimo a constituição de uma ciência hermenêutica em geral, parece permanecer sempre inibida por esse horizonte aberto pelas exigências da objetividade científica.

Na filosofia, o problema da objetividade da verdade do conhecimento humano abriu a possibilidade de hoje se questionar sobre que critério de verdade pode ser conferido a este saber, a filosofia como tal, que se pretende auto-fundamentador e fundamentador das regiões do ente a ser trabalhado nas ciências particulares. A pergunta pelo critério de validade e verdade, e mesmo pelo significado e sentido, ou até importância, de um discurso que propriamente não trata de objetos ou de estados de coisas do mundo objetivo, é a que hoje cada vez mais intensamente se dirige à filosofia, especialmente a partir do discurso de Wittgenstein – pelo menos no modo como este se expressa no *Tractatus* – na sua pretensão [da filosofia] de um pensar e um saber cujo discurso não nos fornece propriamente um conjunto de proposições a respeito de estados de coisas e que, contudo, tem pretensões de verdade.

Faz-se contudo interessante notar, – e isso é muitas vezes relegado ao esquecimento – que mesmo já o próprio Kant não encerrava o filosofar simplesmente na tarefa de uma fundamentação da experiência objetiva do mundo, ou à possibilidade de objetivação da experiência. A idéia de liberdade, por exemplo, reservava ao pensar um horizonte que não era o de uma experiência objetiva de objetos da experiência, mas cujo discurso não deixava de ter por isso a sua importância e verdade próprias, desde que se respeitasse a fronteira que separa a causalidade como liberdade e a causalidade como mecanismo da natureza, mediante a

original: „...die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einen synthetischen Urteile a priori.“ Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 212s (ed. A p. 158, B p.197).

distinção entre o ser em si mesmo e os ser como fenômeno². O próprio fato do conhecer como tal, como possibilidade do ser-aí, resguarda, nesse sentido, uma verdade prática, de caráter prático, que não pode se constituir em si mesmo simplesmente pela determinação de um conhecimento objetivo de um fato, mas da sua utilidade prática, isto é, do seu sentido como possibilidade histórica da liberdade humana e de seu agir no mundo.

Neste sentido, se faz necessário pensar que uma filosofia hermenêutica não dá a conhecer em termos objetivos, ou mesmo em termos subjetivos (no sentido de apresentar determinados conhecimentos a respeito de um indivíduo empírico) com validade objetiva. As ciências da natureza bem como, respeitadas as diferenças de índice de objetividade, a historiografia, a sociologia, a antropologia, a psicologia, a filologia, a arqueologia, a lingüística e outras ciências humanas podem constituir um determinado conhecimento com validade objetiva. Elas parecem poder fornecer um conhecimento objetivo do fato humano, dados seus limites e respeitadas as condições próprias de sua validade objetiva. Uma filosofia hermenêutica contudo, na medida do que, até aqui, a partir da filosofia heideggeriana, pensamos, não se trata de um conhecimento nesses termos. Ela não dá a conhecer um objeto experimentado por um sujeito, mas a compreender um projeto, este que portanto não parece se determinar dentro da relação sujeito-objeto. Não há, de certo modo, um sujeito individual que constitua o projeto como projeto. O ser-aí uma vez nascido se encontra já nele lançado, esteja ou não para ele voltado como projeto. O projeto é uma herança do ser-aí lançado para possibilidades, entregue a uma história e a um destino para o qual pode ser despertado e no qual, enquanto ser singularizado, pode engajar-se, mas apenas se ele se torna livre para a possibilidade.

A filosofia hermenêutica se constitui, nesse sentido, como tarefa de ser radicada no pensar e voltada para a possibilidade de uma re-petição das possibilidades históricas herdadas e no mais das vezes encobertas como possibilidades, esquecidas como possibilidades. Na medida em que se movimenta no diálogo com as questões que brotam do existir humano no mundo e retornam para este historicamente, ela consiste simplesmente, sintonizada com uma

² Assim se expressa Kant em uma nota no Prefácio à sua Crítica da Razão Prática: “A reunião da causalidade como liberdade com a causalidade como mecanismo da natureza, estabelecendo-se a primeira através da lei dos costumes e a segunda mediante a lei da natureza, e isto num só e mesmo sujeito, no homem, é impossível sem que se represente a este em relação com a primeira como essência em si mesmo, e em relação à segunda como fenômeno, aquele na consciência *pura*, este na consciência *empírica*. Sem isto é inevitável a contradição da razão consigo mesma”. No original: „Die Vereinigung der Causalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewußtsein vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.“ Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft und andere kritische Schriften*. Werke 3. Köln: Könnemann Verlagsgesellschaft, 1995, nota à p. 277.

determinada disposição, num despertar da atualidade para suas possibilidades esquecidas. A compreensão aqui exposta é um compreender que, ao se elaborar na interpretação, esta que tem a estrutura de um diálogo com o passado da historicidade própria, lança-se como projeto de ser e finca suas raízes no modo como o ser-aí se relaciona, num determinado instante do destino, em meio ao ente na totalidade.

A estrutura do compreender na filosofia hermenêutica não se determina pois no horizonte de uma homogeneidade espaço-temporal. A temporalidade da historicidade própria que aqui se faz horizonte decisivo do filosofar hermenêutico como tal já não conta com o tempo linearmente. Não visando um objeto diante de si, a singularidade da interpretação já não se determina pelo momento de seu acontecer dentro de uma linearidade temporal, como é o caso da aparição objetual, que se determina de acordo com sua posição numa escala temporal homogênea. A interpretação mesma não visa algo, mas se desenvolve a partir da questão da qual ela se apropria e se esforça por colocar e do projeto de ser possível que esta possibilita, e que já está sempre atrás da atualidade, projetando seu ser para o futuro. O questionamento e aquele que ele envolve e nele está envolvido (o ser-aí, ou a existência humana como tal) não é uma realidade objetiva mas é sempre uma tarefa de ser que se projeta para o futuro frente ao descaso do presente esquecido de sua possibilidade.

Neste sentido, a luta da interpretação contra o presente é a luta pelo despertar da atualidade para a possibilidade herdada, uma vez nascida ou prestes a nascer como possibilidade, mas para a qual o presente, preso à imediatez do agora, já não tem mais ouvidos.

2.2 O significado da distância temporal

Acentuamos, pois, que a compreensão filosófica que no filosofar hermenêutico re-pete os questionamentos fundamentais da tradição e que estão imbuídos de possibilidades possíveis de ser não tem *diantes de si* um objeto, mas *consigo* a própria existência em questão. O modo como podemos caracterizar este ter consigo a própria existência em questão tem o caráter da relação com a alteridade, que, desde dentro do próprio passado histórico, apela à atualidade, a fim de que a mesma assuma a responsabilidade pelo seu próprio existir, o qual se projeta historicamente, e do qual se faz exigido a interpretação compreensiva crítica de um determinado projeto histórico num determinado tempo. Em contrapartida, a compreensão objetual carrega consigo ainda outra dificuldade, além da que acima expomos, a respeito do modo do compreender hermenêutico como projeto de ser, que está em jogo nos

questionamentos passíveis de serem re-petidos e que não recai dentro da relação sujeito-objeto. Trata-se do problema da compreensão do horizonte da temporalidade que este compreender traz consigo.

Ao se referir à possibilidade da retomada e re-petição das questões envolvidas em projetos filosóficos desenvolvidos no passado, uma determinada compreensão do tempo cronológico volta a ser acentuada, e no nosso entender pode do mesmo modo obnubilar a possibilidade genuína de uma compreensão do modo filosófico hermenêutico de pensar, o qual pretende questionar historicamente a partir da re-petição dos questionamentos antigos, numa abertura às possibilidades herdadas. Uma tal visão ainda está presa ao problema da relação sujeito-objeto.

