

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DEBORAH MOREIRA GUIMARÃES

VERDADE E HISTORICIDADE EM HEIDEGGER:
CONTINUIDADES E RUPTURAS

GUARULHOS

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DEBORAH MOREIRA GUIMARÃES

VERDADE E HISTORICIDADE EM HEIDEGGER:
CONTINUIDADES E RUPTURAS

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

Linha de pesquisa: Metafísica, Ciência e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Nervo Codato.

Coorientador: Prof. Dr. Alexandre O. Ferreira.

GUARULHOS

2019

Guimarães, Deborah Moreira

Verdade e historicidade em Heidegger: continuidades e rupturas /
Deborah Moreira Guimarães. – Guarulhos, 2019.

193 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Luciano Nervo Codato.

Coorientador: Alexandre de Oliveira Ferreira.

Título em alemão: Wahrheit und Geschichtlichkeit bei Heidegger:
Kontinuitäten und Brüche.

1. Heidegger. 2. Fenomenologia. 3. Verdade. 4. Historicidade.
5. Hermenêutica. I. Título.

Deborah Moreira Guimarães

Verdade e historicidade em Heidegger: continuidades e rupturas

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

Aprovada em: 27 de novembro de 2019.

Banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Luciano Nervo Codato
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Coorientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Titular externo: Prof. Dr. Fernando Costa Mattos
Universidade Federal do ABC – UFABC

Titular externo: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Titular externo: Prof. Dr. Marco Aurélio Werle
Universidade de São Paulo – USP

Titular externo: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

Suplente externo: Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Suplente externo: Prof. Dr. Roberto Wu
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Aos meus pais, Maria Aparecida Moreira
Guimarães e José Maria de Souza Guimarães,
toda a minha gratidão pela vida.

Agradecimentos

Às agências de fomento à pesquisa e instituições de intercâmbio: ao DAAD (Serviço alemão de intercâmbio acadêmico), pela bolsa de estudos do programa *Hochschulwinterkurs* na *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* – curso de inverno de língua e cultura alemãs, durante os meses de janeiro e fevereiro de 2016, e ao *Sprachlehrinstitut*, por todo esforço em tornar nossa estadia uma experiência única; à CAPES (Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior), pela bolsa de estudos do programa Demanda Social, no período de março de 2015 a fevereiro de 2018; novamente ao DAAD e à CAPES, pela bolsa de estudos de doutorado sanduíche no exterior pelo programa conjunto de bolsas de doutorado na Alemanha (Edital 15/2017), promovido por meio da parceria CAPES/DAAD/CNPq, no período de março de 2018 a fevereiro de 2019, novamente na *Uni-Freiburg*; e, por fim, agradeço, mais uma vez, ao DAAD a minha inclusão no *Fachliteraturprogramm* a partir de 2019.

Ao professor Marco Antonio Casanova, pela amizade, pelo apoio, pelas longas conversas e, principalmente, por ter sido o meu principal parceiro de diálogo durante o período de doutoramento. Essa tese também é dedicada a ele, como sinal de respeito e admiração por todo o exaustivo trabalho realizado e como símbolo de gratidão por todas as inúmeras vezes em que me ajudou com conselhos, bibliografias e recomendações diversas. Com nossos encontros, aprendi que o caminho na filosofia é algo muito maior do que qualquer estudo ou trabalho formais. Afinal, todas as crises valem a pena quando um verdadeiro vínculo de sentido é estabelecido.

Ao professor Luciano Nervo Codato, por ter aceitado ser o meu orientador no doutorado, pelo apoio, pelo incentivo, pela paciência, pela revisão cuidadosa da redação e pelo auxílio com todas as burocracias junto ao PPGF e às agências de fomento à pesquisa. Além disso, agradeço a generosidade e a gentileza com que me atendeu todas as vezes que precisei.

Ao professor Alexandre de Oliveira Ferreira, por ter aceitado seguir mais essa etapa da vida acadêmica como meu coorientador. Agradeço as conversas, as discussões sobre filosofia, o apoio, o incentivo, a paciência com os meus questionamentos e o modo sempre tão leve e positivo em lidar com os problemas e com as dificuldades.

Ao professor Günter Figal, por ter aceitado ser o meu orientador durante o estágio de pesquisa na *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, pela gentileza em ter se reunido comigo para discutirmos a estrutura da tese e o problema central. Agradeço também pelos

inúmeros conselhos em nosso longo encontro no Café Gmeiner, pois me ajudaram a esclarecer certos questionamentos pessoais, sobretudo, devido ao momento atual de grande polarização na recepção do pensamento heideggeriano.

Ao Wagner de Oliveira Brandão, pela compreensão, pelo carinho, pela companhia, e pela coragem em acompanhar os meus passos mesmo estando em um caminho oposto a aquele que resolvi trilhar: minha mais sincera gratidão, com todo amor.

Ao Kai Ullmann, meu professor de alemão, por ter revisado junto comigo todo o material enviado na candidatura à bolsa de doutorado sanduíche e por ter me apresentado o universo da literatura alemã ao longo dos anos em que nos encontramos semanalmente para as aulas de alemão.

Ao professor Róbson Ramos dos Reis, pela leitura extremamente detida do meu trabalho, por ocasião do exame de qualificação, e por ter aceitado compor a banca de avaliação final da tese. Agradeço também todos os apontamentos e críticas durante a leitura de meu trabalho, essenciais ao meu percurso acadêmico.

Aos professores Marco Aurélio Werle e Fernando Costa Mattos, por terem aceitado compor a banca de avaliação final da tese. Agradeço também a gentileza em ler o texto e as contribuições que, certamente, agregaram muito ao meu trabalho.

Aos professores Éder Soares Santos e Roberto Wu, por terem aceitado compor a banca de avaliação da tese na condição de suplentes, pelo tempo dedicado à leitura do trabalho e pelas contribuições durante os colóquios.

Ao professor Juvenal Savian Filho, pela generosidade com que me atendeu na condição de coordenador do PPGF todas as vezes que precisei esclarecer dúvidas, solucionar problemas ou, simplesmente, conversar sobre o doutorado.

À minha irmã, Dalila Moreira Guimarães, por ter cuidado, com todo amor e carinho, dos meus cachorros, Jimmy e Bolinha, durante o período de um ano em que realizei a formação na Alemanha.

Ao meu irmão, Frederico Moreira Guimarães, pela revisão do projeto de pesquisa solicitado no processo seletivo para ingresso no PPGF, e pela ajuda com as traduções dos termos e citações em grego, que frequentemente aparecem nos textos de Heidegger.

Ao Gabriel Lago de Sousa Barroso, pelo enorme auxílio prestado durante o processo de candidatura à bolsa de doutorado sanduíche, pela ajuda com todas as questões práticas antes e durante a minha chegada na Alemanha, pela parceria no diálogo filosófico, pela amizade, e, sobretudo, pela acolhida em Freiburg.

Ao *Philosophisches Seminar* da *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, pela acolhida tão generosa. Especialmente, ao professor Ricardo Baeza García, pelas conversas após os seminários semanais de filosofia, e aos amigos Michael Gorki e Erika Whitney pela troca de experiências, pelas conversas e pela vivência acadêmica.

Ao casal Roswitha e Manfred Schwarz, por terem me acolhido desde janeiro de 2016 com muito carinho e, especialmente, por terem me acompanhado em Meßkirch, e me levado, literalmente, ao *Martin-Heidegger-Archiv*.

À amiga Clio Francesca Tricarico, pela parceria e amizade durante todo o doutorado, pelas conversas animadas e alegres, pelos conselhos e pela partilha de saberes.

Aos amigos que o doutorado me trouxe: Bruno Moretti Falcão Mendes, Eduardo Dalabeneta e Andrei Pedro Vanin pelas longas conversas após as aulas, pela parceria nessa caminhada acadêmica e pelo auxílio imprescindível.

Ao professor Claudemir Roque Tossato, por toda a ajuda com as burocracias no PPGF, pelas conversas, pelos conselhos, e, principalmente, pela generosidade com a qual sempre esteve disposto a me ajudar durante todos esses anos.

Às queridas Rebeca Furtado de Melo e Christiane Matos Fernandes, pela ótima parceria na *Ekstasis* e pela troca de ensinamentos e saberes.

Ao Tadeo Gonzalez, pelas discussões sobre Heidegger e por ter trilhado comigo alguns passos simbólicos desse caminho, como o *Martin-Heidegger-Weg*, na Floresta Negra, e a primeira visita à cabana de Todtnauberg.

Ao professor José Arthur Giannotti, por ter me recebido gentilmente em sua casa para esclarecer as primeiras dúvidas sobre os *BzP*.

Às queridas amigas de vida, Camila Cardoso Diniz, Carolina Moreira Russo e Raquel Suely Conceição, pelo apoio, pelo carinho e pela linda amizade, que só cresce.

Ao professor Alfred Denker, por sua solicitude em compartilhar textos.

A todos da secretaria de pós-graduação da EFLCH: Douglas Barbosa, Jane Yamaguti, Erick Dantas da Gama, Janilton Borborema e, especialmente, Daniela Gonçalves. Agradeço o atendimento tão gentil e generoso, e a pronta disponibilidade em ajudar com as questões práticas do PPGF.

Resumo

Trata-se de analisar como Heidegger pensa o conceito de verdade durante a década de 1920, quando elabora o seu trabalho principal, *Ser e tempo* (1927), e na década de 1930, quando desenvolve sua obra póstuma *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)* (1989). O problema da verdade está diretamente relacionado ao projeto de uma ontologia hermenêutico-fenomenológica, que confronta a tradição filosófica contestando diferentes concepções da verdade, como adequação, evidência e consistência. O envolvimento de Heidegger com a fenomenologia transcendental de Husserl e a hermenêutica histórica de Dilthey leva-o à concepção de verdade como desvelamento. Além das rupturas, procuraremos investigar continuidades entre *Ser e Tempo*, por um lado, e *Contribuições*, por outro. Esperamos encontrar não um fracasso no projeto dos anos 20, mas uma insuficiência no questionamento da verdade por Heidegger. Tal insuficiência deverá ser pensada no âmbito da passagem do problema da verdade ao problema da historicidade, uma vez que os campos de sentido abertos pelos existenciais de descerramento do mundo são historicamente constituídos. Partindo da hipótese de que *Ser e tempo* deve resgatar o projeto da hermenêutica da facticidade para consolidar uma gênese prática da significatividade, o objetivo desta tese é explicitar em que medida a historicidade torna-se a chave de leitura para possíveis continuidades e rupturas. Logo, esta tese consiste na formulação de que o pensamento posterior à viragem é capaz de concretizar as aspirações da analítica existencial mediante a constatação de que a historicidade é a base dos problemas do sentido e da verdade.

Palavras-chave: Heidegger. Fenomenologia. Verdade. Historicidade. Hermenêutica.

Abstract

We intend to research how Heidegger thinks of the concept of truth during the 1920s, when he develops his main work, *Being and Time* (1927), and during the 1930s, when he develops his unpublished work *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (1989). The problem of truth is directly related to Heidegger's project of a hermeneutic-phenomenological ontology, which confronts the philosophical tradition by challenging different conceptions of truth as adequacy, evidence, and consistency. Heidegger's engagement with Husserl's transcendental phenomenology and Dilthey's historical hermeneutics leads him to the conception of truth as unveiling. Beyond disruptions, we attempt to investigate continuities between *Being and Time* on one side and *Contributions*, on the other. We expect to find not a failure in the former, but rather an insufficiency on Heidegger's questioning of truth. Such insufficiency should be considered within the scope of the transition from the problem of truth to the problem of historicity, since the fields of meaning opened by the world opening existentials are historically constituted. Based on the hypothesis that *Being and time* must rescue the hermeneutics of the facticity project to consolidate a practical genesis of significance, the objective of this thesis is to explain to what extent historicity becomes the key to read for possible continuities and ruptures. Therefore, this thesis consists of the formulation that the thinking after the turning is capable of realizing the aspirations of existential analytics by realizing that historicity is the basis of the problems of meaning and truth.

Keywords: Heidegger. Phenomenology. Truth. Historicity. Hermeneutics.

Zusammenfassung

Wir behandeln, wie Heidegger den Wahrheitsbegriff in den 1920er Jahren denkt, als er sein Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) ausarbeitete, und in den 1930er Jahren, als er sein unveröffentlichtes Werk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989) entwickelte. Die Frage nach der Wahrheit steht in direkter Beziehung zum Projekt einer hermeneutisch-phänomenologischen Ontologie, welche sich der philosophischen Tradition widersetzt, die verschiedene Wahrheitsvorstellungen wie Angemessenheit, Beweiskraft und Konsistenz in Frage stellt. Heideggers Beschäftigung mit Husserls transzendentaler Phänomenologie und Diltheys historischer Hermeneutik führt ihn zur Konzeption von Wahrheit als Unverborgenheit. Zusätzlich zu den Brüchen wird versucht, Kontinuitäten zwischen *Sein und Zeit* einerseits und *Beiträge zur Philosophie* andererseits zu untersuchen. Es wird erwartet, dass es im Projekt der 1920er Jahre nicht zu einem Scheitern kommt, sondern zu einer Unzulänglichkeit in der Wahrheitsfrage von Heidegger. Eine solche Unzulänglichkeit sollte im Rahmen des Übergangs vom Wahrheitsproblem zur Geschichtlichkeit betrachtet werden, da die Sinnesfelder, die sich durch die Existenzialien der Erschlossenheit der Welt eröffnen, historisch konstituiert sind. Ausgehend von der Hypothese, dass *Sein und Zeit* das Projekt der Hermeneutik der Faktizität wieder aufnehmen soll, um eine praktische Genese von Bedeutsamkeit zu festigen, ist das Ziel dieser Arbeit zu erklären, inwieweit Geschichtlichkeit der Leseschlüssel für mögliche Kontinuitäten und Brüche wird. Daher besteht diese These in der Formulierung, dass das Denken nach der Kehre in der Lage ist, die Bestrebungen der existenzialen Analytik zu verwirklichen, indem man erkennt, dass die Geschichtlichkeit die Grundlage für die Probleme von Sinn und Wahrheit ist.

Schlüsselwörter: Heidegger. Phänomenologie. Wahrheit. Geschichtlichkeit. Hermeneutik.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas e siglas _____	13
Introdução _____	15
1 O projeto de uma ontologia hermenêutico-fenomenológica _____	28
1.1 Husserl e o caminho para a fenomenologia _____	39
1.1.1 O contato com Husserl e os estudos em <i>Freiburg</i> _____	39
1.1.2 Fenomenologia e ontologia: a ciência do ser _____	43
1.2 Dilthey e a hermenêutica: compreensão e historicidade _____	53
2 Ser-no-mundo, descerramento e verdade _____	62
2.1 Compreensão e ser-aí _____	65
2.2 Disposição, finitude e crise _____	76
2.3 Ser-na-verdade: a verdade como o pressuposto da existência _____	91
3 <i>Da essência da verdade</i> como fio condutor para o problema da verdade e da linguagem em <i>Ser e tempo</i> e em <i>Contribuições à filosofia</i> _____	110
4 Viragem e transição: da ontologia fundamental à história do ser – continuidades e rupturas _____	128
4.1 Do sentido do ser à verdade do ser _____	146
4.2 Decomposição da verdade: do esquecimento ao abandono do ser _____	157
4.3 Verdade como essenciação do ser: o acontecimento apropriador _____	170
Considerações finais - Entre verdade, historicidade e linguagem: o projeto da hermenêutica da facticidade _____	177
Referências bibliográficas _____	187
Textos de Heidegger _____	187
Traduções de textos de Heidegger _____	188
Obras de outros autores – citadas ou apenas consultadas _____	189

Lista de abreviaturas e siglas

No presente trabalho, adotamos algumas convenções já utilizadas pela comunidade de pesquisadores brasileiros que se dedicam ao pensamento heideggeriano. As duas obras principais serão sempre citadas pelas suas siglas alemãs: Ser e tempo - *Sein und Zeit* – SuZ / Contribuições à filosofia - *Beiträge zur Philosophie* – BzP. Algumas obras secundárias aparecerão com os títulos também abreviados, conforme a lista abaixo. Eventualmente, poderá aparecer algum outro texto com o título completo, quando for apenas mencionado ou raramente referido no decorrer do estudo. Grande parte das referências virão acompanhadas do número do tomo da edição das obras completas de Vittorio Klostermann, a fim de evitar possíveis ambiguidades decorrentes da proximidade das traduções dos títulos. Por fim, todas as citações extraídas de obras em línguas estrangeiras, sendo parte da bibliografia primária ou secundária, aparecerão traduzidas pela autora para o português, tanto as longas quanto as breves. Sempre que for possível, seus originais serão mantidos nas notas de pé de página.