Para falar de uma maneira bastante concreta, o interpretar filosófico que se volta para os questionamentos colocados no passado e para os projetos possíveis que eles trazem consigo se constitui num diálogo com o passado da historicidade própria, e isto deve concretamente significar, com aqueles através dos quais os questionamentos foram colocados em movimento, os filósofos que interrogam e seus projetos como tais. Se compreendermos esse diálogo com o passado como um interpretar de caráter inobjetual, isto é, que não se determina dentro da relação sujeito-objeto, tem ele, contudo, um caráter apenas subjetivo? Ou melhor, dizemos que é inobjetual simplesmente porque se trata de uma relação de sujeitos que estão em diálogo, mas, contudo, separados por uma distância temporal? Que significado ganha aqui o problema da distância temporal, ou do contexto de reflexão do indivíduo que filosofa num tempo diferente daquele em que se acha encontrado o intérprete, ou o todo da tradição em torno de um determinado projeto que se perfaz no decorrer do tempo na história?

Aqui percebe-se num relance que o tempo se faz de novo compreendido numa estrutura linear em que fatos históricos acontecem. É contudo neste modo que geralmente se formula o problema da correspondência da interpretação à historicidade do que se compreende.

Em sua hermenêutica filosófica Gadamer tematiza o problema da distância temporal. Ele a concebe como fundo de reserva produtiva, que a tradição, através dos preconceitos, carrega consigo, e o torna objetivamente disponível de maneira positiva ao intérprete.

Distinguindo-se da compreensão da teoria hermenêutica romântica, que “pensava a compreensão como a reprodução de uma produção originária”³, Gadamer enfatiza a

³ H.-G. Gadamer. *Verdade e Método*. op. cit., p. 443. No original: „Wir erinnern uns, daß dort das Verstehen als Reproduktion einer ursprünglichen Produktion gedacht war.“ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 301.

importância da insuperável distância temporal ou histórica no sentido de que por conta dela torna-se possível o fato de que:

Cada época tem de entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete, e, por consequência, por todo processo objetivo histórico.⁴

E assegura ainda que um tal processo objetivo histórico, que através do todo objetivado da tradição amplia o horizonte de sentido, só se faz possível em virtude do fato da distância temporal, na medida em que:

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e somente assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido. Não será exagerado, se falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer.⁵

Este modo de abordagem da produtividade do horizonte histórico temporal para o intérprete se desinibe da compreensão que vê na distância temporal um obstáculo para a interpretação, mas se mantém, contudo, numa concepção do tempo que ainda não se desinibe

⁴ Ibidem, p. 443s. No original: "Eine jede Zeit wird einem überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht. Der wirkliche Sinn eines Textes, wie er den Interpreten anspricht, hängt eben nicht von dem Okkasionellen ab, das der Verfasser und sein ursprüngliches Publikum darstellen. Er geht zum mindesten nicht darin auf. Denn er ist immer auch durch die geschichtliche Situation des Interpreten mitbestimmt und damit durch das Ganze des objektiven Geschichtsganges." Ibidem, p. 301.

⁵ Ibidem, p. 445. No original: "Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabschnitt ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen." Ibidem, p. 302.

de seu caráter cronológico acumulativo. Ela se torna interessante e importante para uma compreensão da atividade hermenêutica em geral, mas não avança, se é que pretendia, em direção do sentido da temporalização da temporalidade da historicidade própria que antecipa e re-pete as possibilidades herdadas. Ela não leva em conta esse aspecto decisivo da decisão antecipadora ressaltada por Heidegger. Entendemos que ela ainda parece orientar-se por uma representação historiográfica ou ordenação cronológica da história, em cujo horizonte de observação, como diz Heidegger, “só se considera a representação mais exterior do tempo mediante a sua representação cronológica”⁶.

Entendemos que, a partir de Heidegger, ainda não se tornaria possível, segundo essa representação do tempo, compreender propriamente o significado da experiência da re-petição capaz de retomar, através do questionar, uma possibilidade herdada, pois não se pensaria, como ele diz, “no modo do envio, da antecipação e da experiência da destinação histórica”⁷, experiência esta que se traduz propriamente numa reabertura do decisivo nos questionamentos do passado, desde dentro do próprio movimento de decisão por retomá-lo e que, na medida em que o faz, já recuperou o que nestes questionamentos é decisivo e já não conhece distância temporal, seja esta pensada como obstáculo ou como fundo de reserva produtiva. O *distanciamento* temporal acontece no sentido de que em tal atitude o próprio tempo do ser-aí, que interpreta a partir da re-petição do questionamento e da posição decisiva em questão, se *distende* temporalmente no re-projetar compreensivo, que antecipa e re-pete a possibilidade herdada e torna a resguardar no porvir da destinação histórica uma resposta ao questionamento levantado no engajamento por colocá-lo, uma vez que, como diz Heidegger, só essa destinação histórica “pode acolher o passado vigente”⁸, esse que “nos precede e acede, numa misteriosa virada”⁹, na medida da decisão pela recolocação de um questionamento decisivo, que antecipa e re-pete a possibilidade herdada e a re-projeta no porvir. Por isso ela só é preparatória de uma possibilidade futura de ser, por mais que esta tenha já suas raízes fincadas há muito tempo como possibilidade de ser do ser-aí no modo como ele se encontra face e em relação ao ente na totalidade, e que é a um só tempo passível de ser esquecida como possibilidade e passível de ser transmitida na re-petição como possibilidade herdada.

Este movimento possível que acontece na temporalização da temporalidade da historicidade própria do ser-aí já se fazia pensado por Heidegger desde antes de *Ser e Tempo*

⁶ M. Heidegger. *Heráclito*. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 93.

⁷ Ibidem, p. 93.

⁸ Ibidem, p. 30.

⁹ Ibidem, p. 57.

como fundamento da possibilidade de acesso à história, e que ele fez questão de assegurar na sua conferência *Der Begriff der Zeit* como tese fundamental de toda hermenêutica nos seguintes termos: “A possibilidade de acesso à história se funda na possibilidade segundo a qual uma atualidade compreende a cada vez ser futuramente. Esta é a tese primária de toda hermenêutica”¹⁰. Tendo acrescentado ainda que esta tese diz algo sobre o ser do ser-aí mesmo, este que é a historicidade mesma e que a “filosofia nunca chegará a vir ao encontro do que a história é, enquanto analisá-la como objeto de contemplação e tratamento por um determinado método”¹¹. Para Heidegger acabara por se tornar claro que, na medida em que “o enigma da história repousa nisso que se chama de *ser histórico*”¹², a própria filosofia ela mesma só pode compreender o acontecer histórico na medida em que ela mesma aconteça como história. Isso é o que acabou por se tornar decisivo para Heidegger.

2.3. A co-respondência como possibilidade de manter a filosofia sob a tarefa de questionar historicamente

O acontecer como história da filosofia não pode se constituir então no fato de ela simplesmente possuir uma historiografia. Na “distância cronológico-histórica” daquilo que como filosofia se exprime no passado “esconde-se uma proximidade historial do que nela não foi dito, mas que se pronuncia em direção ao futuro”¹³, este que acaba por nos pertencer de algum modo. Na medida em que se compreende como filosofia hermenêutica, a filosofia pode assim co-responder a essa proximidade historial do que, desde dentro do passado, apela por uma retomada do que alí se encontra ainda em questão. A interpretação compreensiva que lhe co-responde é uma re-petição do questionamento, que re-projeta o âmbito de possibilidade decisiva que se escondem nos questionamentos. As questões não se esgotam nas respostas do passado, mas se projetam em direção ao futuro que para elas pode ainda estar desperto.

Desse modo, entendemos que Heidegger procura forçar-nos a compreender que de fato necessitamos de uma reabilitação dos questionamentos históricos da filosofia: a coisa mesma (*die Sache selbst*) a ser buscada na filosofia é a questão mesma, o caso em litígio.

¹⁰ M. Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, op. cit, p. 26, grifo do autor. No original: „Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.“

¹¹ Ibidem, p. 26. No original: „Philosophie wird nie dahinterkommen was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert.“

¹² Ibidem, p. 26, grifo do autor. No original: „Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu sein.“

¹³ M. Heidegger. *A Sentença de Anaximandro*. Tradução brasileira de Ernildo Stein. In: Coleção os Pensadores: Os Pré-socráticos. 1. ed. São Paulo : Abril Cultural, p. 28.

Para Heidegger, uma tal reabilitação exigia a posição da questão fundamental do sentido do ser no horizonte do tempo e isso com vistas a despertar a nossa existência para o sentido dessa questão.

A experiência de descortinar o horizonte do tempo tinha, contudo, em primeira linha, não simplesmente uma fundamentação da historiografia, ou mesmo uma demonstração de como, a partir de uma determinada compreensão do tempo, que tem origem na temporalidade originária, o ser foi historicamente compreendido e conceituado – tarefas que também Heidegger procurou desenvolver. Mas o fundamental é a exposição da temporalidade como possibilidade de um filosofar autêntico, a partir da temporalização da temporalidade da historicidade própria, que através do princípio hermenêutico da re-petição se torna capaz de co-responder à historicidade da compreensão e assim ela mesma acontecer como história.

A partir da temporalização que modifica a relação do ser-aí com o seu presente, abrindo-o para uma relação mais própria com o passado, relação tal que se apropria das possibilidades herdadas a partir dos questionamentos levantados, estes que brotam e retornam sempre e a cada vez do modo como o ser-aí se encontra em meio ao ente na totalidade, e re-projeta essas possibilidades no futuro, o filosofar é assim uma atitude propriamente histórica. É um modo de como o ser-aí, nessa atitude questionante que o libera para as suas possibilidades herdadas, acontece como ser histórico. E assim o filosofar se faz histórico na medida de sua temporalização que assim acontece.

Neste sentido, o filosofar hermenêutico brota de uma atitude propriamente histórica do ser-aí; atitude que se fez descrita por Heidegger como temporalização da temporalidade da historicidade própria, cujas consequências já apresentamos anteriormente. Na temporalização que perfaz essa atitude filosófico-histórico-hermenêutica, o ser-aí fundamentalmente “age”, projeta enquanto existe no mundo, e filosofar é projetar-se numa atitude investigativa, e nesse sentido é também “agir”¹⁴.

A característica constitutiva do modo de ser do ser-aí como existência tem o caráter não de “ser”, no sentido de que o ser simplesmente dado é, como algo que aí se dá e subsiste num determinado lugar e momento de uma homogeneidade espaço-temporal. O determinado modo do direcionar-se compreensivo do ser-aí que projeta e, enquanto tal temporaliza, é o

¹⁴ Heidegger não se utilizou da palavra agir para configurar o projetar. Na sua Carta sobre o Humanismo ele chega a apontar para essa direção quando expõe o pensar como agir. De qualquer modo, isso não está assim delineado em *Ser e Tempo*, e é portanto uma analogia que a título de conquistar uma compreensão ousamos inserir. O ser-aí projeta enquanto, ao mesmo tempo, e na medida em que age, executa, realiza uma determinada tarefa, tenha ela caráter simplesmente funcional-prático, técnico, ou ainda se dê como conversa, paixão, amor, aproximação na nossa relação com os outros, ou como engajamento social em diferentes lutas, ou se volte para a

modo próprio de ser livre do ser-aí. Agir é decidir historicamente, escolher e decidir-se por uma possibilidade de ser; só assim pode o ser-aí propriamente re-petir sua própria liberdade e destino. Na medida em que essa ação se constitui na solidão de uma decisão que apenas singularmente se pode tomar, tal atitude modifica o ser-com como procura, abertura e escuta, na medida em que ele pode se abrir às possibilidades históricas, que já lhes foram entregues por herança, e das quais não pode fugir, a fim de fundá-las, isto é, re-peti-las de maneira renovada. Outra atitude seria a de reconduzir o outro em seu ser-com à indiferença, sem se tornar contudo capaz de re-petir de maneira questionante o que é o mais digno de ser posto em questão.

Desse modo é que o filosofar hermenêutico, como uma posição histórica do ser-aí humano que se põe em questão, abre-se ao diálogo com a história a si destinada como envio comum e com o que em sua existência cotidiana se cristalizou. E isto não simplesmente para demover, remover ou subordinar o que está cristalizado, mas também, e talvez acima de tudo, para, retirando-se da indiferença em que se encontra o ser-aí em meio a essa cristalização do seu existir, anteponha a isso a possibilidade de abertura às possibilidades herdadas e resguardadas no seio de seu destino e projetadas no futuro como advento de um destino possível, a tal ponto que o ser-aí possa ser capaz de escolher em liberdade e decisão esse ou aquele modo de existir face ao ente na totalidade.

Mas como o próprio Heidegger o dirá, esta possibilidade que o filosofar hermenêutico pode resguardar é apenas uma possibilidade aberta, para a qual o ser-aí não pode ser forçado a aderir e que se pode apenas, em cada questionamento, preparar a sua possibilidade. Pois “as decisões não se conseguem tomar só porque se fala delas, mas porque se criam disposições e se manifestam atitudes nas quais a decisão é inevitável e em que, se ela não acontece, isso torna-se a decisão mais essencial”¹⁵. E do mesmo modo que o envio comum, como já vimos, “só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros” e “o seu acontecer é um acontecer em conjunto”¹⁶, se faz preciso recordar o que Heidegger faz questão também de assinalar que “na convivência em um mesmo mundo e na de-cisão por determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados” e “é somente na participação e na

totalidade do ser enquanto filosofia, religião ou arte. Em qualquer um desses modos o ser-aí é agente-passional, toma atitude diante de todo tipo de apelos.

¹⁵ M. Heidegger. *Que é uma coisa?*, op. cit., p. 21. No original: „Aber Entscheidungen werden nicht dadurch erarbeitet, daß man darüber redet, sondern daß Lagen geschaffen und Stellungen bezogen werden, in denen die Entscheidung unausweichlich ist, in denen es zur wesentlichsten Entscheidung wird, wenn die Entscheidung nicht fällt, sondern umgangen wird.“ M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*. op. cit., p. 10.

¹⁶ M. Heidegger. *Ser e Tempo*. op. cit., §74, p. 190. No original: „Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich in Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*.“ (SZ, p. 384).

luta que se libera o poder do envio comum”¹⁷. Faz-se preciso recordar que essa decisão por uma tarefa autenticamente filosófica não é uma tarefa solitária. Ainda mais quando se tem em vista justamente que “o envio comum dos destinos do ser-aí em e com a sua ‘geração’ constitui o acontecer pleno e próprio do ser-aí”¹⁸, a tarefa filosófica pode ser ainda plenamente enriquecida em seu caráter histórico se justamente ela for comunitariamente desenvolvida.