Siglas das obras de Heidegger cujos títulos aparecem, por vezes, citados neste trabalho:

SuZ – *Sein und Zeit* (Ser e Tempo)

WM – *Wegmarken* (Marcas do caminho)

BzP – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador)

HF – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Ontologia: Hermenêutica da facticidade)

GM – *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão)

GP – *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas fundamentais da Fenomenologia)

As seguintes obras serão indicadas apenas pelo número de seus respectivos tomos na edição das obras completas por Vittorio Klostermann (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*):

- GA 70 – *Über den Anfang* (Sobre o início).
- GA 71 – *Das Ereignis* (O acontecimento-apropriador).
- GA 80 – *Vorträge* (Conferências).
- GA 81 – *Gedachtes* (Pensamentos).
- GA 82 – *Zu eigenen Veröffentlichungen* (Às próprias publicações).
- GA 66 – *Besinnung* (Meditação)
- GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus* (Metafísica e nihilismo)

Introdução

“Na atmosfera iluminada,
quando já a lua crescente,
verde entre rubores purpúreos
e invejosa, desliza:
inimiga do dia,
com cada passo em segredo
em redes de rosas,
deslizante, até afundar,
afundar pálida na noite.
Assim eu me afundei uma vez
da minha loucura de verdade
dos meus anseios do dia
fatigado do dia
enfermo de luz.

Afundei-me ao acaso, à noite, às sombras:
abrasado e sedento por uma verdade.
Recordas-te ainda, recordas-te, coração ardente,
como então estavas sedento?
Que eu seja banido *de toda* verdade.”

(NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, O canto da melancolia)¹

O tema da verdade é recorrente ao longo da história da filosofia. Desde o mito da caverna², no qual Platão narra, por meio de metáforas, o processo de saída dos seres humanos de sua própria ignorância rumo ao alcance da verdade, esta esteve, por várias

¹ Tradução da autora do seguinte trecho: „Bei abgehellter Luft, / Wenn schon des Monds Sichel / Grün zwischen Purpurröthen / Und neidisch hinschleicht: / — dem Tage feind, / Mit jedem Schritte heimlich / An Rosen-Hängematten / Hinsichelnd, bis sie sinken, / Nacht-abwärts blass hinabsinken: — / So sank ich selber einstmals / Aus meinem Wahrheits-Wahnsinne, / Aus meinen Tages-Sehnsüchten, / Des Tages müde, krank vom Lichte, / — sank abwärts, abendwärts, schattenwärts: / Von Einer Wahrheit / Verbrannt und durstig: / — gedenkst du noch, gedenkst du, heisses Herz, / Wie da du durstetest? — / Dass ich verbannt sei / Von a l l e r Wahrheit (...)“. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Das Lied der Schwermuth § 3, Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWD). Acesso disponível em: www.nietzschesource.org.

² Cf. Platão, *A República*, Livro VII.

vezes, associada ao uso pleno da razão e, conseqüentemente, ao âmbito das ideias e dos conceitos.

Sabemos que, na alegoria platônica, os sentidos são fatores que induzem o ser humano ao erro: por muito tempo os prisioneiros acreditavam que as sombras projetadas nas paredes do interior da caverna eram reais – neste caso, o sentido da visão não permitia o acesso à verdade ali oculta. Era preciso, então, suspender os sentidos para que a razão pudesse guiar a busca pela verdade.

Há um momento decisivo no decorrer da narrativa: quando alguns prisioneiros se libertam e conseguem sair da caverna pela primeira vez. Ao se depararem com a luz do dia, seus olhos ficam embaraçados causando cegueira e forte dor. Apesar disso, eles permanecem e, aos poucos, conseguem enxergar o mundo que existia fora da realidade à qual eles estavam acostumados: iluminado pela luz do sol, o mundo real – verdadeiro – aparece, retirando-os de sua condição de ignorância em relação à realidade.

O que nos chama à atenção na alegoria narrada por Platão é a ideia de *lógos* como fator que promove onexo entre a verdade e as coisas do mundo. Na obra *Crátilo*³, Platão traz à reflexão o papel da linguagem na constituição simbólica da realidade e a relação que perpassa o elo entre as coisas, seus significados e seus nomes. Partindo do pressuposto de que verdadeiro é o discurso que diz como as coisas são e, por oposição, falso é o que diz como as coisas não são, podemos compreender que a concepção de verdade que deve passar pela relação discursiva existente em toda e qualquer proposição que contenha uma enunciação acerca de algo esteve presente desde os primórdios da reflexão filosófica.

É necessário, nesse contexto, que a razão, expressa na ordenação lógica do pensamento, seja o elo intermediário entre aquilo que se vê e a conceptualidade que descreve a maneira como compreendemos a coisa em questão como dado. Dessa maneira, ao priorizar a noção de discurso como elo entre coisa e verdade, esta se funda em uma relação de adequação entre coisa e intelecto, isto é, entre fenômeno e conceptualidade.

É a partir desta experiência de verdade como linguagem que interpretaremos o excerto destacado de Nietzsche. “Que eu seja banido *de toda verdade*”, quer dizer, que eu recupere as particularidades oriundas das diferenças próprias àquilo que é singular; que eu me mantenha distante das ilusões de uma verdade arbitrária, cuja pretensa

³ Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Acerca da obra *Crátilo*, conferir: SOUZA, Luciano Ferreira de. *Platão. Crátilo. Estudo e tradução*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo: 2010.

universalidade do conceito acaba por empobrecer a pluralidade de formas, coisas e conteúdos; e que eu me desterre dos antropomorfismos da linguagem que se torna palavra, que toma partes por totalidades vazias e que nos prende à ilusão da busca pelo universal, reduzindo a existência humana à subjetividade.

O que nos arrebatava à reflexão, contrapondo essas duas visões brevemente apresentadas, é o modo como a verdade tem sido, por diversas vezes, tratada como relações de consistência, adequação e identificação, reduzindo também o debate acerca da linguagem, da significação, da língua e de toda e qualquer possível experiência antepredicativa aos limites de uma lógica. A associação entre as diversas metáforas apresentadas na alegoria platônica negligencia a fenomenalidade própria da experiência cotidiana, ao conduzir o leitor à interpretação de que as coisas percebidas, as sombras projetadas, não poderiam jamais se submeter à realidade, como se esta estivesse aquém do mundo fenomênico.

É intrigante pensar que apenas a reflexão filosófica poderia levar o ser humano a enxergar a realidade. É isso que ocorre no mito da caverna: somente as coisas iluminadas pela luz do sol são reais, isto é, somente aquilo que se coloca sob categorias expressas de verdade constituem o mundo real, alcançável apenas por intermédio do conceito, da palavra.

Segundo Daniel Dahlstrom,⁴ o intuito de Heidegger era formular algo como uma lógica filosófica, cujo foco seria o de buscar “o significado e a possibilidade da verdade”, atuando como uma espécie “de prolegômenos à toda lógica”. Isto aconteceria, naturalmente, porque a lógica não daria conta de pensar o âmbito pré-tematizado, ou pré-teórico, das vivências em sua materialidade. Deslocar a concepção de verdade do escopo da aparição fenomênica elementar, a fim de situá-la no âmbito discursivo, acabou conduzindo a tradição filosófica à identificação, por inúmeras vezes, entre verdade e linguagem mediante um reducionismo assentado em preconceitos não apenas metodológicos como também ontológicos. Tais preconceitos podem ser resumidos segundo três aspectos principais: 1) uma aparente simetria ou bipolaridade entre a verdade e a falsidade; 2) o fato de verdade e falsidade requererem ações-duplas, correspondentes às dimensões sintéticas e analíticas da proposição; e 3) o caráter de confirmação ou

⁴ Cf.: Dahlstrom, Daniel O. *Heidegger's Concept of Truth*. Boston University: Cambridge University Press, 2001 (p. 2).

plausibilidade de confirmação geralmente atribuído como critério de verdade para os juízos.⁵

É nesse sentido que a presente tese adquire a sua forma. Ser-na-verdade ou ser-na-não-verdade são modos de ser desenvolvidos por Heidegger para expressar a maneira pela qual a tradição metafísica se relacionou com a verdade. A partir de uma determinada tendência de leitura da tradição platônica, essa série de preconceitos lógicos deram seguimento ao que podemos chamar de “verdade derivada”, tais como a adequação entre pensamento e realidade (empirismo) ou a conformidade do pensamento consigo mesmo (idealismo), cuja base principal consiste na obstrução do campo fenomênico e, conseqüentemente, no aprisionamento puramente repetitivo à circularidade própria das interpretações linguísticas acerca da realidade nas quais já sempre nos movimentamos previamente.

Cabe citar que o mito da caverna é, antes de tudo, uma narrativa acerca da liberdade humana, ponto que também será de crucial importância em nosso trabalho. Seguindo a interpretação que propomos até aqui, à luz da filosofia de Heidegger, a liberdade não possui uma conotação de livre-arbítrio, de livre escolha ou, por exemplo, vontade autônoma. Nesse caso, liberdade é sinônimo de desobstrução ou destruição.

Traçando um paralelo entre a libertação narrada na alegoria platônica e o projeto a que nos propomos, podemos reinterpretar o rompimento das correntes dos prisioneiros como uma forma de ruptura parcial com preconceitos sedimentados. Ao nascer, somos abruptamente jogados em um horizonte de sentido previamente estabelecido, que viabiliza, de maneira histórica, toda e qualquer possibilidade que podemos vir a realizar durante a vida. Mundo é o termo utilizado por Heidegger para nomear esse horizonte de possibilidades e sentidos no qual o ser humano se encontra de maneira situacional. É por esse motivo que nós somos, na analítica existencial heideggeriana, ser-aí ou ser-no-mundo: fenômenos cujas estruturas fundamentais são a existência e a facticidade.

No entanto, há alguns fatores de extrema importância em nossa proposta de reflexão. Ao contrário da saída encontrada na alegoria da caverna, na qual os prisioneiros se libertam do mundo de sombras por meio de um exercício radical de libertação, não há como vivermos para além dos preconceitos calcificados em nosso mundo. Isto ocorre porque não há como sair da circularidade de sentidos a partir da qual já sempre nos

⁵ DAHLSTROM, 2001, pp 17-19. Acerca da tese sobre os três preconceitos lógicos gerados pela tradição que se propôs a pensar a verdade, conferir mais detalhes nas páginas citadas de Dahlstrom.

situamos, não há como conceber a nossa existência em outros horizontes de sentido, distantes daquele ao qual ela pertence. Resta, então, questionarmos: como conciliar uma ideia de verdade concernente à desobstrução de uma capa de preconceitos historicamente constituída ao fenômeno da liberdade, essencial a esse processo de abertura? Como será possível entendermos a liberdade no interior de uma circularidade interpretativa constituinte essencial da existência de modo geral?

Segundo Marco Casanova,

a hermenêutica da facticidade fenomenológica se acha remetida à tarefa de afrouxar o modo tradicional e dominante de interpretação com vistas aos seus motivos encobertos, às suas tendências inexpressas e aos seus caminhos interpretativos, avançando em um retrocesso desconstrutivo até as fontes originárias motivadoras da explicação. A hermenêutica só realiza a sua tarefa por sobre o caminho da destruição.⁶

Dessa forma, o projeto heideggeriano deve ser compreendido como uma hermenêutica da facticidade, cujo sentido se dá, no presente contexto, a partir de uma averiguação do genitivo proposto:⁷ trata-se não de uma hermenêutica acerca da facticidade, isto é, uma interpretação da existência do ser-aí no campo a partir do qual suas possibilidades de ser se originam, mas de uma reinterpretação da própria facticidade por si mesma, evidenciando seu caráter também atuante, por meio de uma rearticulação dos campos de sentido historicamente constituídos. Isto acontece, naturalmente, porque campos de sentido emergem independentemente do ser-aí, uma vez que este é jogado em uma teia significativa já estabelecida. Como veremos no decorrer do trabalho, as mobilizações históricas ocorrem a partir dos fenômenos, não por uma atividade prévia de um suposto sujeito.

Caso se tratasse de uma hermenêutica da facticidade empreendida pelo próprio ser-aí, recairíamos em um problema de base concernente a toda e qualquer filosofia da subjetividade: a possibilidade de uma queda no solipsismo ou na ideia de uma subjetividade estabelecida *a priori*. Ou seja, não seria possível atestar a existência da

⁶ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade, leituras fenomenológicas de “Ser e tempo”*, volume 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017, p. 18.

⁷ A proposta de reflexão aqui apresentada surge da primazia do genitivo subjetivo sobre o genitivo objetivo, no qual a hermenêutica é objeto da ação empreendida pela facticidade, isto é, há um sentido ativo da facticidade no processo de interpretação.

realidade exterior à própria consciência, na medida em que a totalidade poderia ser compreendida como mero objeto representativo da subjetividade posicionadora.

Nesse sentido, a hermenêutica da facticidade implica uma rearticulação dos próprios fenômenos de base. Compreendemos rearticulação como uma forma de pensar os campos de sentido historicamente constituídos não para além do filtro de historicidade que os retém na cotidianidade, mas mediante a apropriação do caráter histórico que viabiliza ao ser-aí as suas próprias possibilidades de ser. Logo, a rearticulação ocorre junto à desobstrução – liberdade em meio à circularidade hermenêutica.

Da mesma forma, só há libertação, no mito platônico, porque há o aprisionamento. Portanto, há uma relação de co-dependência entre a verdade e o seu oposto: a não-verdade. A atitude fenomenológica é justamente o oposto da atitude especulativa – se há algo encoberto, não nos cabe o questionar pura e simplesmente vazio, mas a averiguação do campo fenomênico propriamente dito. Quebrar as correntes é caminhar rumo à destruição das camadas sedimentadas de interpretação da facticidade com vistas aos fenômenos originários que se encontram na base do que chamaremos de compreensão da realidade – isto é, que se encontram na base que sustenta a maneira como articulamos de modo interpretativo os sentidos que mobilizam a nossa existência.

Buscar a verdade encoberta na não-verdade é recorrer às fontes originárias, desobstruindo os caminhos dos preconceitos que se sedimentam historicamente, por meio da tradição, rumo à liberdade da verdadeira experiência fenomenológica.

Com o intuito de pensarmos a verdade por meio de uma experiência originariamente libertadora, procuraremos seguir certos passos de Husserl (1859-1938), fundador da escola fenomenológica.

Husserl resgatou a importância da experiência no processo de obtenção do conhecimento, rompendo com uma tendência positivista em alta no período de sua atividade filosófica. Tendo estabelecido noções diretrizes para o que viria a ser a Escola Fenomenológica, tais como a redução e a intencionalidade, Husserl configura, juntamente

com Dilthey (1833-1911), as duas principais influências filosóficas à obra de Heidegger que trabalharemos no presente estudo.

O nosso fio condutor para articular, em um primeiro momento, Husserl e Dilthey ao problema da verdade em Heidegger será a questão da dicotomia interioridade *versus* exterioridade: o modo como cada um buscou resolver o problema da contraposição entre o subjetivo e o objetivo e como ambos pensaram o ser humano em sua dinâmica existencial.

Tal como vários outros filósofos, a obra de Heidegger é frequentemente dividida em dois períodos. O denominado “primeiro período” de sua atividade filosófica, que vai até aproximadamente o fim da década de mil novecentos e vinte, é caracterizado pela tentativa de elaboração de uma nova ontologia, cuja base seria o questionamento acerca do sentido do ser.