Nessa direção o ser-aí que filosofa jamais está sozinho na solidão de um ego puro enclausurado numa masmorra a pensar distanciando-se da realidade. A tarefa histórica é uma tarefa em mutirão por excelência, que exige a escuta dos que se encorajaram e ainda se encorajam a interrogar. A solidão consiste, contudo, no fato de que, para uma tal escuta recordativa, a decisão individual é fundamental e sem ela, um tal agir na história se faz impossível. Que a escuta seja escuta do passado, isso é apenas uma possibilidade aberta, à qual só se pode abrir-se na antecipação da confiança como atitude prévia, confiança esta, todavia guiada pela coisa ela mesma. Para isso é preciso estar à altura da coisa ela mesma, apesar de que essa exigência é, contudo difícil de ser cumprida, pois ela requer muita humildade e paciência. O que significa o índice desse estar à altura é também difícil de se determinar. Tal tarefa, apresentando-se aqui de um certo modo um tanto demasiado séria, e talvez utópica, senão um pouco sonhadora, constitui-se de fato apenas numa tarefa possível e numa esperança, cujos resultados, se é que em uma tal tarefa eles existem, de modo algum se constituem com a mesma imediatez e eficácia que a pesquisa da ciência objetiva oferece. Apesar disso, pode ser um caminho historicamente frutífero.

¹⁷ Ibidem. No original: „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale in vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.“ (SZ, p. 384).

¹⁸ Ibidem. No original: „Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.“ (SZ, p. 384s).

TERCEIRO CAPÍTULO

Exigências e relevância de uma genuína re-petição dos questionamentos históricos

Sendo a filosofia uma tarefa histórica e, por isso mesmo, somente plenamente desenvolvida numa abertura ao outro na escuta e no diálogo, isto se torna para o filosofar hermenêutico praticamente um critério de caráter normativo, uma exigência da qual a filosofia não pode se esquivar de cumprir se quer levar a cabo sua tarefa histórica.

Como já dizia Kant, numa citação a qual o próprio Heidegger se referiu, “os esforços humanos giram a volta de um círculo constante e regressam sempre ao mesmo ponto, onde já uma vez tinham estado; então, os materiais que estão cobertos de pó podem ser trabalhados, para daí resultar, talvez, uma construção mais segura”¹. Esta espera da possibilidade por um futuro que a recupere, estatui, na filosofia, o retorno silencioso e atenciosamente auditivo ao outro, praticamente como um dever, contra o qual uma certa consciência da superação do ontem pelo hoje, nascida de uma incompreensão do significado da tarefa do filosofar e seu sentido histórico, não pode se arvorar a combater. No filosofar hermenêutico, libertar do pó o que a historicidade imprópria relegou ao estado de ultrapassado, e que revela unicamente a mesma tendência à indiferença para com a alteridade, que temos na nossa vida cotidiana, torna-se a tarefa mais fundamental e relevante para a filosofia como tal.

A reabilitação da filosofia exige a reabilitação de uma escuta decisiva à palavra que brota da liberdade criadora de outrem e da exposição de sua posição de fundo diante da verdade, esta que se desenvolve sempre a partir do confronto re-petitivo com as questões decisivas que ao ser-aí historicamente se impõem. A filosofia exige em sua atividade hermenêutica a reabilitação do diálogo filosófico. O outro, que foi capaz de questionar e decidir historicamente, é co-partícipe desse movimento historial do nosso ser-aí histórico e, enquanto tal, deve ser ouvido, no horizonte da questão que lhe convenha e que, por ser questão decisivamente histórica, que brota de dentro do solo de nosso ser-aí histórico, pode sempre também nos convir.

Do mesmo modo como Heidegger se expressou em relação à sua tentativa de interpretação de Kant dizendo: “De agora em diante, apenas Kant deve falar”, em qualquer interpretação filosófica é consideravelmente relevante que somente o outro no horizonte de

¹ I. Kant. *Resposta de Kant a Garve, Prolegomena*. Ed. Vorlaender, p. 194. Citado em Heidegger, *Que é uma coisa?*, op. cit., p. 65. No original: „Die menschlichen drehen sich in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punct, wo sie schon einmal gewesen seyn; alsdenn können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Baue verarbeitet werden.“ Citado em M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, op. cit., p. 57.

uma questão decisiva deve falar. O filosofar hermenêutico que procura, em sua interpretação, re-petir o questionamento levantado no passado, precisa apenas ter claro que, como se expressou Heidegger: “O que fazemos, é dar, às vezes, uma indicação sobre o sentido ou sobre a direção, de modo a não nos desviarmos do caminho da questão”².

Numa analogia da re-petição dos questionamentos passados com a relação cotidiana com o outro que possibilita o não tomá-lo de maneira indiferente, esta relação pode se constituir na re-petição através de uma escuta atenta aos filósofos que com tais questões se confrontaram no passado, como se na sua presença estivéssemos. O respeito ao horizonte do questionamento em que o outro se situa constitui aqui uma relação que poderia ser chamada de amizade, a qual pode ser referida aqui como o modo através do qual um autêntico diálogo filosófico pode se constituir.

Heidegger interpreta o termo grego *φιλεῖν*, donde provém o termo *φιλία*, que traduzimos por amizade, como favorecer. Diz ele:

Entendemos o favor no sentido originário de propiciar e preservar, ou seja, num sentido diverso da significação derivada de ‘beneficiar’ e ‘proteger’. A propiciação originária é uma preservação do que convém ao outro, do que pertence à sua essência à medida que o sustenta. A amizade, *φιλία*, é, assim, o favor que favorece ao outro a essência que ele já possui, de maneira que nessa propiciação a essência favorecida possa despontar em sua própria liberdade. Na amizade, a essência reciprocamente propiciada e favorecida libera-se para si mesma. O que caracteriza a amizade não é a complacência e nem, tampouco, o ‘engajamento’ nos casos de necessidade e perigo, mas a presença no movimento de ser para o outro, isso que não necessita de nenhum dispositivo ou prova, que age precisamente quando renuncia a exercer influências. (...) A *φιλία* é o favorecimento presenteador de alguma coisa que, no fundo, não lhe pertence, mas que, no entanto, deve ser propiciada para que o outro possa resguardar-se em sua própria essência³

Em *Ser e Tempo*, Heidegger chamava essa relação positiva de nosso ser com o outro de *anteposição liberadora*, diferenciando-a da *substituição dominadora*⁴. Dela dizia ser:

uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em

² M. Heidegger. *Que é uma coisa?*, op. cit., p. 64. No original: „Künftig soll nur Kant sprechen. Was wir dazu tun, ist zuweilen eine Anweisung in dem Sinne und in der Richtung, dass wir nicht vom Weg der Frage abkommen.“ M. Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*, op. cit., p. 56.

³ M. Heidegger. *Heráclito*, op. cit., pp. 140-141.

⁴ Cf. M. Heidegger. *Ser e Tempo*, op. cit., §26, pp. 173-174.

sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela.⁵

Analogamente a esta possibilidade de relacionamento própria com o outro na cotidianidade, a anteposição liberadora se faz também possível no diálogo que procura repetir os questionamentos do passado. Aqui, a anteposição, que se interessa apenas em abrir o horizonte adequado para que uma questão decisiva posta pelo ser-aí possa ser reabilitada em sua própria orientação, se eleva ao estatuto de uma exigência para a filosofia em sua atividade hermenêutica na procura de questionar historicamente. É nesta “amizade” que se institui o diálogo do ser-aí com o seu passado que já advém sempre com o outro que pôs já uma vez em movimento o questionamento decisivo e instaurou o âmbito decisivo de sua possibilidade, enviando-a historicamente.

Neste sentido, a filosofia, isto é, a atitude de questionar historicamente, se faz compreendida como um empenho em comum por aquilo que nela está decisivamente em jogo: o fato de existir historicamente em questão. Aqueles que convivem propriamente na filosofia não se empenham *na* mesma coisa, mas empenham-se em comum *pela* mesma coisa. Situando-se na possibilidade dessa diferenciação no modo do empenho em comum, Heidegger chegou a acentuar o caráter da liberação que este segundo modo do empenho possibilita. Ao expor a diferença entre a convivência própria do impessoal e a relação estabelecida em uma convivência autêntica, ele assegura que:

A convivência recíproca daqueles que se empenham na mesma coisa [na normalidade indiferente do impessoal] alimenta-se, muitas vezes, somente de desconfiança. Inversamente, o empenhar-se em comum pela mesma coisa determina-se a partir do ser-aí apreendido, cada vez em sua propriedade. É essa ligação *própria* que possibilita a justa isenção, que libera o outro em sua liberdade para si mesmo.⁶

De maneira análoga, uma filosofia hermenêutica deve favorecer a mesma liberação que acontece na relação autêntica, à medida em que procura compreender as posições de

⁵ Ibidem, p. 174 (grifo do autor). No original: „... einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die *eigentliche* Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich duchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.“ (SZ, p. 122).

⁶ Ibidem, p. 174, grifo do autor. No original: „Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Misstrauen. Umgekehrt ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt. Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.“ (SZ, p. 122).

fundo que engendram e carregam o peso das questões colocadas, numa escuta atenta e decisiva que se determina a re-petir através do questionar as possibilidades herdadas, como uma abertura que co-responde à historicidade da compreensão. É desse modo que procuramos compreender a exigência do diálogo autêntico na filosofia em sua atitude propriamente hermenêutica. Certamente desse modo ela pode co-responder à historicidade da compreensão, fazendo retornar, em meio aos despojos do passado da investigação filosófica, que são muitas vezes tomados na pura indiferença de um ultrapassamento, o vigor do questionamento de um ser-aí decidido, a fim de que se possa se abrir para a possibilidade decisiva aí em jogo, numa re-petição decisiva que, sendo capaz de ouvir e acolher a herança legada como possibilidade, está preparado a escolhê-la ou rejeitá-la de maneira autêntica.

Daí notamos que deve brotar um certo sentimento de respeito pelo outro que ajudou e pode ajudar na preparação da história e composição do destino que nos pertence, à medida em que, como filósofos, pôs e pode pôr em movimento um empenhar-se em comum pela mesma coisa: o cuidado com a existência humana que, questionando historicamente, deixa-a, assim, despontar em sua própria liberdade.

Um filosofar hermenêutico propõe possivelmente não muito mais além do que bom senso em nossas apressadas avaliações; propõe não muito mais além do que ter em vista o pretexto dos questionamentos filosóficos, estes que não se confundem simplesmente com as intenções dos indivíduos que os desenvolve (intenções psicológicas ou sociológicas que podem ou não estar diretamente envolvidas na investigações que nos antecederam, mas que não se encontram fundamentalmente no cerne da relevância das questões filosóficas e das possibilidades que elas encarnam, e cujo interesse pode ser apenas psicológico, psicanalítico, sociológico, biográfico ou historiográfico). Os pretextos dos questionamentos exprimem-se como possibilidades vivas projetadas que preparam sempre em si o destino histórico. O pretexto dos questionamentos é a origem existencial e histórica de onde, em sua inquietude, emergem os questionamentos e para onde sempre retornam em seu movimento essencial. E é justamente esse horizonte originário que pode dar margem com o tempo e como tempo a outros horizontes num instante decisivo do destino, e que torna uma questão e a atitude de questionar indispensáveis.

CONCLUSÃO

Tendo sido a nossa tentativa demonstrar a partir do projeto de *Ser e Tempo* como pode se fazer possível a tarefa de uma Filosofia Hermenêutica, entendemos que o princípio da repetição, é elementar para o projeto de reconstrução de uma filosofia hermenêutica, na medida em que o mesmo fornece a possibilidade de uma devida co-respondência entre a interpretação filosófica e a historicidade da compreensão. Acabamos por conquistar não somente uma resposta para a questão da co-respondência, como também a desdobramos numa posição diferente, visto que tentamos elaborá-la e discuti-la não a partir da típica relação sujeito-objeto. Por outro lado, desdobrando desse modo a questão, não se vê no caráter de retorno ao passado uma superação da distância temporal, mas uma possibilidade de recuperação da possibilidade decisiva que, num determinado tempo, se reinstaura como possibilidade ao ser de novo projetada, e se torna possível de ser retomada em si mesma pela atualidade.

Tentamos expor assim que, com Heidegger, há uma nova compreensão do modo como se dá o pensar filosófico. Também este não se oferece *a priori* no matiz de uma consciência subjetiva que apreende, constitui e subordina o dado objetivo. Ao invés disso, o filosofar heideggeriano pretende despertar para o fato de que, antes de tudo, é preciso pensar que, a própria filosofia e o filosofar como tal só podem chegar inclusive a formular e elaborar a possibilidade de apreensão, constituição e subordinação do dado objetivo a uma consciência subjetiva, quando este apreender, constituir e subordinar, que são constitutivamente modos de ser de nossa existência fática, são compreendidos, numa posição prévia e epocal de nossa existência histórica, como fundamento e condição de possibilidade da experiência do mundo dos objetos e de nosso próprio ser enquanto tal, à proporção que este, sendo compreendido também como um ente simplesmente dado dentro do mundo, se faz também tomado em certa medida a si mesmo com o caráter de um objeto intramundano.

O pensar filosófico pretende ser aqui então pensado como uma possibilidade existencial que brota e é forjada no seio de uma antecipação prévia de uma compreensão de ser histórica e finita que, numa disposição própria, projeta-se historicamente, constitui-se numa elaboração interpretativa no discurso e, assim, se afirma a si mesma numa compreensão do ser que faz época. A abertura da existência fática que engendra essa compreensão, a qual move-se, por sua vez, no acontecer do devir histórico, constitui-se temporalmente (isto é, no in-stante que se configura como vigor de ter sido, atualidade e porvir) como disposição, interpretação e discurso e projeta-se, de modo circular, em cada projeto existencial do ser-

aí, inclusive na investigação. E com isso, na medida em que, a partir de uma determinada temporalização, a existência se abre às possibilidades herdadas, engendra um filosofar hermenêutico que pode se tornar capaz de co-responder à historicidade da compreensão, que tenta através da re-petição do questionamento, re-projetar a possibilidade herdada.

Nestes termos é que podemos colocar a pergunta pela possibilidade de co-respondência por parte da “atividade” hermenêutica na filosofia à historicidade da compreensão. Sabendo do acontecer da compreensão como temporalidade da historicidade própria, a co-respondência hermenêutica não pode mais ser questionada por referência a um passado distante, a um momento intencional de um indivíduo situado numa história passada, a um contexto histórico datado e circunscrito objetivamente pela ciência histórica e nem mesmo por um acontecer efetual da tradição histórica que resguarda através de si por acumulação e efetivação diversas aberturas, que na releitura de um texto filosófico devem advir na compreensão através da aplicação hermenêutica.

O caminho aqui apresentado sugere que a co-respondência hermenêutica deve ser agora interrogada pela relação direta que o questionado na atitude filosófica tem com o próprio tempo que a põe em questão na sua relação de abertura aos apelos que conclamam a existência histórica a uma escuta e re-projeção das possibilidades decisivas que devem estar em jogo na retomada dos questionamentos históricos, e que ainda hoje se encontram à base de nosso acontecer histórico e apelam por uma renovação. Os projetos filosóficos – essa é a nossa convicção ao fim deste trabalho – encontram ou retêm em si desdobramentos passíveis de serem retomados, que escondem possibilidades da existência que apelam por uma reapropriação e re-projeção delas no horizonte histórico da humanidade.