Heidegger foi fortemente influenciado pelos sistemas metafísicos antigos e medievais, sobretudo, inicialmente, pelas filosofias de Aristóteles e de Duns Scotus (tema de sua tese de habilitação).⁸ A retomada do problema do ser teve como ponto de partida a desconstrução do sistema de categorias proposto por Aristóteles, cuja provável indistinção entre ser e ente sob a categoria de *ousía* serviu de fio condutor para o que Heidegger chamou de problema da “diferença ontológica”, além de delimitar os objetos de estudo daquilo que viria a ser uma nova tentativa de se fazer metafísica na contemporaneidade, isto é, de uma “ontologia fundamental”.

Atualmente, a elaboração das obras completas de Heidegger encontra-se dividida em quatro seções: I. escritos publicados; II. preleções; III. ensaios não publicados; e IV. notas e registros. Contudo, tal divisão não segue o que mencionamos no início desta apresentação sobre a divisão da obra em fases, pois o período popularmente conhecido como “segundo Heidegger” refere-se, de modo geral, às obras desenvolvidas a partir de meados dos anos de 1930.

O pensamento que serve de base à suposta fragmentação da filosofia heideggeriana consiste em diversas mudanças teóricas e em posicionamentos específicos tomados durante a vida do filósofo. O conjunto dessas variações é conhecido pela recepção da obra de Heidegger sob o nome de viragem ou virada (*Kehre*).

⁸ A tese de habilitação de Heidegger procurava relacionar Husserl, Duns Scotus e a *grammatica speculativa*. Para consultar sua tese, cf.: HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe Band I, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978.

Naturalmente, surgem aí diversas questões pertinentes tanto à filosofia heideggeriana quanto às interpretações produzidas por sua recepção. Apesar de a viragem ser comumente determinada pelo suposto fracasso da analítica existencial⁹ proposta em *SuZ* (1927), sua obra principal, e pelo conhecido engajamento político de Heidegger com os ideais do nacional-socialismo, em ascensão já no início dos anos de mil novecentos e vinte e, de fato, vigente a partir dos anos de mil novecentos e trinta¹⁰, procuraremos abandonar alguns pressupostos comuns de interpretação, a fim de buscar, no interior do próprio movimento da obra heideggeriana, sinais de possíveis rupturas e continuidades no âmbito da temática elencada nesse estudo.

Dessa maneira, o objetivo principal da presente tese é explicitar a relação entre verdade e historicidade nos dois momentos decisivos no caminho filosófico traçado por Heidegger: a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, e as reflexões levantadas em suas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, durante os anos de 1936 e 1938.

SuZ compõe a primeira seção da edição das obras completas de Heidegger, juntamente com outros textos de relevância para a nossa temática, como *Marcas do caminho* (1919-1961). Já *BzP* pertence à seção de tratados, palestras e pensamentos não publicados em vida, uma vez que sua publicação ocorreu apenas em 1989.

Podemos dizer que há na introdução e nos quatro primeiros capítulos da primeira parte de *SuZ* ¹¹ três eixos temáticos fundamentais que servem de pressupostos ao ponto

⁹ Adotaremos o termo “existencial” para traduzir o neologismo “existenzial”, criado por Heidegger para se referir aos aspectos ontológicos em questão. Já o termo “existenciário” será utilizado, neste trabalho, como correlato do termo “existenziell”, comumente utilizado na língua alemã em contextos diversos, cujo objetivo é se referir aos aspectos ônticos. A justificativa para tais opções de tradução consiste na manutenção dos termos mais utilizados nas traduções para a língua portuguesa, a fim de firmar um léxico que facilite a interpretação dos conceitos heideggerianos.

¹⁰ Heidegger inicia seu apoio ao nacional-socialismo entre 1931 e 1932. Por ocasião da eleição para a reitoria, Heidegger filia-se em 1º de maio de 1933 ao Partido Nazista. Em 27 de maio, o filósofo profere seu primeiro discurso como reitor. Nesse período, Heidegger faz propaganda partidária nas cidades de Leipzig, Heidelberg e Tübingen, além de cooperar com a reforma da universidade de Baden, introduzindo ideais do nacional-socialismo. Heidegger é demitido da reitoria em abril de 1934 devido a desentendimentos na faculdade e divergências com autoridades governamentais e partidárias. Cf. SAFRANSKI, R. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2005.

¹¹ Trata-se das seguintes partes: Introdução: a exposição da pergunta pelo sentido de ser; e dos quatro primeiros capítulos da primeira parte: A exposição da tarefa de uma análise preparatória do ser-aí; O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do ser-aí; A mundanidade do mundo; O ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo / o impessoal.

fundamental de sua analítica do sentido. Trata-se, primeiramente, da questão-do-ser (*Seinsfrage*) a partir de sua necessidade, estrutura e primado; da metodologia fenomenológica empreendida pelo filósofo para levar a cabo tal investigação, o que deixará de ser meramente uma heurística para se tornar a sua própria analítica como fenomenologia hermenêutica; e a análise do ser-aí a partir de seu *aí*, isto é, a estrutura ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), suas estruturas ônticas e suas possibilidades de ser. A retomada da questão do ser consiste não em uma repetição da pergunta já feita sobre a tradição metafísica, mas sim em uma reconfiguração de sua importância no âmbito da metafísica, da ontologia, da lógica e da ciência.

Quando Heidegger evoca a constante omissão acerca da pergunta sobre o ser¹², sua busca é, na verdade, pelo sentido oculto em seu conceito e pela abertura de significatividade oriunda de sua verdade originária. Buscar o sentido do ser tendo como perspectiva sua pretensa universalidade e impossibilidade de definição configura uma metodologia equívoca que consiste em um preconceito recorrente na ontologia antiga: a suposição de que o ser é o fundamento para toda ontologia possível, bem como o pressuposto para qualquer metafísica cuja pretensão seja investigar a constituição ontológica dos entes.

Noutros termos, a questão do ser possui um primado ontológico em relação aos outros questionamentos possíveis, uma vez que sua tarefa consiste em determinar a constituição de ser dos diversos domínios ônticos. Nesse registro, trata-se de analisar a compreensão prévia do ser de cada ciência específica, isto é, das ontologias das diversas regiões próprias ao ente em sua manifestação mundana, o que o autor chamará de “ontologias regionais”. A partir daí, constata-se a necessidade de uma ontologia que sirva de condição de possibilidade das demais. Esta, de caráter hermenêutico-fenomenológico¹³, é a ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*), cujo foco é

¹² Cf.: “Diz-se: >>ser<< é o conceito mais universal e vazio. Como tal, resiste a qualquer busca por definição.” Trad. de: „*Man sagt: >>Sein<< ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch*“ (*SuZ*, §1, p. 2).

¹³ Heidegger diz em *SuZ*: “Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental [...] . Da investigação mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. [...] Fenomenologia do ser-aí é hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação. [...] essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica.” Trad. de: „*In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entspringt die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie [...]. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung. [...] Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der*

abordar a maneira pela qual o *ser-aí* se movimenta em campos de sentido constituídos a partir da historicidade e da temporalidade enquanto horizonte transcendental da pergunta sobre o sentido do ser.

A transcendentalidade e a historicidade dessa ontologia constituem o caráter temporal do ser, pois, ao se constituir historicamente e a partir da facticidade, seu modo-de-ser aponta para uma novidade ontológica originária oposta às propostas atemporais da tradição. A “metafísica da presença”¹⁴, traço distintivo do início da filosofia (Platão e Aristóteles), segundo a leitura heideggeriana, é caracterizada pela determinação do ser como “presença à vista” ou, simplesmente, “subsistência”. É a partir desse contexto que Heidegger explicita no § 6 de *SuZ* a possível tarefa de destruição da história da ontologia, tendo como referência a concepção de temporalidade. O caráter temporal do ser-aí, marcado pela finitude e pela transcendência, afronta diretamente a tradição ontológica da metafísica como história de encobrimento do ser.

A analítica existencial heideggeriana é, portanto, um questionamento de três grandes tradições filosóficas que pensaram a verdade do ser a partir da noção de representação e da categoria de substância. A concepção aristotélica de verdade como adequação, a concepção cartesiana de verdade como evidência e a concepção kantiana de verdade como consistência levaram o autor a refletir sobre o caráter próprio do conceito de verdade. Ao contrário do proposto por esses filósofos, Heidegger busca, no § 44 de *SuZ*, uma verdade originária, que sirva como condição transcendental de possibilidade de qualquer verdade proposicional ou representacional.

Dessa maneira, a analítica existencial heideggeriana consiste, sobretudo, em uma análise do ser-aí a partir de seu existencial “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). A estrutura dessa modalidade sintetiza o caráter do ser-em (estar junto a), da mundaneidade e da cotidianidade mediana que assinala o estado de impropriedade. O fundamental dessa

ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. [...] wird diese Hermeneutik zugleich >>Hermeneutik<< im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung.“ (SuZ, §7, p. 37).

¹⁴ Cf. *SuZ*, §6, p. 25. “O documento externo dessa compreensão – mas apenas isso – é a determinação do sentido do ser como παρουσία ou como οὐσία, o que ontológico-temporalmente significa ‘presença’. O ente é apreendido em seu ser como ‘presença’, isto é, trata-se de compreendê-lo referindo-se a um determinado modo do tempo – o ‘presente’.” Trad. de: „Das äußere Dokument dafür – aber freilich nur das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal >>Anwesenheit<< bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als >>Anwesenheit<< gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die >>Gegenwart<<, verstanden.“

característica de ser jogado (*Geworfenheit*) é ressaltar que o mundo, enquanto significatividade (*Bedeutsamkeit*) e espaço no qual se dá o encontro com os demais entes através do processo de aparição fenomênica das coisas, permite o contato com o horizonte hermenêutico e com a facticidade. Ontologia é, portanto, hermenêutica da facticidade.¹⁵

A fim de tratar dos temas elencados faremos, primeiramente, uma exposição acerca da analítica existencial proposta por Heidegger na década de 1920, considerando as influências de Husserl e Dilthey como determinantes para a fundamentação de sua ontologia fundamental. Em seguida, trata-se de expor as dificuldades originadas a partir do conceito tradicional de verdade, propondo uma espécie de desconstrução das concepções de adequação e consistência propostas pelos sistemas metafísicos clássicos.

Naturalmente, dividir o pensamento de um autor em dois períodos nos remete, por diversas vezes, a uma possível mudança de temática ou ao abandono de certas teses em prol de outras. Não interpretaremos deste modo, mas seguiremos as indicações do seguinte excerto de Günter Figal, a saber:

uma vez que *Ser e tempo* é um fragmento, tende-se por fim a perguntar se os escritos posteriores, no que diz respeito à coisa mesma, devem ser lidos ou não como um prosseguimento desse fragmento. Se se coloca a pergunta dessa maneira, então se pergunta reconhecidamente pelo modo como a “virada” precisa ser interpretada no pensamento de Heidegger.¹⁶

Procuraremos ter em vista o fato de que *SuZ* é uma obra inacabada ou um projeto parcialmente fracassado. Contudo, não se trata de uma temática abandonada. Ao contrário, os temas propostos em *SuZ* permanecem ao longo de grande parte da obra heideggeriana, o que nos faz pensar, por diversas vezes, que os escritos posteriores são

¹⁵ Cf.: HEIDEGGER, M. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

¹⁶ FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Pág. 13.

contínuas retomadas da analítica existencial a partir de outras perspectivas, divergentes daquela predominante nos anos de mil novecentos e vinte. O modo como interpretamos o movimento conhecido por “viragem” é o que possibilitará uma chave de leitura específica dos caminhos do pensamento de Heidegger.

Se a proposta do sistema filosófico heideggeriano consiste em uma fenomenologia da liberdade, interpretada pela via da desobstrução, partiremos do pressuposto de que a simples constatação de um “caminho de pensamento”¹⁷, baseado em certa unidade temática, não nos impele a decidir, de modo prévio, a maneira como esse caminho será interpretado. Antes, defenderemos a ideia de que há *microteses* que se complementam de maneira não linear, fazendo com que os textos possam ser interpretados e reinterpretados de uma maneira complementar.

O foco do segundo capítulo da tese é explicitar a gênese prática da significatividade a partir da relação entre compreensão, disposição e discurso. Em que sentido podemos falar em verdade fenomenológica e em verdade hermenêutica tendo como pressuposto uma verdade transcendental?

O terceiro capítulo será o nosso fio condutor para o problema da verdade tal como ele é apresentado nos *BzP*. Analisaremos o opúsculo *Da essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* a partir dos tópicos relevantes ao estudo da transição e da viragem.

No quarto capítulo serão tematizadas as questões pertinentes ao período posterior à viragem. Além disso, trabalharemos os aspectos que permitem delinear as continuidades entre os períodos citados, isto é, as abordagens que se mantêm após a viragem, tendo como referência principal a passagem da pergunta sobre a compreensão de ser para a questão acerca do acontecimento apropriador de ser.

Aqui chegamos ao objetivo central do presente estudo: pesquisar as nuances que caracterizam as possíveis linhas de continuidade e de ruptura entre a década de 1920 e o período posterior a 1930, também conhecido como “pensamento tardio”. Em que medida Heidegger retoma nas *Contribuições à filosofia* o projeto da analítica existencial de *Ser e tempo*? Quais aspectos deste se apresentam como insuficientes ou mal tematizados, para que tenha sido necessário pensar em uma viragem na obra de Heidegger, no que concerne à proposta de uma fenomenologia hermenêutica?

¹⁷ Cf. Figal, G. A consonância em relação ao fato de haver na obra de Heidegger um “caminho de pensamento” ao menos fundamentalmente uno não envolve, em absoluto, uma decisão prévia quanto ao modo como esse “caminho de pensamento” precisa ser interpretado. (2005, p. 13).

De modo geral, optamos por evitar certas posições radicais, assumindo de antemão que não há como corroborar a tese de um completo fracasso de *SuZ*, tampouco uma ruptura radical entre os anos 1920 e o período posterior. Nosso intuito é levantar questões comuns a ambos os períodos e traçar possíveis reflexões que possam conectar de maneira significativa os dois momentos. Metodicamente, optamos por priorizar a interpretação dos próprios textos de Heidegger, a fim de procurar trazer novas possibilidades de leitura à recepção da filosofia heideggeriana.

1 O projeto de uma ontologia hermenêutico-fenomenológica

Quando algo estranho se introduz no mundo próximo e familiar, e se tropeça nisso, justamente então se anuncia, na busca demorada e em seus olhares, o caráter de abertura.¹⁸

Deter-se junto à própria vida, em seu sentido objetual e seu sentido ontológico: facticidade.¹⁹

Em sua obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*,²⁰ de 1923, Heidegger anuncia o que será a base da fenomenologia hermenêutica de *SuZ*: a facticidade (*Faktizität*). Assim, o projeto heideggeriano de uma ontologia hermenêutico-fenomenológica origina-se a partir da crítica e da conseqüente desconstrução da tradição metafísica ocidental. Sua ontologia provém da necessidade da retomada da questão-do-ser tendo como referência o seu sentido, o âmbito de significatividade emergente de sua constituição e os caracteres que tornam possível sua investigação. Para tal, um fenômeno será posto em evidência e analisado em seus desdobramentos mundanos possíveis. Trata-se do fenômeno “ser-aí” (*Dasein*) ou “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), expressão que sintetizará a conclusão de que a ontologia só será possível como hermenêutica da facticidade, isto é, como uma interpretação dos fenômenos mundanos a partir de seus sentidos emergentes. A fenomenologia caracteriza a maneira pela qual a questão do ser será problematizada: por meio da significatividade (*Bedeutsamkeit*) e da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como horizontes de compreensão do ser e de acesso ao seu sentido.

No primeiro capítulo da introdução de *SuZ*, Heidegger expõe a necessidade, a estrutura e o primado da questão-do-ser.²¹ Sua justificativa baseia-se no fato de a tradição ter construído um dogma acerca do ser, inviabilizando seu questionamento e fornecendo meios inadequados para a compreensão de seu sentido. “Diz-se: ‘ser’ é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a qualquer busca por definição”.²² A universalização do conceito de ser não somente gera um esvaziamento de seu sentido como também cria uma aura de vaga e mediana compreensão que o acompanhará por

¹⁸ HEIDEGGER, 2012c, p. 100.

¹⁹ Idem, p. 116.

²⁰ Ibid.