Na tarefa de uma filosofia hermenêutica assim compreendida, encontra-se uma conclamação que provoca e convoca a existência humana para a recuperação de suas possibilidades herdadas e que se perderam num enrijecimento e esquecimento de si como possibilidades. Voltando ao passado na tentativa dessa co-respondência àquilo que do íntimo da história conclama a uma retomada, o filosofar questionante resguarda em si esse caráter litúrgico, por assim dizer, de uma re-cordação, que apela à atualidade a se voltar para os apelos fundamentais que a existência, desde dentro de sua própria historicidade, guarda consigo como possibilidade projetada e aberta sempre a cada vez a uma retomada.

Esta se constitui, portanto, *numa* tentativa, que ainda pode guardar consigo muitos problemas por resolver, e com os quais ainda teria que se confrontar de maneira mais detida. Por enquanto, nossa preocupação aqui foi apenas desenvolver a apresentação de um modo como pode ser compreendida a apropriação da hermenêutica na tarefa filosófica a partir de

Heidegger. Com isso desenvolvemos a possibilidade de, a partir do princípio da *re-petição*, como possibilidade *temporânea* de acesso à história e as possibilidades de ser, que, desde dentro dessa mesma história, se constituíram a partir da colocação dos questionamentos históricos, conferir à filosofia uma tarefa de caráter eminentemente histórico-hermenêutico. Ao término deste trabalho ficamos a caminho de uma possibilidade do filosofar.

BIBLIOGRAFIA

A. Bibliografia Primária

1. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, Vozes, 1999 (14.^a Edição).
2. BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.
3. W. Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
4. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Paulo Flávio Meurer. 2.^a edição. Petrópolis: Vozes, 1997.
5. _____. *Verdade e Método II; complementos e índice*. Tradução brasileira de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002
6. _____. *El Giro Hermenêutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
7. _____. *A Razão na Época da Ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
8. _____. *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1998
9. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.
10. _____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

11. _____. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
12. _____. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
13. _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam, 2003.
14. _____. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002
15. _____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 2^a. edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
16. _____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
17. _____. *Que é uma coisa*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
18. _____. *Da Experiência do Pensar*. Tradução, introdução e notas de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.
19. _____. *A Sentença de Anaximandro*. Tradução de Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores, *Os Pré-socráticos*. 1^a. edição, São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973, pp. 25-53.
20. _____. *Logos. Aletheia*. Tradução de Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores, *Os Pré-socráticos*. 1^a. edição, São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973, pp. 117-142.
21. _____. *Que é isto – a Filosofia?*. *Que é Metafísica – a preleção – 1929. Posfácio – 1943. Introdução – 1949. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Sobre a essência do fundamento. Sobre a essência da verdade. Sobre o Humanismo – Carta a Jean Beaufret, Paris. Identidade e Diferença. Hegel e os Gregos. A determinação do ser do ente segundo Leibniz. A tese de Kant sobre o ser. Tempo e Ser. Protocolo do Seminário sobre a conferência Tempo e Ser. Meu caminho para a fenomenologia*. Traduções, Introduções e

- notas de Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores, *Heidegger*. 2^a. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
22. _____. *Por que ficamos na Província (1934). O caminho do campo (1949). Do mistério da torre dos sinos (1956). Uma palavra de agradecimento (1959). O discurso dos 80 anos (1969). A questão sobre a morada do homem (1969)*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. In: Revista de Cultura Vozes, n. 4, Maio de 1977, ano 71, vol. LXXI, pp. 323-334 (43-54).
23. _____. *Sobre o problema do ser. O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
24. _____. *Arte y Poesia: el origen de la obra de arte; Hölderlin y la esencia de la poesia*. Tradução de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
25. _____. *Qu'appelle-t-on pensé?* Paris: Quadriye, 1992.
26. _____. *Ontologia; Hermenêutica de la Facticidad*. Versão de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
27. _____. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Tradução de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.
28. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
29. _____. *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.
30. _____. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
31. _____. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: Rés, 198(?).

32. KANT, Imanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (2.^a Edição).
33. _____. *Kritik der praktischen Vernunft und andere kritische Schriften*. Werke 3. Köln: Könnemann Verlagsgesellschaft, 1995.
34. KIERKEGAARD, Sören. *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Virgilius Haufniensis*. Tradução alemã de Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam, 1996.
35. _____. *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*. Tradução alemã de Hans Rochol. Hemburg : Felix Meiner, 2000
36. SCHELER, Max. *Da Reviravolta dos Valores*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.
37. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
38. STEIN, Edith. *Welt und Person; Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*. Edith Steins Werke VI. Freiburg: Herder, 1962.
39. _____. *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften / Eine Untersuchung über den Staat*. 2. unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970.

B. Bibliografia Secundária

40. CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Tradução portuguesa de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
41. CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Tradução de C. Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.
42. COUTINHO, Evaldo. *O Espaço da Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
43. DASTUR, Françoise. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Tradução portuguesa de João Paz. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.
44. FLEISCHER, Margot. *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“; Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
45. HABERMAS. Jürgen. *Dialética e Hermenêutica; para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.
46. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução brasileira de Paulo Menezes, 3°. Edição, Petrópolis: Vozes, 1998.
47. LEHMANN, K. *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*. In: Philosophisches Jahrbuch. „Im Auftrag des Görres-Gesellschaft“. Herausgegeben von Max Müller. 71. Jahrgang. 2. Halbband. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1964, pp. 331-357.
48. LOPARIC, Zeljko. *O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico*, in: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte; número organizado por Antônio Abranches; outubro de 1996, n. 10.
49. _____. *Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

50. MAC DOWELL, João A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger; Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.
51. MERALDO, John C. *Der hermeneutische Zirkel, Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1974.
52. MICHELAZZO, José Carlos. *Do Um como princípio ao Dois como unidade; Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
53. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
54. PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica; a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença, 1992.
55. PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1986.
56. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O Eu e a Diferença; Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
57. RUEDELL, A. *Da Representação ao Sentido; através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
58. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
59. _____. *Compreensão e Finitude; estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1967.
60. _____. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.
61. _____. *História e Ideologia*. 2^a. edição. Porto Alegre: Movimento, 1981.

62. _____. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*, in. Heidegger, Coleção Os Pensadores, 2.^a Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 88-89.
63. _____. *Melancolia; ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.
64. _____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
65. _____. *Seminário sobre a Verdade. Lições Preliminares sobre o Parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
66. _____. *A Questão do Método na Filosofia (um estudo do modelo heideggeriano)*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
67. VÁZQUEZ TORRES, Jesus. *Angústia e Desamparo numa Perspectiva Heideggeriana*. In: Revista Perspectiva Filosófica – Volume VI, n. 11, Jan.-Jun., UFPE, 1999, pp. 145-157.
68. VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de M. A. de Fátima Boavida. Lisboa: Presença, 1987.
69. ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
70. _____. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*, tradução portuguesa de Sílvia Meneses para Textos e Letras, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

C. Obras no original consultadas unicamente a título de conferência de tradução:

1. BERGSON, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. Genève: Albert Skira, 1945.
2. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Hermeneutik I, Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
3. _____. *Wahrheit und Methode; Ergänzungen Register*. Gesammelte Werke, Hermeneutik II, Band 2. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1986.
4. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1973.
5. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Tübingen: Max Niermeyer Verlag, 2001.
6. _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. II. Abteilungen: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
7. _____. *Die Frage nach dem Ding; zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
8. _____. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
9. M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.
10. HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

11. _____. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995.
12. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
13. SCHELER, Max. *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In *Gesammelte Werke*, Band 3 (GW 3), Herausgegeben von Maria Scheler. Bern: Francke, 1955.
14. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Vorgelegt am 12. November 1958 von Hans-Georg Gadamer. In: *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1959 – 2. Abhandlung*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959.