²¹ Cf.: *SuZ*, *Erstes Kapitel: Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage*, p. 2.

²² Cf. *SuZ*, §1, p. 2. Trad. de: „Man sagt: >>Sein<< ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch.“

toda a tradição metafísica. Dizer que o ser resiste às tentativas de definição implica esquecer e, em última instância, abandonar qualquer possibilidade de questionamento dos pressupostos metafísicos.

A pré-compreensão mediana e vaga que possibilita à metafísica dizer algo sobre o ser enaltece ainda mais o erro de método que levou às determinações do ser como ideia (Platão) e substância (Aristóteles). Pensar o ser como uma categoria abstrata universal ou como um transcendente universal (ontologia medieval) implica atribuir à sua constituição uma espécie de determinidade conceitual, ao mesmo indefinível, que resulta no entendimento ambíguo de que o ser pode ser entendido por si mesmo, sem que haja uma investigação atenta ou uma revisão acerca do método empreendido até então.

Poder entender algo por si mesmo sem questionar o sentido de tal entendimento caracteriza a ambiguidade do agir e do questionar cotidianos. A ambiguidade consiste em uma onisciência do mundo. Sabe-se e fala-se sobre tudo falsamente, apenas porque é possível articular aquilo de que se fala com algum sentido previamente dado no mundo.²³ Com isso, gera-se uma falsa compreensão acerca do que se fala, uma vez que o questionamento nem sequer foi feito.

“Perguntar é buscar conhecer o ente em seu ser-quê e em seu ser-assim”.²⁴ Porém, quando questionamos: “o que é o ser?”, já nos orientamos por um entendimento de ser circunscrito no *é* que viabiliza a pergunta. Esse entendimento prévio promove uma circularidade no questionamento fazendo com que a própria pergunta já necessite de uma resposta dada de antemão. Tal resposta não apenas impede o verdadeiro questionar como também acena para o erro metodológico constantemente empregado nos sistemas abstratos e totalizantes que pensaram o ser a partir de sua universalidade máxima. Não é possível aplicar ao ser a mesma maneira de questionamento empregada para se perguntar sobre o ente. Ao contrário, a pergunta sobre o sentido do ser “exige um modo de mostraçã que lhe seja próprio e que difira essencialmente da descoberta do ente”.²⁵

Assim, temos uma configuração básica da ontologia fundamental heideggeriana. Em primeiro lugar: trata-se de empreender a pergunta sobre o sentido do ser, evitando recair nos preconceitos que geraram os equívocos metafísicos na tradição. Daí decorre o

²³ Cf.: SuZ, §37 – A ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*).

²⁴ SuZ, §2, p. 5. Trad. de: „*Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein.*“

²⁵ SuZ, §2, p. 6. Trad. de: „*Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet.*“

fato de o questionamento exigir uma metodologia adequada, que possa ser levada adiante sem pressupor um entendimento prévio acerca daquilo sobre o que se pergunta. Além disso, como Heidegger afirma,

elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente [...]. Esse ente, que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *ser-aí*.²⁶

Reelaborar a pergunta sobre o ser implica diferenciar, primeiramente, *ser* e *ente*.²⁷ As ontologias que tratam de diversos aspectos ou regiões específicas próprias ao ente são denominadas “ontologias regionais”. Estas constituem as inúmeras possibilidades de investigação, tais como as ciências, as artes, as religiões etc., cujos métodos próprios podem variar de teorias e argumentações sistemáticas a narrativas e experiências pré-conceituais. Ao contrário do domínio ôntico, o campo ontológico de investigação tem como objeto o *ser*, o que o torna mais fundamental em relação às ontologias regionais. É por esse motivo que a analítica heideggeriana do sentido será denominada *ontologia fundamental*, uma vez que se situa como condição prévia de possibilidade de toda pesquisa ôntica e de toda teorização. Em outras palavras, trata-se do *ser* como fundamento das ontologias regionais e como unidade do todo.

Portanto, se a tarefa da filosofia consiste em determinar a constituição de ser dos diversos domínios ônticos, a ontologia fundamental visa a questionar o sentido do ser sem recorrer às hipostasias que o substancializaram por meio de teorias e construções objetivantes. Logo, na ontologia fundamental da década de 1920, o intuito do filósofo não era propor uma antropologia que pudesse abranger os aspectos ônticos e ontológicos da analítica do *ser-aí*. Uma antropologia não apenas limitaria a investigação à esfera ôntica, como também determinaria uma das formas mais tênues de velamento existentes na

²⁶ SuZ, §2, p. 7. Trad. de: „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden [...]. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.“

²⁷ Heidegger diz: “Ente é tudo aquilo de que falamos, que visamos, em relação a que nos comportamos de uma determinada maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, na disponibilidade, na validade, na existência presente, no ‘há’.” Trad. de: „Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im >>es gibt<<.“ (SuZ, §2, p. 6-7).

tradição, pois situaria a humanidade como fundamento do ente e buscaria pensar a sua história como se esta fosse a história do ser.

Heidegger procurou por meio de sua analítica existencial pensar o ser em seu âmbito de aparição. A única maneira possível de alcançar o campo de aparição do ser sem hipostasias e conceitos é o direcionamento à facticidade, isto é, à realidade fenomênica. Nota-se que o projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica surge da crítica à ausência de tematização da facticidade por parte da metafísica tradicional. Os entes são problematizados por meio de conceitos vazios que nada dizem sobre seu caráter mundano ou sobre os contextos utensiliares nos quais são empregados.

No parágrafo 7 de *SuZ*, Heidegger elabora a concepção de que o uso do método fenomenológico de investigação não consiste em reduzir a fenomenologia a um conceito de método, mas sim em ter a noção de fenômeno como base da ontologia. O fenômeno é aquilo que se mostra, o que está manifesto, e aquilo, portanto, cujo modo de doação não necessita de teorizações. Para que o mundo apareça como mundo, possibilitando o acesso ao ser próprio aos entes, é necessário, primeiramente, desconstruir os preconceitos, ou seja, as ideias prévia e historicamente constituídas que nos impedem o acesso verdadeiro, que põe em liberdade o ser das coisas.

É por esse motivo que Heidegger não explicita sua analítica somente por meio de conceitos, mas também de exemplos que remetem à vida fáctica, fazendo desta o horizonte para a compreensão do ser. Todo leitor habituado ao rigor da investigação filosófica encontra em *SuZ* uma conceptualidade capaz de nos fazer adentrar o problema proposto por Heidegger sem grandes complicações. Isso ocorre porque nosso autor emprega uma heurística capaz de assegurar a compreensibilidade geral acerca dos temas elencados. Tal caminho é viabilizado por meio do caráter de indicação formal que caracteriza os conceitos filosóficos.

Dessa forma, indicação formal é justamente a função metódica dos conceitos filosóficos. Uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, ao trabalhar com indicativos formais, visa a restituir o caráter pré-teórico das vivências e, em última instância, da filosofia quando tomada a partir da atitude fenomenológica. Segundo Francisco de Lara,

as indicações formais não pretendem nomear um conteúdo ou uma região do ente, mas assinalar, indicar, um modo de lidar que permita com que apareça o filosoficamente relevante daquilo que é investigado

e que permita, ao mesmo tempo, que o investigado apareça de um modo filosoficamente relevante.²⁸

Em outros termos, o emprego de um indicativo formal visa a assegurar que a determinação conceitual de algo não afete o seu conteúdo próprio. A indicação formal é, portanto, a tarefa metódica de base da fenomenologia, uma vez que esta lida com uma primazia do viver fático em detrimento do modo de investigação puramente teórico. Segundo de Lara, trata-se de “evitar a obviedade do referencial teórico”, pois, segundo a nossa interpretação, este atuaria como mero correlato objetivo mediante o esvaziamento de seus conteúdos intencionais.

Assim, a fenomenologia hermenêutica questiona, primeiramente, o sistema metafísico aristotélico, uma vez que Heidegger rompe com a ideia de que todos os entes são subsistentes e de que seu modo de acesso se dá teoricamente por meio das categorias. Categorizar significa acusar, dizer algo de algo, ou seja, predicar. Nesse sentido, as categorias não são um modo de acesso ao ser das coisas, mas um modo de predicação, derivado, posterior ao âmbito de aparição dos fenômenos.²⁹ Cabe lembrar, entretanto, que há uma impossibilidade de base no que concerne à aparição do campo fenomênico. Este jamais se dá de maneira pura, uma vez que já é sempre de início obstruído pelo filtro de historicidade que acompanha os sentidos que emergem junto aos fenômenos, isto é, toda aparição é codependente de uma interpretação previamente dada do que seja o ser – o acontecimento do existir próprio aos diversos entes.

A crítica ao caráter derivado da concepção de verdade aponta para o fato de que qualquer construção conceitual requer discurso, isto é, predicação e, portanto, gramaticalidade. Não se trata simplesmente de descartar a enunciação como modo de acesso aos entes intramundanos. O que Heidegger procura mostrar é o caráter derivado dos discursos enunciativos, uma vez que se assentam na mobilização prática dos entes conforme seus nexos significativos e respectivos contextos de uso. Não há discurso sem antes uma compreensão daquilo sobre o que se fala. Não há como *falar* sobre o ser sem antes por em liberdade o horizonte a partir do qual ele se manifesta, isto é, ser já é, de início, horizonte de manifestação.

²⁸ LÓPEZ, 2018, p. 184. Nesse artigo, Francisco de Lara trabalha com a noção de fenômeno na filosofia heideggeriana tendo em vista seu aspecto de indicação formal. Para mais detalhes acerca dessa concepção: Cf. LÓPEZ, Francisco de Lara. “O conceito de fenômeno no jovem Heidegger”. Tradução de Deborah M. Guimarães. In: *EKSTASIS: Revista de hermenêutica e fenomenologia*. v. 7, n. 1, 2018, pp. 181-199.

²⁹ Cf.: *SuZ*, §5, 15-17.

Da recusa às hipostasias antigas e modernas (como a substancialização da alma e a coisificação da consciência) surge uma ontologia fenomenológica fundada na problematização da facticidade e na compreensão do tempo como horizonte transcendental da pergunta sobre o ser.³⁰ O grande equívoco da tradição metafísica foi estabelecer relações teóricas com o mundo, situando a consciência como um correlato fora do mundo, não imerso no todo conjuntural que constitui a facticidade. Temos aí uma série de problemas: 1) Como Heidegger resolve o problema da indeterminação ontológica, oriundo, sobretudo, de sua recusa às categorias aristotélicas? 2) Como o ser-ai sai de sua indeterminação para mobilizar compreensivamente os campos de sentido nos quais está imerso? 3) Em que medida podemos articular a noção de verdade com o descerramento de mundo, que põe em liberdade o ser dos entes conforme seus modos específicos de ser?

O título do § 18 de *SuZ* já nos aponta para o caráter hermenêutico da ontologia fenomenológica heideggeriana: “Conformidade e significatividade; a mundaneidade do mundo”.³¹ O mundo não é o espaço antitético da consciência, tampouco um dispositivo no qual os entes se situam de forma espacial, como uma espécie de receptáculo. Não se trata de um ente como os demais ou uma substancialidade, tal como pensou Descartes ao formulá-lo como *res extensa*. Mundo é horizonte de sentido, isto é, trata-se da totalidade de referências que torna possível toda e qualquer relação de significação para com os entes intramundanos.

Como Heidegger diz: “esse interpretar fenomenológico não é um conhecer de propriedades ônticas do ente, mas um determinar da estrutura de seu ser”.³² O ser-ai não possui em si nenhuma determinação predicativa originária, nada que o determine ontologicamente, ao contrário do que Aristóteles pensou por meio de seu sistema categorial. Interpretar fenomenologicamente um ente requer determinar o seu ser em sua

³⁰ *SuZ*, §5, p. 17-19. Especialmente o seguinte trecho: “Ser-ai é ser no modo em que, sendo, compreende algo como ser. Mantendo-se esse nexos, é preciso mostrar que aquilo a partir do que o ser-ai em geral compreende e interpreta de modo inexpressivo algo como ser é o tempo. Este deve ser trazido à luz e genuinamente concebido como o horizonte de toda compreensão de ser e de qualquer interpretação de ser.” Trad. de: „Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden“ (*SuZ*, §5, p. 17).

³¹ *SuZ*, §18, p. 83. *Bewandtnis und Bedeutsamkeit; Die Weltlichkeit der Welt*.

³² *SuZ*, §15, p. 67. Trad. de: „Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins.“

estrutura mundana, a partir dos nexos históricos que possibilitam que seu ser se mostre *conforme* uma estrutura estabelecida *a priori*. Logo, o modo-de-ser dos entes provém do sentido que eles articulam na significatividade mundana. Para determinar a estrutura do ser próprio a um ente específico, é necessário examinar a maneira como este se apresenta no mundo. Assim, as três questões levantadas estão diretamente relacionadas e podem ser sintetizadas por meio das concepções de mundo, finitude e compreensão. Segundo Heidegger,

o mundo já é previamente descoberto, embora de modo não-temático, com tudo o que vem ao encontro. Ele pode, no entanto, reluzir de certa maneira na lida com o mundo circundante. O mundo é aquilo a partir do que o utensílio é utensiliar. Como o mundo pode fazer com que o utensílio venha ao encontro? Até agora a análise mostrou: o ente do interior do mundo que vem ao encontro é posto em liberdade em seu ser para o ver circundante ocupado em sua conta. Que significa esse prévio pôr-em-liberdade e de que modo podemos compreendê-lo como característica ontológica distintiva do mundo? Diante de que problemas a pergunta pela mundaneidade do mundo nos põe?³³

Quando Heidegger diz que o mundo é previamente descoberto de modo não-temático, chegamos à concepção de que o mundo não se dá de forma teórica, ele aparece por meio da interação entre os entes. Ser-aí implica literalmente *ser o aí*. O *Dasein* “é” o mundo na medida em que somente por meio da absorção na mundaneidade ele consegue escapar transitoriamente de sua indeterminação ontológica originária, assumindo para si a cadência das ações e ocupações cotidianas.

É nesse sentido que os entes mundanos surgem a partir de seus contextos utensiliares específicos. Heidegger cita alguns exemplos, em *SuZ*, a fim de elucidar em que sentido o mundo se torna aquilo a partir do que o ser dos entes se mostra.³⁴ Por exemplo, no caso da manualidade (*Zuhandenheit*): cada utensílio aparece disposto conforme sua cadeia significativa, sua conformidade. “Deixar ‘ser’ previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua

³³ Trad. de: „Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umgangs aufleuchten. Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben. Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?“ (*SuZ*, §18, p. 83).

³⁴ Por exemplo, o uso do martelo, no §33.

manualidade algo já ‘sendo’ cada vez, deixando-o, assim, vir ao encontro como o ente desse ser”.³⁵ Logo, o modo de aparição dos objetos não se dá de maneira isolada, a partir de uma apreensão conceitual, mas sim no interior de uma cadeia remissiva que visa a inserir cada coisa em uma totalidade estrutural própria, que põe seu ser em liberdade, por meio da interpretação fenomenológica, sem recorrer a correlatos noético-noemáticos ou a categorizações e enunciados predicativos. O mundo é, portanto, totalidade de sentidos de ser e significados sedimentados por meio de tradição encurtada – significância – e horizonte transcendental de significatividade.³⁶

Sua indeterminação ontológica originária é o que conduz o ser-aí à absorção na significatividade mundana. Tal indeterminação provém da relação entre o ser e o nada, isto é, da temporalidade que assinala a finitude como característica primordial e condição necessária da existência humana. Heidegger procura fundamentar a existência na pureza sem, no entanto, recair no niilismo que marcou grande parte da tradição contemporânea; isto porque não se trata de um esvaziamento da existência e do sentido. É somente por meio da pureza que os sentidos emergem da vida fática como pura positividade, uma vez que o ser-aí deve assumir a facticidade como condição de possibilidade para sua própria existência, buscando o seu sentido no mundo da vida (*Lebenswelt*).

A relação entre ser e nada aponta para a necessidade da constituição mundana do ente humano. A concepção de ser-aí indica que este ente deve assumir o *aí* para sair de sua pureza estrutural. Conforme a analítica existencial, “a substância do ser humano é a existência”.³⁷ Ser-aí implica, portanto, “ser-em (*In-sein*), ser-no-mundo e ser o próprio mundo”, uma vez que o *aí* determina o modo como o ser humano se encontra disposto com os demais entes na totalidade conjuntural, conferindo-lhe o sentido necessário à saída de sua indeterminação.

A disposição (*Befindlichkeit*) do ser-aí no mundo configura o modo como ele se encontra lançado às possibilidades que aparecem em sua facticidade. A rede referencial

³⁵ SuZ, §18, p. 85. Trad. de: „Vorgängig >>sein<< lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon >>Seiendes<< in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen.“ Heidegger escreve a seguinte nota de pé de página sobre este trecho: „Also in seiner Wahrheit wesen lassen“, que significa „Portanto, deixar ser em sua verdade“.

³⁶ Os termos significância e significatividade são traduções do vocábulo alemão *Bedeutsamkeit*, cuja etimologia acompanha os termos *bedeuten* (significar), *Bedeutung* (significado) e *bedeutsam* (significativo).

³⁷ SuZ, §63, p. 314. Trad. de: “Die Substanz des Menschen ist die Existenz”.

mundana é estruturalmente mobilizada pela maneira como o ser-aí interpreta as possibilidades que lhe são abertas em virtude do³⁸ sentido que elas conferem à sua existência. Noutras palavras, é necessário que o mundo apareça como pura contingência para que as possibilidades-de-ser se apresentem como possibilidades que podem ser mobilizadas em virtude de sentidos específicos, ao invés de dados absolutos e necessários.

No parágrafo 31 de *SuZ*, Heidegger explicita a importância da compreensão (*Verstehen*). Uma vez que o *ser-no-mundo* é o principal fenômeno da analítica existencial, suas estruturas fundamentais, a facticidade e a existência, são articuladas por meio da compreensão. Esta, por sua vez, constitui o modo pelo qual a existência acontece, ou seja, trata-se de um caractere existencial do ser-aí. Heidegger diz:

O ser-aí é, existindo, o seu aí, o que significa: mundo é “aí”; seu ser-aí [*Da-sein*] é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em virtude do que o ser-aí é. No “em virtude de”, o ser-no-mundo existente abre-se como tal, abertura essa que foi denominada compreensão. Na compreensão do “em virtude de” é coaberta a significância que nele se funda. A abertura da compreensão, como abertura do “em virtude de” e da significância, é cooriginariamente o descerramento do completo ser-no-mundo.³⁹

A passagem acima relaciona as noções de existência (*Existenz*), “em virtude de” (*Worumwillen*), descerramento (*Erschlossenheit*), significatividade (*Bedeutsamkeit*) e compreensão (*Verstehen*). Ser-no-mundo implica existir lançado em meio às coisas, aos

³⁸ Heidegger ressalta em *SuZ* a importância da expressão “*Worumwillen*”. Por exemplo, no seguinte trecho: “O ‘em virtude de’ significa um ‘para algo’, e este, um ‘para isto’, que significa um ‘junto a’ do ‘deixar que se conforme a’, este significa um ‘com que’ da conformidade”. Trad. de: „*Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt.*“ (*SuZ*, §18, p. 87). Desse modo, o “em virtude de” consiste no sentido que mobiliza a ação. Quando o ser-aí age no mundo, sua ação é motivada por um sentido específico que já é dado previamente pela compreensão a partir da facticidade. Só há como o ser-aí interpretar possibilidades de ser na medida em que junto a elas se dá também um sentido final operante, em virtude do qual a interpretação, junto à compreensão, se realiza.

³⁹ Trad. de: „*Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist >>da<<; derem Da-sein ist das In-sein. Und dieses ist imgleichen >>da<< und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein.*“ (*SuZ*, §31, p. 143). Nesse trecho, Heidegger sugere ao leitor, por meio de uma nota de pé de página, uma retomada do parágrafo 18.

entes intramundanos de maneira geral. Quando tais coisas aparecem como coisas, juntamente com suas respectivas cadeias remissivas, o ser-aí já se encontra jogado no campo interpretativo que lhe foi previamente aberto. Noutras palavras, Heidegger procura mostrar no § 31 a importância da compreensão como fator que possibilita a rearticulação do círculo hermenêutico previamente dado.

A concepção de círculo hermenêutico, oriunda principalmente das influências da hermenêutica de Dilthey⁴⁰, consiste em determinadas estruturas prévias que assinalam a maneira como o ser humano situa-se no mundo, decorrente da relação entre a facticidade e os sentidos dela emergentes. Assim, Heidegger retira da compreensão a base teórica que a impossibilitava de ser pensada a partir da facticidade, do uso cotidiano.⁴¹

Muito além de apenas interpretação, a hermenêutica (do grego ἑρμηνεύειν: interpretar, traduzir, levar à compreensão), em sua reformulação filosófica, consiste na interpretação no âmbito dos campos de sentido constituídos de maneira histórico-temporal. Como metodologia própria às ciências do espírito, Dilthey visa a estabelecer uma crítica à razão histórica a partir da dicotomia entre explicação e compreensão, tendo como referência a noção de fenômeno e de vida, enquanto totalidade complexa de fenômenos que constituem uma unidade vital.

Tanto Heidegger como Dilthey pensaram os diversos domínios ônticos como investigações restritas a regiões específicas próprias ao ente. Entendemos, portanto, que as ontologias regionais às quais Heidegger se refere no início de *SuZ* são aspectos de uma tendência, fortemente pautada pelos referenciais das ciências teóricas explicativas, a pensar a existência desconectada da rede significativa que contempla o ente na totalidade em suas diversas manifestações históricas. O ponto mais relevante dessas concepções apresentadas é a constatação da necessidade de uma metodologia própria às ciências

⁴⁰ No subcapítulo seguinte faremos uma análise das influências da hermenêutica diltheyana na analítica existencial. Para tal, utilizaremos as seguintes obras de Dilthey: *Introdução às ciências humanas*, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, *A essência da filosofia* e *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*.

⁴¹ Em seu livro *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*, Dulce Critelli faz uma análise sobre os três pontos constituintes da situação prévia que constitui o fenômeno, o mundo e existência, a saber: sempre partimos de uma *prévia compreensão do que seja ser*; de uma *prévia noção de um lugar de acontecimento*; e, por fim, de uma *prévia compreensão do horizonte de explicitação*. No interior da problemática proposta, interpretamos essas três fases prévias como uma espécie de releitura da circularidade hermenêutica, uma vez que não deixam de abarcar, de certa forma e respectivamente, visão-prévia, posição-prévia e conceptualidade-prévia. Cf.: CRITELLI, 2007, p. 30.

humanas que desse conta de pensar a realidade integrando os diversos fenômenos que compõem a vida a partir da unidade significativa que os une.

Dessa maneira, a noção de nexó histórico presente na hermenêutica de Dilthey influenciou a filosofia de Heidegger, na medida em que a pergunta sobre o tempo teve como consequência a questão da historicidade, tópicos que serão esmiuçados adiante. Porém, uma vez que Heidegger não concluiu o projeto de *SuZ* e, por isso, a historicidade não foi suficientemente explorada na analítica existencial da década de 1920, tais influências são mais perceptíveis em seus escritos tardios. Como Heidegger evidencia no § 77 de *SuZ*, Dilthey busca “alcançar uma compreensão filosófica da vida, assegurando-lhe um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’”.⁴² Trata-se de recusar as antropologias e os sistemas biológicos que pensaram a vida a partir de regiões ônticas específicas que não davam conta de abranger a totalidade da unidade vital em seu encadeamento a partir do desenvolvimento histórico.

Nos parágrafos 31 e 32 de *SuZ* fica evidente o quanto a compreensão ocupa centralidade na analítica existencial por articular a existência à abertura e à significatividade. Assim, procuraremos explicitar no decorrer deste estudo as seguintes questões: em que consiste o círculo hermenêutico e como ocorre a sua rearticulação? Qual é a importância da relação entre compreensão, interpretação e enunciação no que diz respeito à autoadoção dos fenômenos? Como a compreensão está diretamente relacionada ao problema da verdade como desvelamento e em que sentido podemos pensá-la a partir da formulação do opúsculo de 1930 de que “a essência da verdade é a liberdade?”⁴³

Para podermos responder essas questões, partiremos agora à análise do modo pelo qual Heidegger obteve contato com a fenomenologia husserliana, por meio da leitura de seu opúsculo *Meu caminho para a fenomenologia* e do §7 de *SuZ*. Em seguida, retomaremos as questões suscitadas no parágrafo anterior.

⁴² Trad. de: „[...] das >>Leben<< zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem >>Leben selbst<< ein hermeneutisches Fundament zu sichern“ (*SuZ*, §77, p. 398). O trecho seguinte também é bem esclarecedor: “A hermenêutica é a autointerpretação dessa compreensão e apenas de maneira derivada se trata de uma metodologia da historiografia”. Trad. de: „Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie.” (Idem).

⁴³ Heidegger, 2008, p. 198.

1.1 Husserl e o caminho para a fenomenologia

1.1.1 O contato com Husserl e os estudos em Freiburg

Heidegger, em *Meu caminho para a fenomenologia*⁴⁴, faz uma narrativa sobre o modo pelo qual obteve contato com a fenomenologia de Husserl e questiona a posição da fenomenologia como ciência que marcaria um novo início para a filosofia. A apropriação dos conceitos fenomenológicos husserlianos por Heidegger o conduziu à elaboração de uma ontologia fundamental, cujo caráter hermenêutico-fenomenológico resultou na criação de uma ontologia fenomenológica ou, ainda, de uma fenomenologia hermenêutica, como já exposto.

Um ponto fundamental desse novo projeto filosófico consiste nas reflexões de Heidegger sobre o modo como a fenomenologia então corrente alcançou seus estudos de Filosofia e Teologia na Universidade de Freiburg. Tais reflexões elucidam a maneira pela qual o filósofo vivenciou a fenomenologia e pode, a partir daí, apropriar-se dela em seu caminho filosófico. Nas palavras de Heidegger, “deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente.”⁴⁵

A analogia do “caminho” (*Weg*), utilizada por Heidegger em várias de suas obras⁴⁶, busca elucidar o caráter de vivência em fluxo que acompanha os conceitos filosóficos do autor. Sendo, nesse caso, o próprio percurso de pensamento em direção às questões que surgem no decorrer de uma reflexão filosófica, o termo *caminho* corresponde a um método, uma heurística que visa aproximar as indicações-formais, a conceptualidade presente nos textos, dos fenômenos constitutivos da concretude própria à materialidade fáctica. Noutras palavras, é a própria vivência do filósofo: os passos que o levaram ao questionamento, às possíveis respostas e à elaboração de um sistema filosófico.

No entanto, ao invés de uma mera metodologia de investigação, a fenomenologia tornou-se a própria maneira pela qual Heidegger passou a pensar o problema do sentido

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

⁴⁵ Idem, p. 91.

⁴⁶ Por exemplo: “Marcas do caminho” (*Wegmarken*), “Caminho do campo” (*Feldweg*) e “Caminhos de floresta” (*Holzwege*).

do ser, isto é, o caminho que orientou suas investigações acerca do sentido e da diferença ontológica. Isso, não por simples escolha metodológica, mas também pelo fato de ter vivido o surgimento da fenomenologia e sua propagação no meio filosófico.

O primeiro contato de Heidegger com a fenomenologia ocorreu no inverno de 1909/1910, durante os estudos na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. Enquanto se dedicava aos estudos de Teologia, Heidegger obteve acesso às *Investigações lógicas* de Husserl, que sofrera influência de Brentano na elaboração da fenomenologia. A dissertação de Brentano acerca do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles chamou a atenção de Heidegger devido às suas inquietações sobre o sentido do ser e também sobre a possibilidade de se haver um significado fundamental do ser.⁴⁷ Neste sentido, Heidegger buscava através da obra de Husserl explicações mais decisivas sobre os estudos de Brentano sobre Aristóteles. A obra de Husserl não só questionava a de seu mestre como também trazia à discussão um conceito novo, empregado para designar um novo modo de pensamento: a fenomenologia.

Todavia, segundo Heidegger, o contato com a obra de Husserl foi insuficiente como resposta às suas inquietações, pois “esta referia-se à simples questão de como se deveriam realizar os modos de proceder do pensamento denominado ‘fenomenologia’. O elemento inquietante desta questão resultava da ambiguidade que a obra de Husserl revela à primeira vista”.⁴⁸ Tal ambiguidade surge a partir de dois momentos que marcaram o caminho filosófico de Husserl: os dois volumes das *Investigações lógicas*. Segundo Heidegger,

o primeiro volume, surgido em 1900, traz a refutação do psicologismo na lógica, procurando mostrar que a doutrina do pensamento e do conhecimento não pode se fundar na psicologia. Opondo-se a isto, o segundo volume, surgido no ano seguinte, e três vezes maior, contém a descrição dos atos conscientes essenciais para a edificação do conhecimento. Portanto, parecia impor-se uma psicologia.⁴⁹

Heidegger compreendeu nessa dupla atitude diante do psicologismo não apenas uma possível ambiguidade na obra de Husserl, como também um equívoco conceitual. Husserl procurara criticar o psicologismo, mas acabara retornando a ele quando fizera uma descrição fenomenológica dos fenômenos da consciência. Porém, devido ao peso do

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 85.

⁴⁸ Idem, p. 87.

⁴⁹ Ibid., p. 87.

nome de Husserl na época, Heidegger acreditara que tal ambiguidade não pudesse lhe ser atribuída. Com isso, passou a questionar-se sobre o próprio sentido da fenomenologia. Seria ela uma disciplina nova, além da lógica e da psicologia? O que a distinguiria destas?⁵⁰

Em 1913, quando Husserl publica no *Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica*⁵¹ o primeiro volume de seu tratado *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, Heidegger passa a compreender a fenomenologia “pura” husserliana como fenomenologia transcendental, no sentido de uma filosofia marcada pela subjetividade daquele que, como sujeito, apreende a realidade por meio do conhecimento, das ações e das emissões de juízos de valor. Esta concepção de transcendentalidade associada à subjetividade significava, para Heidegger, que a fenomenologia nascente seguia a tradição filosófica moderna. Porém, esta nova subjetividade, agora “transcendental”, seria determinada de maneira mais universal e originária do que aquela da filosofia moderna. Nas palavras de Heidegger:

A “fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos “subjetividade” e “transcendental” indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da filosofia moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira, que a “subjetividade transcendental” atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal.⁵²

Com isso, Heidegger compreendeu que as *Investigações lógicas* de Husserl estariam unidas a esse projeto de filosofia fenomenológica. Com as demais publicações de Husserl, a fenomenologia tornou-se um novo movimento na filosofia. Heidegger, perplexo diante do alcance e da complexidade da obra husserliana, designou então a fenomenologia como um “processo de pensamento” que, por ora, ele considerava ser incapaz de realizar.⁵³

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ Segundo Heidegger, esse anuário era editado pelo próprio Husserl e publicado pela editora Max Niemeyer.

⁵² *Ibid.*, p. 88.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 89.

Tal perplexidade durou até aproximadamente 1916, quando Husserl passou a lecionar em *Freiburg im Breisgau*.⁵⁴ Sua disciplina concentrava-se, sobretudo, no exercício e na “aprendizagem do ‘ver’ fenomenológico. Ele exigia tanto a renúncia a todo o uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores”.⁵⁵ Para Heidegger, que encontrou dificuldade em abandonar os “pensadores”, especialmente Aristóteles, a fenomenologia não apenas lhe fortaleceu os laços com a filosofia grega, como também lhe auxiliou à sua compreensão. Interessado no “ver” fenomenológico para uma nova interpretação de Aristóteles, Heidegger passou, a partir de 1919, a manter maior proximidade com Husserl.⁵⁶

Esta proximidade fez com que Heidegger voltasse ao estudo das *Investigações lógicas*, a partir do qual pode compreender:

(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o autostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo pensamento e existência dos gregos como *aletheia*, como o desvelamento do que se apresenta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as “Investigações” redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da filosofia como tal.⁵⁷

Heidegger apreendera a prática fenomenológica estabelecendo uma relação desta com a filosofia grega. A identificação entre o desvelamento aristotélico e o *autostrar-se* fenomenológico fizera-o compreender a fenomenologia como uma redescoberta de aspectos basilares do pensamento grego. Assim, a fenomenologia não marcaria um novo início para a filosofia, mas o resgate de conceitos e problemas já edificados na tradição.