D. Revistas

1. Revista de Cultura Vozes. *Homenagem a Heidegger*, n. 4, Maio de 1977, ano 71, vol. LXXI, pp. 323-334 (43-54).
2. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC – O que nos faz pensar – *Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*. PUC, Rio de Janeiro, Outubro de 1996, n. 10, vv. 1 e 2.
3. CULT – Revista Brasileira de Literatura. *Heidegger e as fendas do ser*. São Paulo: Lemos Editorial & Gráficos Ltda., Março de 2001, n. 44, pp. 45-63.
4. Le Supplément – Revue D'Éthique et Théologie Morale. *Historicité et Verité*. Paris : CERF, n. 188-189, Janvier-Juin 1994.

APÊNDICE

Texto de Apresentação da Dissertação de Mestrado¹

Em seu livro *The origins of totalitarianism*, Hannah Arendt coloca como epígrafe uma frase de Karl Jaspers, que diz: „*Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an ein ganz gegenwärtig zu sein.*“ Isto soa em português: “Nem almejar aos passados nem aos futuros. Importa ser totalmente para o presente.” Não é difícil ver nessa frase, citada como epígrafe no livro de uma autora, a qual neste livro se dispõe a uma crítica ao anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo, que teve no regime alemão nazista uma de suas mais cruéis expressões, uma crítica contundente ao pensamento de Heidegger, este que propõe um retorno a um passado originário, do qual o próprio Jaspers acabou se tornando grande combatente.

De fato esta frase apresenta uma outra direção, completamente diferente daquela proferida por Heidegger em sua última entrevista de 1969 a Richard Wisser, quando ele diz: “*Es bedarf einer langen Erfahrung und vor allem einer wirklichen Auseinandersetzung mit der großen Überlieferung. Einer der großen Gefahren unseres Denkens, ist heute gerade die, dass das denken, im Sinne des Philosophischen Denkens, keinen wirklich ursprünglichen Bezug mehr hat zur großen Überlieferung.*” Isto soa em português: “É necessário uma longa experiência e acima de tudo uma verdadeira confrontação com a grande tradição. Um dos maiores perigos de nosso pensamento hoje, no sentido do pensamento filosófico, é exatamente o fato de que ele não possui efetivamente mais nenhuma relação originária para com a grande tradição.”

É justificadamente compreensível que Arendt e Jaspers dirijam sua crítica a Heidegger, na medida em que este tentou desenvolver o pensamento filosófico como uma retomada recordativa de questionamentos fundamentais do passado. Não simplesmente por

¹ Este texto foi apresentado no dia da Defesa da Tese, a 01 de julho de 2004, no Auditório do Departamento de Filosofia, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, perante a Banca Examinadora e na presença de professores e alunos do departamento, além do comparecimento de familiares e amigos. Na ocasião, o Professor Zeljko Loparic, o examinador externo do trabalho, chamou a atenção para os limites de uma tal reconstrução da filosofia hermenêutica heideggeriana, alertando além disto para o fato de que, a partir da segunda fase do pensamento de Heidegger se faz necessário uma suspensão dessa tentativa de retomar questionamentos de caráter metafísico através de uma filosofia hermenêutica, numa tentativa de projetar, através de sua retomada, possibilidades projetadas historicamente pelo homem, pois os projetos históricos já não têm, na segunda fase do pensamento de Heidegger, sua raiz no próprio homem, mas são envios incontornáveis do Ser. O Professor Marcelo Pelizzoli, examinador interno, alertou para o fato de que o trabalho necessitaria ainda de fazer justiça à tentativa, segundo ele, mais relevante no campo da filosofia hermenêutica contemporânea, à filosofia de H.-G. Gadamer.

causa disto, mas pelo fato de através disto, o mesmo Heidegger não aparenta ver qualquer saída concreta para os perigos do presente e encerra o seu pensamento simplesmente na espera de que somente um deus haveria de nos salvar.

Exatamente no ano seguinte à conferência de Heidegger intitulada *Gelassenheit*, Jaspers proferiu a conferência intitulada *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* e publicou em seguida o livro que traz este mesmo título, em que o mesmo diz: “*Philosophie und Politik sollten sich treffen*” [Filosofia e Política devem se encontrar], a fim de que através disso “*das Denken der Vernunft*” [o Pensamento da Razão] se sobressaia e conduza eticamente as resoluções e decisões na era atômica. Para um homem como Jaspers, se faz impossível que um discurso que possa ser tido por conservador ou conformista seja aceito. No pensamento da razão, acrescenta Jaspers, “*...wird die Wahrheit nicht durch eine beliebig wiederholbare Maschine erwiesen, sondern durch Entscheidung, Entschluß, Handlung bezeugt, die jeder als er selbst vollzieht und dadurch mit anderen einen Gemeinsamen Geist verwirklicht.*”. Isto soa em português: no Pensamento da Razão, “...a verdade não se comprovará através de meras máquinas repetitivas, mas se convencer-se-á da verdade através de decisão, resolução, ação, que cada um por si mesmo desenvolve e a partir da qual realiza um espírito comum.”

Alguém que assim se exprime e em torno desta expressão procura pensar, jamais poderia aceitar o que Heidegger houvera dito na conferência *Gelassenheit* que: “*Kein einzelner Mensch, keine Menschengruppe, keine Kommission noch zuberdeutende Staatsmänner, Forschern und Techniker, Keine Konferenz von führenden Leuten der Wissenschaft und Industrie vermag den Geschichtlichenverlauf des Atomzeitalters zu bremsem oder zu lenken. Keine nur menschlichen Organisation ist dem Standen sich einer Herrschaft über das Zeitalter zu bemöchten.*”, isto é, “nenhum indivíduo, nenhum grupo de pessoas, nenhuma comissão de significativos chefes de estado, pesquisadores e técnicos, nenhuma conferência de dirigentes da ciência e da indústria é capaz de freiar ou conduzir a decorrência histórica da era atômica. Nenhuma organização humana qualquer encontra-se no estado de assumir um poder de condução sobre a era atômica.”

Apesar dessa incapacidade e impossibilidade de controle sobre o império da técnica e da economia, que de algum modo vemos acontecer em nosso tempo, é necessário que concordemos com a crítica em tom kantiano de Jaspers e Arendt e até que nos estimulemos através dela. Não é possível aceitar que as coisas devam simplesmente ficar como estão e que contra isto podemos apenas esperar, ou tentar retornar ao passado, simplesmente no intuito de recordar, que deste passado herdamos algo que ficou esquecido no decorrer da história, e que

somos herdeiros diretos desse esquecimento, visto praticamente como um destino inevitável e até quase que incontornável.

Mas esta última atitude de Heidegger, de uma serenidade diante das coisas e uma abertura para o mistério do ser, como única saída para a geração contemporânea, - se é que se pode chamar tal atitude de “uma saída” - não pode porém nos fazer esquecer ou até mesmo reprovar, refutar ou desconsiderar a sua atitude primeira de tentar desenvolver uma filosofia ou pensamento, que pensado hermeneuticamente pudesse fazer retornar o vigor de possibilidades fundamentais, escondidas ou resguardadas nos questionamentos fundamentais do passado, a serem apropriados exatamente pela geração, para quem o pensar fundamental foi colocado em segundo plano. Ainda mais se pensarmos que estas possibilidades, que como projetos de ser se lançaram para o futuro, nunca se tornaram de fato concretizadas ou vivenciadas pela geração que os esperou, e isto se pode dizer inclusive de nossa geração.