A noção de desvelamento trouxe ao horizonte de questionamento problemas relacionados a toda a tradição filosófica, especialmente ao significado de “coisa mesma” como aquilo que permanece após o desocultar-se. Heidegger questiona a partir daí: “de onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa mesma”? É ela a consciência e

⁵⁴ Husserl passou a lecionar em Freiburg im Breisgau em 1916 como sucessor de Heinrich Rickert, que assumira uma cátedra em Heidelberg (Ibid., p. 89).

⁵⁵ Ibid., p. 89.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 90.

⁵⁷ Ibid., p. 90-1.

sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?”⁵⁸ Procurar a coisa mesma seria um questionamento à concepção aristotélica de οὐσία, como aquilo que subjaz de mais essencial em algo, a primeira categoria aristotélica, à qual todas as demais se referem como predicados. Com esse problema, Heidegger buscou situar a coisa mesma no ser próprio ao ente, no registro antepredicativo, como aquele em que se origina todo desocultamento possível. Para Heidegger, buscar a coisa mesma é fazer emergir do mundo o algo como algo, sem as construções teóricas que mais encobriam o significado e impossibilitavam a apreensão das coisas em seus contextos de sentido.

Da compreensão da “coisa mesma” como o ser próprio ao ente na dicotomia velamento-desvelamento Heidegger obteve as bases de sua reflexão acerca da οὐσία aristotélica. A fenomenologia husserliana tornou-se o meio pelo qual o filósofo pode compreender o ser como a “coisa mesma” encoberta em uma estrutura de significados múltiplos e arranjos conceituais – que impediam a compreensão do ser fora de qualquer âmbito lógico. O ser como a coisa mesma, no plano antepredicativo, só poderia ser experimentado por meio de algo que pudesse extrair de si todo seu sentido oculto e originário.

1.1.2 Fenomenologia e ontologia: a ciência do ser

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia é possível somente como fenomenologia.* O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra por si mesmo, o ser próprio ao ente, seu sentido, suas modificações e derivados.⁵⁹

Apesar de o título do §7 de *SuZ* ser “O método fenomenológico da investigação”⁶⁰, Heidegger questiona a compreensão puramente metodológica da

⁵⁸ Ibid., p. 91.

⁵⁹ Trad. de: „*Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden sol.* Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. *Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate*“ (*SuZ*, §7, p. 35).

⁶⁰ Título do §7 de *SuZ*: „*Die phänomenologische Methode der Untersuchung*“.

fenomenologia, afirmando que se trata da ciência do ser próprio ao ente, isto é, a fenomenologia consiste no modo de acesso ao ser *a partir* do ente.

O encontro de uma “metodologia” capaz de conduzir o propósito de uma ontologia com duplo objeto, como Heidegger pretendia ao considerar o ente e o ser a partir da diferença fundamental entre ambos, não fora suficiente para que o autor deixasse o contato com a fenomenologia de Husserl.

A apropriação de Heidegger da fenomenologia husserliana consiste em pontos de continuidades, nos quais as ideias fenomenológicas de Husserl são transmitidas à ontologia de caráter fenomenológico-hermenêutico pretendida por Heidegger; e de rupturas, a partir das quais se explicitam as discordâncias entre ambos nos que diz respeito à fenomenologia, desde seu objetivo como “ciência rigorosa” a questões metodológicas e a divergências conceituais. Nesse sentido, há três elementos primordiais de contato entre Husserl e Heidegger, isto é, as noções fenomenológicas desenvolvidas por Husserl que interessaram, de maneira especial, a Heidegger: a intencionalidade, a redução e o lema “rumo às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst!*).

A noção de intencionalidade, base da fenomenologia, consiste no fato de a consciência estar sempre dirigida a um objeto, ou seja, ela é sempre consciência de algo. A redução, ou *epoché* (εποχή), é a suspensão do juízo, o que possibilita a passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica. Já o retorno às coisas mesmas refere-se à busca pela essência questionando a tese do mundo, isto é, trata-se da recusa das doutrinas e dos sistemas, a fim de fazer emergir do mundo e de sua significância as interrogações que servem de base à reflexão.⁶¹ Heidegger apropria-se desses três conceitos presentes na fenomenologia de Husserl, porém os modifica, em certo sentido, conferindo-lhes um caráter mais próprio.

A intencionalidade relaciona-se às outras duas concepções fundamentais de sua filosofia: a redução e o lema do retorno “às coisas mesmas”, na medida em que a “recusa de argumentações doutrinárias e sistemas autocoerentes”⁶² pode ser compreendida como o abandono de estruturas típicas da atitude natural, como a adesão aos sentidos e a tese do mundo, preocupação central de Husserl. Este procurava, nas *Ideias I*,⁶³ resolver

⁶¹ DEPRAZ, 2007, p. 27.

⁶² Idem.

⁶³ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*.

também o problema interioridade-exterioridade. Ambas configuram uma ausência de crítica em relação ao modo pelo qual se apreende a objetividade exterior à consciência.

A *epoché* refere-se à suspensão das crenças ordinárias e de todas as construções metafísicas. É focalizar aquilo que se apresenta à consciência sem possibilidade de dúvida, é distanciar-se da espontaneidade com que conduzimos a vida cotidianamente na atitude natural.⁶⁴ Husserl parte, então, da concepção de apoditicidade como estrutura fundamental da consciência.

Heidegger apropria-se da questão do retorno às coisas mesmas, conferindo-lhe, assim como Husserl, o sentido de voltar à essência. Noutras palavras, com o lema husserliano *zu den Sachen selbst*, Heidegger compreende a necessidade de questionar a essência oculta das coisas, isto é, aquilo que permanece velado quando não realizamos um exame crítico da estrutura encobridora que reveste cada coisa em sua particularidade. Conforme Ernildo Stein:

A fenomenologia heideggeriana pretende ser um método que se situa nas antípodas da subjetividade, exigindo para isto o retorno ao fundamento da metafísica, tanto sob o ponto de vista do portador da metafísica, através da analítica existencial, quanto sob o ponto de vista da história da metafísica, através de um confronto sistemático-crítico com a História da Filosofia. Quer para a analítica existencial, quer para a superação da metafísica, Heidegger aplica o método fenomenológico, fundado num modelo binário: velamento-desvelamento.⁶⁵

Heidegger questiona, primeiramente, toda a história da metafísica, situando-a como fator primordial de encobrimento do verdadeiro sentido do ser. A noção moderna de sujeito servira como modo de velamento do ser na medida em que também negligenciara a diferença ontológica. A partir do lema husserliano, Heidegger promove um exame crítico da estrutura duplamente encobridora da metafísica: de um lado, por não ter questionado o sentido originário do ser, que permanecera velado na concepção aristotélica de οὐσία; de outro, por ter mantido esse equívoco na tradição ontoteológica que acompanhou as filosofias antigas e medievais, edificando um terreno suficientemente firme para que as filosofias modernas da subjetividade mantivessem o ser velado no conceito de *sujeito*.

⁶⁴ Cf. DOSTAL, 2006, p. 120.

⁶⁵ STEIN, 1983, p. 21.

Logo, a ontologia fundamental de Heidegger é uma espécie de radicalização do projeto fenomenológico de Husserl, uma vez que eleva o sentido do exame crítico a uma análise do ser que permanece velado no conceito de ente. Nesse sentido, todo ente passa a ser compreendido enquanto emerge do âmbito do ser, o que evidencia a superação da subjetividade e a reafirmação da postura transcendental,⁶⁶ uma vez que o tempo é o horizonte transcendental para a compreensão do ser. A base de sua ontologia fundamental será, então, a compreensão do ser como horizonte de possibilidade de qualquer ente, ou seja, a estrutura primordial que subjaz a qualquer tentativa de definição ou determinação ôntica.

Quanto à redução ou *epoché*, outro conceito fundamental da fenomenologia husserliana, em que sentido Heidegger a interpreta? Em Husserl, a redução é utilizada como método da fenomenologia, por meio do qual se modifica a relação do ego com o mundo. Apesar das variações conceituais do termo *epoché* na obra de Husserl, focalizaremos um dos fatores determinantes em seus variados aspectos: a suspensão do juízo que permite a neutralização da tese do mundo.

É por meio da redução que suspendemos a vida psíquica e a adesão característica da espontaneidade da atitude natural para chegar à subjetividade pura, isto é, ao próprio ego como pólo unificador de vivências (*Erlebnisse*) e unidade de sentido originária. Conforme Husserl, a redução permite a neutralização do psicologismo e a reelaboração da maneira pela qual o *eu* se relaciona com o mundo.

Pela *epoché* fenomenológica, reduzo o meu eu humano natural e a minha vida psíquica – domínio da minha experiência psicológica interna – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica. O mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos os seus objetos extrai de mim mesmo, afirmo-o mais acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim, extrai-os do meu eu transcendental que é o único que revela a *epoché* fenomenológica transcendental.⁶⁷

⁶⁶ Cf. Idem, p. 149.

⁶⁷ HUSSERL, 1990, p. 39.

A *epoché* fenomenológica também é chamada de redução⁶⁸ porque o eu humano natural e a vida psíquica são reduzidos ao eu transcendental e fenomenológico. Com essa redução, o mundo e sua objetividade são derivados do eu transcendental e sua subjetividade, isto é, a transcendência característica da objetividade, cede lugar a uma imanência que passa a determinar a relação do ego com o mundo, rompendo com o limite transcendência-imanência, como se só passasse a haver imanência.

No entanto, Heidegger sugere que a redução husserliana não seria suficiente para quebrar a dicotomia moderna sujeito-objeto. Para Heidegger, Husserl mantivera a relação interioridade-exterioridade ao trabalhar com uma noção de consciência oriunda da tradição cartesiana. Como Carlos Alberto Ribeiro de Moura explica, um dos equívocos de Husserl foi atuar, nas *Investigações lógicas*, seguindo o modelo cartesiano de consciência, cujos objetos constituíam uma realidade da consciência como se fossem uma espécie de preenchimento da subjetividade. Esses constituintes da consciência eram os fenômenos propriamente ditos, que possuíam correlatos objetivos intencionais exteriores à consciência, mantendo, dessa maneira, a objetividade e, portanto, a transcendência. A grande questão era identificar o modo de ocorrência do encontro entre o exterior e o interior, a subjetividade e a objetividade, ou entre o fenômeno e seu correlato objetivo.⁶⁹ Nas palavras do autor:

Nas *Investigações lógicas* Husserl ainda procurava atuar seguindo esse script cartesiano. É que ali ele trabalhava com uma noção de consciência de perfil cartesiano, e conhecia apenas uma noção noética de “fenômeno”, um “modo subjetivo de doação” dos objetos que era sempre uma “parte real” da consciência, um habitante da “interioridade” do sujeito. E a esse fenômeno se opunha um objeto intencional que era por princípio exterior à consciência. Tratava-se de perguntar então o que garantiria o “encontro” entre esse interior e esse exterior, entre essa subjetividade e essa transcendência, entre os fenômenos e o objeto.⁷⁰

⁶⁸ Cabe esclarecer, na presente ocasião, que entendemos por *redução* uma versão do vocábulo *epoché*. Conforme certas tendências interpretativas, costuma-se relacionar *redução* apenas à redução fenomenológica, e *epoché* à redução transcendental. Como esta não é sequer citada no presente estudo, trataremos da *epoché* como sinônimo de *redução* tendo em vista sempre abranger apenas a primeira, e mais elementar, das reduções husserlianas, pois é esta que nos interessa nesse estudo. Logo, resumidamente, *epoché*, ou redução, será, para nós, redução fenomenológica.

⁶⁹ No mesmo sentido, cf. CASANOVA, 2010, p. 48.

⁷⁰ MOURA, 2006, p. 19.

Heidegger procura, em *SuZ*, resolver o problema da dicotomia subjetividade-objetividade suprimindo, primeiramente, a noção de sujeito. O grande equívoco da tradição moderna fora identificar o ser como aquilo que subjaz, o *subjectum* – substrato ao qual os predicados eram atribuídos. Seu ponto de partida foi analisar a diferença ontológica e, a partir daí, chegar a uma concepção do ser distinta do *subjectum* moderno ou da οὐσία aristotélica. Contudo, Heidegger não faz uma análise detalhada desse ser que não é em si mesmo um ente, tampouco trata da consciência em sentido fenomenológico, tal como fizera Husserl. Sobretudo em *SuZ*, Heidegger faz uma análise do mundo como totalidade de significatividade na qual o ser humano está imerso. A noção de significatividade exige uma maneira específica de compreensão que só é possível no ser humano, mediante a múltipla doação de sentido envolta na relação entre compreensão e disposição.

Heidegger procura ir além dos dualismos da fenomenologia e do cartesianismo ainda presentes em Husserl propondo que a verdade seja pensada a partir da compreensão (*Verstehen*) do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como estrutura fundamental do ser-aí. O ser-no-mundo é a estrutura originária por meio da qual o ser-aí se relaciona com os demais entes mundanos e o com o mundo circundante sem recorrer às estruturas subjetivistas da filosofia husserliana. Heidegger implode a noção de subjetividade a partir: 1) da radicalização do conceito de intencionalidade, pois, uma vez que o ser-aí interpreta suas possibilidades de ser a partir da facticidade, toda sua dinâmica existencial é extática, isto é, realiza-se em seu aí, havendo, portanto, apenas exterioridade; 2) a partir da desconstrução da noção de intersubjetividade husserliana, decorrente da síntese passiva da consciência, propondo as estruturas do ser-com (*Mitsein*) e do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como saída para uma concepção hermenêutica de reconhecimento da alteridade.

A noção de intencionalidade constitui a base do pensamento fenomenológico de Husserl. Intencionalidade é a própria atividade de abertura da consciência para a objetividade, na qual a consciência deixa de ser fechada em si mesma para tornar-se consciência de algo. Cabe elucidar aqui que, mesmo no contexto de instauração da fenomenologia, a consciência nunca deve ser entendida como algo fechado, na medida em que já é de início ato intencional. É por meio da intencionalidade que ocorre a relação noético-noemática, a partir da qual a consciência é preenchida por um correlato objetivo, ainda exterior, no registro das *Investigações*. É somente por meio desta relação, que

constitui a intencionalidade, que podemos pensar no sentido da fenomenologia. Esse caráter extático da consciência não se refere apenas à saída em direção aos objetos, mas também à autodoação que caracteriza o ser humano como uma síntese de vivências intencionais em fluxo. A partir desta síntese, Husserl reduz a consciência à dinâmica existencial.

Um dos principais interlocutores de Husserl, no contexto do problema da consciência e do acesso ao mundo exterior, é Descartes. Muitas vezes entendida como um *neocartesianismo*, a fenomenologia husserliana retoma, assim como na dúvida metódica, a questionabilidade de tudo que aparece à consciência como evidente. Além disso, tal como Descartes idealizara, Husserl pretende conferir à filosofia um caráter cientificamente rigoroso. O primeiro passo para tal reformulação da filosofia como *ciência de rigor* seria, em Descartes, fundamentar toda experiência possível no sujeito, único ente capaz de ter consciência de si mesmo e, a partir daí, consciência da objetividade que lhe é exterior. A fim de alcançar a apoditicidade das vivências, a subjetividade posicionadora do *cogito* cede lugar a uma dinâmica de realização intencional, que apreende a exterioridade como atos intencionais da consciência.

Assim, Heidegger propõe uma radicalização da noção de intencionalidade husserliana por meio da supressão de sua base subjetivista. Em Husserl, a fenomenologia só é possível a partir da intencionalidade, pois esta é o que determina a estrutura fundamental dos fenômenos e o modo como a consciência é preenchida. Em Heidegger, ao contrário, não há uma análise específica da distinção entre o fenômeno e seu correlato objetivo. Dessa maneira, o filósofo busca, por meio da intencionalidade, assegurar a compreensão do modo de ser do objeto tido como correlato mundano. A intencionalidade está muito mais relacionada ao modo como se compreende o ser dos entes do que à atividade da consciência, como em Husserl. Só se apreende intencionalmente um objeto dado após a compreensão desse ente em sua maneira específica de ser, como a subsistência (*Vorhandenheit*) ou a manualidade (*Zuhandenheit*).⁷¹ Nas palavras de Róbson Reis:

No plano ontológico geral, Heidegger sustenta que os comportamentos descobridores são orientados por uma compreensão do modo de ser do

⁷¹ Os termos *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* referem-se aos entes intramundanos com os quais nos relacionamos cotidianamente. Ambos possuem em seu étimo o termo *Hand*, que significa “mão”. Assim, o intuito é mostrar o quanto esses entes estão marcados por uma certa maneabilidade inerente aos seus específicos modos-de-ser. Optamos por traduzir *Vorhandenheit* por “subsistência” e *Zuhandenheit* por “manualidade”.

correlato intencional. Sem a compreensão de ser não seriam possíveis comportamentos intencionais para com entes.⁷²

Doravante, a intencionalidade é um fator que depende de uma análise ontológica acerca dos modos de existência dos entes. Apenas por meio de uma compreensão direcionada do modo específico de ser de cada ente é que podemos apreender intencionalmente o ente em questão como objeto.

Os três fatores abordados, o lema do retorno às coisas mesmas, a noção de redução e a noção de intencionalidade, em suas continuidades e rupturas conceituais, constituirão aquilo que Heidegger denominará ontologia hermenêutico-fenomenológica, cuja tarefa elementar será a análise interpretativa do ser-aí a partir de sua diferença em relação ao ser. Heidegger finaliza seu opúsculo *Meu caminho para a fenomenologia* questionando a posição desta na tradição filosófica. Para o autor, a fenomenologia não deve ser compreendida simplesmente como um movimento filosófico, situado em um determinado contexto histórico. Ao contrário, o filósofo sugere que a fenomenologia seja a própria possibilidade do pensamento como tarefa da filosofia de responder ao apelo do que deve ser pensado: o problema do sentido de ser.

E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto, a fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado.⁷³ Se a fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério.⁷⁴

Se a fenomenologia é o modo pelo qual o pensamento torna-se possível, ela consiste em uma concepção do método da filosofia, não em um conhecimento ou em uma ciência como pretendia Husserl. Enquanto concepção metodológica, não deve se referir

⁷² REIS, 2014, p. 280.

⁷³ Cabe esclarecer que a presente citação se refere à problemática predominante no período posterior à viragem, que será trabalhada adiante. Em *SuZ* costuma-se destacar mais frequentemente o caráter metodológico da fenomenologia.

⁷⁴ HEIDEGGER, 2009a, p. 93.

a conteúdos específicos ou a determinados objetos na região do real. Seu referencial é vazio, pois se direciona apenas ao modo pelo qual um conhecimento lida com seus conteúdos e objetos.⁷⁵ Não se trata, porém, de uma teoria do conhecimento. A fenomenologia é o modo pelo qual a ontologia lida com seus conteúdos e objetos: o ser e o ente, seus modos de existência e suas variáveis compreensões. Ela vai além, portanto, de simples metodologia.

Como Heidegger explica em *SuZ*, a fenomenologia é o modo de acesso ao objeto da ontologia: o ser enquanto aquilo que permanece oculto nas determinações ônticas e está além de qualquer restrição predicativa. O desvelamento do ser só é possível por meio da compreensão de seu modo-de-ser, cuja ocorrência, em Husserl, consiste na apreensão intencional do objeto, uma vez que o fenômeno já indica a passagem entre compreensão e intencionalidade. Tanto em Husserl como em Heidegger, o modo de recepção da objetividade própria ao mundo circundante se concretizará por meio da experiência antepredicativa, a qual, por um lado, assume diferentes aspectos nos dois autores, mas, por outro, resguardam a possibilidade de solução de um mesmo problema, comum a todas as filosofias da subjetividade: a apreensão da objetividade a partir de uma atividade intencional da consciência. Assim, para Heidegger, o fenômeno é o que se mostra como base de sustentação da linguagem: o ser próprio ao ente em seus diversos aspectos em seu campo de manifestabilidade concreto.

De uma ontologia de caráter fenomenológico surge, então, uma fenomenologia de caráter hermenêutico, pois o principal intuito da ontologia fundamental é assegurar a situação interpretativa⁷⁶, isto é, o modo pelo qual interpretamos a diferença ontológica e compreendemos seus caracteres existenciais. Em Heidegger, a fenomenologia só é possível como ontologia hermenêutica na medida em que visa interpretar o sentido de ser dos entes e, em especial, do ente que conduz tal tarefa, o *Dasein*.

Heidegger afirma em *SuZ* que

(...) a fenomenologia, tomada em seu conteúdo de coisa, é a ciência do ser próprio ao ente – ontologia. A partir da elucidação dada pelas tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o ser-aí (...). Da investigação mesma resultará o seguinte: o sentido metódico da

⁷⁵ Cf. CARNEIRO LEÃO, 2006, p. 7.

⁷⁶ Cf. REIS, 2014, p. 277.

descrição fenomenológica é *interpretação*. O λόγος da fenomenologia do ser-aí tem o caráter do ἐρμηνεύειν, pelo qual *se anunciam* à compreensão de ser pertencente ao ser-aí ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas fundamentais de seu próprio ser.⁷⁷

A preocupação de Heidegger era que a fenomenologia não se reduzisse a um movimento filosófico fechado em uma escola ou em um período histórico. Nesse sentido, ele procurou transformar a fenomenologia em um modo de acesso à ciência do ser, unificando os conceitos fundamentais da fenomenologia e da hermenêutica em uma *ontologia fundamental*, o que implica compreender a fenomenologia também a partir de certa característica metódica.

Dizer que a fenomenologia só é possível como ontologia ou que ela constitui o modo de acesso à ciência do ser é conferir-lhe o caráter de ciência dos fenômenos, isto é, da própria passagem entre compreensão e intencionalidade. Heidegger fez da fenomenologia a base de sua compreensão mais originária e genuína de verdade: o desvelamento, cuja finalidade era trazer o ser à tona, permitir o seu mostrar-se na transcendência, que permanecera até então velada na dicotomia entre sujeito e objeto.

Assim, o acesso ao fenômeno é assegurado por meio do acesso ao sentido existencial de determinada coisa. A apreensão de um objeto dado configura o aparecimento de toda uma situação interpretativa derivada da constituição historicamente sedimentada do objeto em questão no mundo. Cada coisa mundana traz consigo uma cadeia de remissões ontológico-categoriais que anunciam seu modo-de-ser tendo como referência o sentido operante no interior das práticas cotidianas. Fenomenologia é, portanto, apreensão de fenômenos e interpretação de sentidos. Para que a tarefa fenomenológica seja possível deve haver uma interpretação originária, anterior aos sentidos mundanos derivados, capaz de elaborar as condições de possibilidade de toda investigação ontológica⁷⁸ e, também, elaborar ontologicamente a historicidade do ser-aí.

⁷⁷ Trad. de: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein [...]. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden“ (SuZ, §7, p. 37).

⁷⁸ Cf. SuZ, §7, p. 37.

Uma vez que a base da analítica existencial de *SuZ* consiste em propor, por meio da análise da compreensão (*Verstehen*), uma rearticulação da facticidade e um reencontro com a fenomenalidade das coisas, partiremos agora ao estudo das influências de Dilthey na ontologia fundamental.

1.2 Dilthey e a hermenêutica: compreensão e historicidade

[...] todas as profundezas de nosso ser são mobilizadas. E justamente a partir daí vem à tona, então, na passagem da dor para a nostalgia e dessa nostalgia, então, para a exigência, as ações voluntárias. E isto é o decisivo agora para todo o estudo do nexos estrutural psíquico: as transições de um estado para o outro, a efetuação que conduz de um estado para o outro, caem sob a experiência interna. O nexos estrutural é vivenciado. Como vivenciamos essas transições, essa efetuação, uma vez que percebemos esse nexos estrutural que capta em si todas as paixões, dores e destinos da vida humana, compreendemos a vida humana, a história, todas as profundezas e abismos do humano.⁷⁹

O excerto supracitado traz alguns dos conceitos mais importantes da obra de Dilthey, como as noções de nexos e vivência, uma vez que é o nexos existente entre a vivência, a compreensão e a expressão que fundamenta, segundo a sua concepção, as ciências do espírito. Para Dilthey, “os fenômenos das ciências humanas são dados a partir de vivências e, por isso, não são objetos que possam ser posicionados e abstraídos do fluxo da própria vida”.⁸⁰

A filosofia diltheyana relaciona-se diretamente com os projetos que buscaram uma fundamentação para o conhecimento. Assim, o propósito da hermenêutica, tal como Dilthey a concebe, é estabelecer uma crítica da razão histórica. Um dos pontos de partida de Dilthey foi procurar superar o fosso que as filosofias da subjetividade abriram entre a interioridade e a exterioridade, sobretudo a dicotomia sujeito-objeto da tradição moderna, levada ao ápice com a filosofia cartesiana. Como Marco Casanova afirma, “a lógica, como doutrina voltada para uma purificação radical dos elementos materiais da linguagem e para uma subsequente reconciliação entre o pensamento e a verdade, se

⁷⁹ DILTHEY, 2011, p. 115.

⁸⁰ Melo, Rebeca Furtado de. *Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica*. Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, IFCH: 2016.

mostra como expressão máxima do projeto originário da tradição”.⁸¹ Contudo, uma vez que o propósito da tradição filosófica era viabilizar o acesso à essência, tanto o realismo como o idealismo, e em certa medida também a lógica, foram confrontados com a própria possibilidade que a filosofia apresentava de determinar o que poderia ser concebido como essência, a quiddidade, o ser próprio aos entes intramundanos.

A insustentabilidade da tradição metafísica situa-se em seu pressuposto mais elementar: determinar o ser dos entes. É aí que entra, segundo a perspectiva da hermenêutica diltheyana, o fracasso dos sistemas metafísicos que buscaram fundamentar o conhecimento no modelo das ciências naturais. Estas, na medida em que trabalham com padrões explicativos, acabam por determinar o ser dos fenômenos, transformando-os em suporte para propriedades categoriais, isto é, atuam a partir do esquema posicionador da dicotomia sujeito-objeto, aumentando ainda mais o fosso entre as supostas interioridade e exterioridade, o que inviabiliza um conhecimento que se pretenda verdadeiro.

Reconhecer o papel das ciências naturais no âmbito da aquisição de conhecimentos no paradigma do século 19 e suas implicações na dinâmica das correntes filosóficas de maior destaque no período em questão é o que, juntamente com a tentativa de uma fundamentação própria às ciências humanas, constitui o projeto de uma crítica da razão histórica.

A autonomização dos campos de saberes específicos conduzida pelas ciências naturais foi responsável pela fragmentação dos diversos aspectos que perfazem a vida em sua unidade e em sua relação com o campo fenomênico, com a historicidade e com a materialidade próprias da vivência humana. Ao invés de um modelo explicativo, cujo objetivo é fragmentar, decompor, analisar e explicar os diversos aspectos da vida, Dilthey propõe a compreensão como caráter fundamental das ciências humanas, uma vez que parte da reconstituição do horizonte amplo da existência, de suas partes até a formação de uma totalidade que se une a partir do nexos entre os elementos materiais, linguísticos, físicos, psíquicos e históricos, à qual ele chama de vida.⁸²

⁸¹ CASANOVA, Marco. “Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais.” In: DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 8.

⁸² “Vida é nesse contexto muito mais um termo que nos fala sobre a complexidade presente em todos os fenômenos em geral – uma complexidade que envolve elementos tanto materiais e físicos, quanto linguísticos, históricos e psíquicos e que se acha confrontada com o caráter mesmo da tradição.” CASANOVA, 2011, p. 12.

O problema de uma fenomenologia de acepção hermenêutica consiste em repensar como “a tradição metafísica ocidental se constitui, desde os seus primórdios no pensamento platônico-aristotélico, como uma luta contra a materialidade estrutural do existir”.⁸³ Estabelecer um fosso entre o mundo sensível e o mundo suprassensível, sendo este priorizado, acabou por fazer da metafísica uma espécie de busca incessante pela ultrapassagem da materialidade própria à existência. Materialidade porque a vida se constitui de maneira histórica e finita, isto é, Dilthey apresenta uma concepção de vida oriunda da noção de nexos. Ao invés do paradigma de decomposição próprio às ciências naturais, a noção de nexos traz consigo a capacidade de reunião, de junção própria às ciências humanas: vida torna-se o nexos psicofísico originário, ponto de conexão entre compreensão, expressão e vivência.⁸⁴

Ao fazer sua crítica à metafísica e aos sistemas filosóficos que buscaram a fundamentação do conhecimento nas ciências naturais, outro problema tomou forma: “o surgimento de uma redução da verdade aos critérios de cientificidade estabelecidos pelas ciências naturais”.⁸⁵ Desse modo, pensar a verdade com base em paradigmas científicos significa reduzir o horizonte histórico-hermenêutico no qual as coisas sempre se mostram em prol de uma verdade que ainda se mantém presa às suas relações com o pensamento em si mesmo.

Nesse sentido, podemos supor que um dos equívocos da lógica foi pensar a verdade no escopo da conceptualidade. A verdade existente na ligação entre o pensamento e o mundo não deixa de ser uma verdade de cunho explicativo, que visa, por meio de relações de consistência, fragmentar ainda mais as diversas camadas calcificadas da vida com perda de seus fenômenos constitutivos originários. Por outro lado, situar-se junto ao horizonte histórico-hermenêutico no qual já nos situamos de maneira prévia implica prescindir do esquema posicionador típico da verdade paradigmaticamente científica, tal como a tradição moderna iniciada por Descartes a concebeu.

Reiterando a crítica ao modelo das ciências naturais, outro fator que merece destaque é o fato de que teorias científicas não garantem a apoditicidade requerida a uma verdade que se pretenda inquestionável. Teorias científicas trabalham sempre a partir de

⁸³ CASANOVA, 2011, p. 12.

⁸⁴ Idem, p. 13.

⁸⁵ Idem, p. 12.

hipóteses, que podem vir a ser corroboradas pela comunidade que constitui seus pares e, com isso, fornecer explicações suficientemente consistentes às demandas da época atual. Essa é a função de um paradigma, isto é, garantir sustentabilidade às exigências de verdade de uma determinada época. Mas de que verdade estamos falando? Seria essa concepção de verdade firme o bastante para sustentar a base que funda todas as relações explicativas sobre a realidade?

Na contramão do movimento dedutivo do método explicativo, a filosofia diltheyana parte da análise do campo fenomênico com vistas à descrição da relação entre o fenômeno e a sua vida. Ou seja, o que Dilthey chama de psicologia descritiva e analítica é a tarefa de sua própria hermenêutica, enquanto uma filosofia da vida, de “compreender a vida psíquica em sua integralidade”, por meio do resgate do caráter complexo e interdependente dos fenômenos psíquicos. Vejamos alguns aspectos de sua psicologia descritiva e analítica ou, como também podemos chamar, de sua filosofia da vida.

Ao buscar, em sua obra *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*⁸⁶, estabelecer uma fundamentação psicológica para as ciências humanas a partir da instauração da hermenêutica como metodologia e fundamento próprios às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)⁸⁷, chegamos à conclusão de que a hermenêutica é embasada pela compreensão, enquanto oposição aos métodos analítico-explicativos que perfizeram o modo científico de abordagem dos fenômenos da vida.

A noção de explicação surge então como uma forma de paradigma das ciências naturais, uma vez que estas visam à decomposição dos fenômenos da vida em partes específicas que passam a ser analisadas a partir de uma decomposição explicativa, sem conexão com o todo estrutural que constitui o fenômeno em si. Nesse sentido, a hermenêutica faria exatamente o contrário no que concerne às ciências humanas: trata-se de reconstruir a totalidade da vida do fenômeno identificando, nessa totalidade, as

⁸⁶ DILTHEY, 2011.

⁸⁷ O termo empregado, em alemão, para se referir às ciências humanas é *Geisteswissenschaften*, que significa, literalmente, “ciências do espírito”.

articulações históricas responsáveis por abarcar os três âmbitos nos quais é assegurada a situação interpretativa: a compreensão, a expressão e a vivência.