Apenas para citar um exemplo, o projeto kantiano de um progresso moral da humanidade, da formação de uma confederação das nações e de uma paz perpétua, como projetos surgidos desde dentro do próprio contexto dos questionamentos filosóficos, teve a esperança de sua realização quase que completamente dilacerada pela geração das duas guerras mundiais; geração que foi capaz inclusive de preparar, com o poderio atômico, o advento da própria possibilidade concreta de uma sempre iminente destruição definitiva da terra. De certo modo é verdade que os perigos, com os quais as gerações que passaram pelo século XX e viram o limiar do século XXI tiveram que lidar, foram e são grandes demais, para que ainda se confie no projeto de humanidade ocidental, mas, por outro lado, não nos deixam conformar-se a um discurso que não vê saídas concretas e que nos pede apenas para esperar em serenidade frente às coisas e em abertura ao mistério do ser e à sua, talvez não tão correta, interpretação misticista. Não podemos pretender recair no que é tachado de um simples misticismo religioso, nem mesmo adotar posturas fundamentalistas.

Vemos em nosso tempo a existência de um certo paradoxo, em que, por um lado, vê-se como única saída a superação definitiva do pensamento metafísico, rotulado como pensamento violento; por outro procura-se apelar para a tentativa de que se formule racionalmente um pensamento, que forneça saídas concretas para os problemas que nossa civilização enfrenta hoje.

Em nosso trabalho, vimos, na discussão de uma tarefa hermenêutica da filosofia levada a cabo por Heidegger, a possibilidade de, de certo modo, assumir esse paradoxo em seu sentido positivo, sem querer de modo algum recair no niilismo, que vemos ser atualmente proposto por Gianni Vattimo, como única e última saída do caminho hermenêutico da

filosofia. Um retorno à filosofia desdobrada em sua história como pensamento metafísico, apesar de suas diferenças e até em nome delas, faz-se uma exigência de nosso tempo. E é exatamente por isso que faz sentido a necessidade da proposta de uma via de acesso a esse passado metafísico que arrastamos atrás de nós, não simplesmente como resquícios de um passado morto, mas até como vestígios de nossos anseios que ainda hoje queremos projetar para o futuro. A metafísica e o pensar filosófico como tal, não preparou o seu projeto histórico unicamente nos caminhos do aspecto técnico-científico-industrial como seu único e último acabamento específico e incontornável. Seus questionamentos enraízam-se no ser-aí humano; e a história das tentativas de resposta a esses questionamentos é a história de projetos históricos, que foram apenas de maneira parcial radicalmente desdobrados e propriamente assumidos.

Desse modo, em nosso trabalho perseguimos o desejo de justamente renovar um caminho de acesso ao histórico na filosofia, que o pensamento heideggeriano pode nos fornecer. Compreendemos que a situação de nosso tempo exige, como diz Heidegger, que se desenvolva uma verdadeira confrontação com a grande tradição filosófica, e isto não simplesmente no sentido de um conhecimento das posições passadas da filosofia, e de uma crítica às respostas dadas no passado a partir das descobertas presentes. A Historiografia filosófica pode já nos fornecer um determinado conhecimento do que os filósofos pensaram no passado, mas isto não parece suficiente. É preciso que se redescubra, na retomada dos questionamentos do passado, possibilidades decisivas da liberdade humana, que podem questionar fortemente hábitos e vícios do presente. Se faz a cada vez preciso redescobrir que o saber não se reduz ao conhecimento objetivo do mundo e seus mecanismos, a fim de se utilizar deles para garantir o progresso técnico-científico, econômico e industrial do mundo globalizado. O pensamento filosófico e o saber que daí devem não se resolverem simplesmente na busca de conhecer para dominar e submeter, mas fundamentalmente para despertar a liberdade humana para suas possibilidades próprias e para o bem que lhes convenha.

Por isso, nosso trabalho vê, no modo como Heidegger se apropria do método hermenêutico na filosofia, uma maneira através da qual a abertura a esse saber filosófico histórico pode se fazer de novo devidamente acessível. A compreensão do ser humano como projeto de ser, livre e aberto para possibilidades a serem historicamente assumidas, libera-se da experiência do saber simplesmente pautada na validade objetiva da relação sujeito-objeto, que o conhecimento científico leva a cabo. A compreensão do tempo como possibilidade de abertura a projetos de ser históricos, que desde dentro de questionamentos fundamentais da

existência humana podem ser historicamente retomados e historicamente re-projetados, é uma conquista importante para liberar a filosofia para as tarefas históricas do homem, que estão resguardadas na raiz de seus questionamentos.

Neste sentido é que o nosso trabalho tentou recuperar a partir de Heidegger o conceito hermenêutico da re-petição, que pretende desenvolver justamente na filosofia esta possibilidade temporal de abertura para as possibilidades históricas, que se fazem esquecidas e que conclamam, desde dentro da história, a uma retomada, a partir do reavivamento das questões fundamentais que interessam à existência humana e sua liberdade para o histórico.

Pensamos que a filosofia, à medida que desenvolve a sua tarefa histórico-hermenêutica, pode co-responder às possibilidades humanas decisivas, que se escondem nos questionamentos decisivos que as despertam e projetam historicamente. Ela ajuda a redescobrir que o saber não se resolve no mero conhecimento técnico de mecanismos úteis à civilização industrial. Ela ajuda a redescobrir que o ser humano não encarna a sua vocação à liberdade que a constitui, se simplesmente está entregue ao progresso técnico-científico-industrial e inteiramente a serviço deste, e que todo o poder de conquista, domínio e submissão tem limites, e que a liberdade humana deve ser capaz justamente de frear esse poder, quando justamente este ameaça a sua liberdade.

O caminho hermenêutico para a recuperação dos questionamentos decisivos do ser humano, não é mais metafísica no sentido do conhecimento de validade objetiva que esta é também chamada a constituir. Mas é acima de tudo a possibilidade de que o homem inclusive redescubra a sua capacidade de poder não deixar-se reduzir simplesmente à sua vontade de domínio sobre as coisas e se abra ao respeito ao nada da liberdade que o constitui e que o faz, como dizia Heidegger, “servo de sua origem, não escravo do artifício”.

Pensamos que o modo como Heidegger articula o pensar filosófico hermenêuticamente ajuda na recondução da filosofia como saber a esta sua vocação originária de despertar o homem para a verdadeira liberdade que o constitui, e que não se traduz como liberdade para o domínio e a conquista desenfreada dos mais fortes e dos que detêm o poder técnico, científico, econômico e bélico, mas como liberdade para o cuidado. Este modo de pensar e o modo como ele compreendeu a estrutura hermenêutica do pensar se desinibe dos problemas do atrelamento do saber unicamente às estruturas que garantem a validade objetiva do conhecimento, e abrem esse saber para a possibilidade da verdade, onde esta não pode ser tão exata e eficaz, mas reconhecedora dos limites que a vontade deve respeitar.

Este saber reconduz o homem a uma verdade que, como dizia Aristóteles na *Ética a Nicômacos*, devemos apresentar apenas “sob forma sumária e rudimentar”. Ela pode nos

tornar talvez os homens instruídos de que falava Aristóteles neste mesmo texto: “homens instruídos” que “se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.”

A reabilitação hermenêutica da filosofia pode nos reconduzir talvez de maneira mais frutífera à possibilidade ética da liberdade humana, na medida em que está na possibilidade de poder retomar de maneira decisiva os questionamentos históricos decisivos que a existência humana traz consigo, e faz com que o ser humano pense o seu habitar humano no mundo como uma tarefa de ser talvez irrealizável na plenitude do presente que hora vivemos, mas que pode ser resguardada e assumida como possibilidade futura de ser que do passado herdamos e que nos reanima a respeitar o fato de se viver para esta liberdade como tarefa de ser. Esta atitude talvez faça recuperar a relação originária para com a tradição de que necessitamos.