Dilthey refere-se à vida psíquica tendo como paradigma o nexos estrutural no qual ela está imersa. Esse nexos atinge o campo da vivência humana, no qual os sentidos captados no mundo tornam-se conteúdo para a compreensão, que mobiliza o ente humano impelindo-o à realização de suas possibilidades. Para Dilthey,

compreender é revivenciar: ele é um “processo no qual, a partir de sinais dados sensivelmente de fora, reconhecemos uma interioridade” que não nos é jamais completamente estranha exatamente porque compartilhamos desde o princípio a mesma visão de mundo.⁸⁸

Ou seja, a compreensão possui um sentido empático, o que assegura o caráter intersubjetivo da vivência mundana e garante o reconhecimento da exterioridade como objetividade contraposta ao eu *enquanto* sujeito posicionador. O termo vivência (*Erlebnis*) surge como uma alternativa para pensar o caráter fluído da existência em sua *ekstase* originária. Tal como em Husserl, para quem a consciência se dava de modo intencional e, ao mesmo tempo, sintético e fluído, o termo vivência, em Dilthey, é o que garante a intencionalidade da consciência em sua plena realização enquanto pura saída de si em direção à assunção das possibilidades mundanas. Contudo, resta um lastro de subjetividade que se mantém como pólo unificador das vivências, transformando seus conteúdos em atos vividos, isto é, as transições decorrentes da mobilização da vida psíquica recaem para o âmbito da interioridade, uma vez que se tornam conteúdos da vivência humana.

É nesse ponto que reside uma diferença fundamental entre a analítica existencial heideggeriana e a psicologia descritiva de Dilthey. Uma vez que o ser-aí consiste em pura intencionalidade extática, não há, portanto, nenhum âmbito de interioridade que sirva de correlato para possíveis experiências no mundo. Nesse sentido, Dilthey, assim como Husserl, ainda mantém a dicotomia interioridade-exterioridade oriunda dos sistemas filosóficos modernos que pensaram o ente humano a partir de uma esfera subjetiva contraposta ao mundo objetivo.⁸⁹ Nas palavras de Figal,

⁸⁸ CASANOVA, 2011, p. 15.

⁸⁹ Cf. DILTHEY, W. 2014, p. 165.

para Dilthey, a compreensão é o “processo no qual reconhecemos algo interior a partir de sinais que são dados de fora” – e, em verdade, tal como precisamos acrescentar, um interior alheio. Em meio à compreensão, sempre lidamos com a “apreensão de pessoas alheias”, que não são, enquanto tais, imediatamente acessíveis.⁹⁰

É com o intuito de explicitar a maneira pela qual as faculdades humanas subjetivas atingem o conhecimento proporcionado pela apreensão da exterioridade que Dilthey elabora a sua crítica da razão histórica, que consiste em “uma descrição das estruturas transcendentais que condicionam radicalmente a experiência histórica dos homens e que tornam possível uma fundamentação efetiva dessa experiência”.⁹¹ Essa *crítica da razão histórica* perfaz as condições de possibilidade da vivência humana tendo como referência o acontecimento das estruturas universais da vida: o modo como cada época é marcada por visões de mundo específicas de acordo com um tempo objetivo. Nas palavras do autor, essa crítica consiste na “capacidade do ser humano de conhecer a si mesmo, a sociedade e a história criadas por ele”.⁹²

É assim que Dilthey conclui a relação inerente entre os fenômenos e a materialidade constituinte das vivências. Todo fenômeno possui uma ligação estrutural com sua base material, isto é, possui uma conexão fundamental com o seu tempo, com suas dimensões históricas e só pode se manifestar a partir de seu horizonte próprio de compreensibilidade. Seguindo esse mesmo viés interpretativo, Francisco de Lara afirma que “todo pensamento deve abrir caminho a partir e através da conjuntura histórica na qual se encontra, em cada caso, a filosofia, seus conceitos e seus procedimentos”⁹³. Sendo, portanto, a fenomenologia o *lógos* daquilo que se mostra (*phainesthai*) à consciência imediata, isto é, o *lógos* dos fenômenos, uma fenomenologia de acepção hermenêutica teria como tarefa fundamental restituir, pela metodologia da indicação formal, o campo de manifestação dos fenômenos retendo a própria manifestabilidade que os envolve e resguardando a materialidade constituinte das atos intencionais. Numa espécie de conexão entre a temporalidade própria à dinâmica extática e a historicidade a partir da qual os sentidos emergem no campo do possível, a compreensão torna-se o

⁹⁰ FIGAL, 2007, p. 117.

⁹¹ CASANOVA, M. “Apresentação à edição brasileira”. Em: DILTHEY, W. 2010a, p. V.

⁹² Cf. „[...] d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen [...]“ (DILTHEY, 2015, pp. 240-1).

⁹³ LÓPEZ, 2018, p. 183.

próprio modo no qual a existência se realiza, descerrando mundo e, logo, significatividade.

Para Dilthey, o ser humano é o ente no qual se dá a articulação com essa conexão vital, uma vez que compreende os campos de sentido historicamente constituídos no qual sua vida está imersa e apreende as vivências a partir da unidade entre os aspectos subjetivos da existência, como a individualidade humana, a realidade psicofísica e as visões de mundo de cada época.

Retomando a crítica à metafísica, nota-se que a hermenêutica diltheyana marca uma oposição em relação ao modo pelo qual a metafísica tornou-se a base das ciências humanas ao longo de sua tradição. Por meio de seu sistema de determinações predicativas, “a metafísica não supera a relatividade do círculo de experiências, a partir do qual seus conceitos são conquistados”.⁹⁴ Assim, sua impossibilidade como base das ciências humanas reside no fato de que a representação das condições de pensabilidade⁹⁵ dos fenômenos possui apenas uma verdade relativa. A metafísica articula entes de razão (*entia rationis*) na medida em que desconsidera a realidade para se deter a realidades abstratas, situadas no âmbito do pensamento, ao invés do campo fenomênico.

Além disso, os sistemas metafísicos⁹⁶ “não conseguem suspender a dualidade que atravessa a história da metafísica como um todo entre a visão de mundo mecânico-atomista e a visão de mundo que parte da totalidade”.⁹⁷ Há uma busca por um nexos natural da vontade resultante da união entre aspectos contextuais da vida religiosa e os conceitos metafísicos oriundos da realidade do mundo exterior.⁹⁸ Dilthey está problematizando novamente a questão da representação. Ao afirmar que o pensamento consiste em uma expressão abstrata para representação, seu foco é mostrar que condições de pensabilidade

⁹⁴ DILTHEY, W. 2014, p. 150.

⁹⁵ O que buscamos elucidar, nesse trecho, é o fato de que pensar um determinado fenômeno requer condições de possibilidade que não traduzem, diretamente, a verdade residente na dação daquele fenômeno. A verdade é relativa na medida em que concerne apenas àquilo que podemos figurar no âmbito tematizado da atividade teórico-cognoscente que perpassa o ato de pensar. A verdade é reduzida ao âmbito relacional porque concerne à adequação entre a coisa dada e o modo como figuramos logicamente o fato por meio da linguagem.

⁹⁶ Nesse trecho do livro “A essência da filosofia”, Dilthey cita, a fim de exemplificar sua afirmação de que o mundo metafísico é um *Ens rationis*, a substância de Espinosa, o átomo dos monistas, as mônadas de Leibniz e os reais de Herbart. Segundo Dilthey, esses exemplos “confundem as ciências naturais, na medida em que eles trazem da vida psíquica interior elementos para o curso da natureza, e eles diminuem a vida espiritual, na medida em que eles buscam um nexos natural na vontade”. (Idem, p. 151).

⁹⁷ Idem, p. 151.

⁹⁸ Como Dilthey afirma: “criação a partir do nada, vitalidade interior e por assim dizer historicidade de Deus, destino da vontade”. (DILTHEY, 2010a, p. 314).

não abrangem necessariamente realidade efetiva. A representação é apenas um resíduo da realidade efetiva, portanto, implica verdade relativa, uma vez que passa pelo crivo da subjetividade.⁹⁹ Na medida em que as representações da vida psíquica são originadas no âmbito da interioridade, “a metafísica não supera tampouco a subjetividade restrita da vida psíquica”.¹⁰⁰

Dilthey sintetiza sua tese central na seguinte afirmação: “a ideia fundamental de minha filosofia é a de que até aqui nunca se colocou toda a experiência plena, completa e não mutilada à base do filosofar, assim como nunca se colocou em sua base toda a realidade efetiva plena”.¹⁰¹ Em outros termos, trata-se de uma crítica ao modo como a fundamentação metafísica das ciências humanas fragmentou os campos da experiência possível conferindo lugar de maior relevância às idealidades abstratas e às representações. Há também o problema acerca da concepção de realidade do enfoque metafísico, responsável por abranger tanto condições de pensabilidade sem correspondentes na vida fáctica como a realidade efetiva, sem considerar o nexa indissociável entre o indivíduo e sua vida psíquica e o mundo circundante.

A concepção de nexa consiste no encontro das diversas regiões da vida espiritual.¹⁰² Cada aspecto particular da vida espiritual possui uma relação com a totalidade, isto é, com o conhecimento. Visando o entrelaçamento do indivíduo com seu mundo objetivo, o nexa articula as séries psíquicas a fim de formar um todo que abarque todas as vivências interiores juntamente com a realidade efetiva: “esse todo é a vida”.¹⁰³

Heidegger encontra na hermenêutica diltheyana uma forma de pensar as vivências a partir da compreensão, enquanto dispositivo de articulação de possibilidades fácticas. O ser-aí é um ente compreensivo, pois uma vez lançado na facticidade possui uma gama de possibilidades próprias. Na medida em que as possibilidades surgem no campo do possível, ocorre a interpretação da facticidade a partir de seu próprio horizonte de compreensibilidade. Heidegger afirma:

chamamos *interpretação* o desenvolvimento da compreensão. Na interpretação, a compreensão, compreendendo, apropria-se do seu

⁹⁹ Cf. DILTHEY, 2014, p. 152.

¹⁰⁰ Idem, p. 151.

¹⁰¹ Idem, p. 157.

¹⁰² Cf. DILTHEY, 2014, p. 160.

¹⁰³ DILTHEY, 2011, p. 107.

compreendido. Na interpretação, a compreensão não se torna algo diverso, mas torna-se ela mesma.¹⁰⁴

Ou seja, o ser-aí compreende a sua própria existência a partir da interpretação das possibilidades oriundas de sua dimensão fáctica, isto é, de seu mundo.

Logo, em que sentido será possível pensar, primeiramente, em uma mobilização dos próprios campos hermenêuticos para, em seguida, fundar uma fenomenologia da liberdade apesar das estruturas interpretativas previamente dadas, nas quais todo e qualquer ser-aí já se orienta em suas relações intramundanas? Como será possível conceber essa mobilização no interior da historicidade tendo em vista a própria sedimentação histórica dos sentidos emergentes na facticidade?

¹⁰⁴ Trad. de: „Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst“ (SuZ, §32, p. 148).

2 Ser-no-mundo, descerramento e verdade

A fim de pensar a possibilidade de mobilizar os sentidos emergentes na facticidade, caberá explicitarmos como ocorre a abertura desses sentidos, sua atualização e a transformação da experiência receptiva originária em discurso. Com esse intuito, partiremos à descrição do modo pelo qual os existenciais de descerramento da dimensão fáctica, compreensão, disposição e discurso, contribuem para uma espécie de gênese prática da significatividade.

Assim, neste segundo capítulo trataremos do fenômeno primordial de *SuZ*: o ser-no-mundo, a partir de sua relação com o descerramento e com a verdade, a fim de alcançarmos o desenvolvimento da concepção de verdade como desvelamento (*Unverborgenheit*). Desenvolveremos, assim, os seguintes pontos:

1) Retomaremos algumas das teses apresentadas no capítulo anterior, resgatando noções fundamentais de Husserl e de Dilthey a fim de chegarmos à concepção heideggeriana de compreensão;

2) Faremos uma análise da concepção de desvelamento, tendo como referência os temas de *SuZ* que aparecem com grande relevância no âmbito da questão da verdade: as tonalidades afetivas em sua relação com a finitude, e o projeto de uma filosofia marcada pela crise como fator de abertura para a rearticulação da circularidade hermenêutica;

3) Por fim, trataremos da dicotomia entre *ser-na-verdade* e *ser-na-não-verdade* tendo como referência a verdade como pressuposto da existência.

Do último subcapítulo partiremos a um problema de grande relevância no interior da analítica existencial, apresentado no tópico B do parágrafo quarenta e quatro de *SuZ*: a apresentação da verdade como fenômeno originário e o seu caráter derivado quando tomado em sua conceptualidade tradicional.¹⁰⁵

Como mencionamos anteriormente, *SuZ* é uma obra inacabada. A versão que conhecemos, única publicada, contém a introdução e a primeira parte dividida em duas

¹⁰⁵ Assim como o título de nosso segundo capítulo, o parágrafo 44 de *Ser e tempo* tem como título “Ser-aí, descerramento e verdade” (*Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*). Esse parágrafo é dividido em três tópicos, a saber: a) O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos (*Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente*), b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional da verdade (*Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkömftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes*), e c) O modo-de-ser da verdade e a pressuposição-da-verdade (*Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung*).

seções. As partes subsequentes do livro não chegaram a ser publicadas. Assim, o parágrafo quarenta e quatro é o último da primeira parte de *SuZ*, trazendo uma espécie de fechamento dos problemas apresentados na analítica existencial e respondendo à pergunta pelo sentido do ser por meio da temporalidade, temática da segunda seção.

A analítica existencial é, antes de tudo, uma análise dos aspectos ontológicos que constituem a existência, isto é, o modo como o fenômeno “ser-no-mundo” consiste em uma síntese de três disposições fundamentais: 1) a existência, enquanto estrutura que projeta sentido por meio da compreensão; 2) a facticidade, uma vez que abriga o ser-aí quando este é abruptamente jogado em meio à totalidade significativa; e 3) a decadência, na medida em que esta promove, por meio da absorção na cadência mundana, um modo possível de lidar com a indeterminação ontológica originária, isto é, como em uma espécie de saída transitória da negatividade estrutural, possibilitando a existência no mundo.

A gênese prática da significatividade surge no contexto da analítica existencial como um complemento para pensar o modo como articulamos interpretativamente os campos de sentido nos quais estamos imersos. Nesse sentido, quando procuramos evitar o esvaziamento da linguagem, na verdade, buscamos mostrar que todo discurso se funda na apreensão fenomenológica do mundo circundante, uma vez que o ser-aí é um ente cuja existência ocorre junto aos demais entes intramundanos que se encontram contrapostos. O enunciado e, por conseguinte, a nomeação originam-se da relação entre o ser e o significado, na qual a junção entre o sentido e a significatividade emergente da facticidade resulta na aparição específica do ente enquanto ente.

A partir daí, Heidegger evoca uma problematização de caráter fundamental ao problema da linguagem: a distinção entre o conceito corrente de verdade, expressa por meio das concepções de adequação, concordância e consistência, e a verdade enquanto fenômeno originário, que, sendo anterior ao discurso, é ao mesmo tempo fundamento e condição de possibilidade de toda e qualquer verdade derivada.

Esta consiste, doravante, na concepção de que o verdadeiro é o efetivamente real, havendo uma concordância entre a proposição e a coisa sobre a qual se enuncia. Compreende-se por meio do vocábulo latino *veritas* a conveniência e a concordância presentes na verdade proposicional empregada desde a filosofia aristotélica como marca de um discurso que visava exprimir a maneira pela qual as coisas se apresentavam à realidade: o *lógos apofântico*. Neste, o âmbito da mostração não apenas serve como

fundamento ao discurso, mas também consiste na própria origem de todo enunciado possível.

Heidegger não apenas recusa os sistemas e doutrinas que se propuseram a pensar a verdade no modo da *adaequatio*, como também busca embasar seu caminho de pensamento na concepção de uma verdade originária que abranja e sustente também uma verdade transcendental. No desvelamento de um ente utilizável, a verdade desse ente reside no “como hermenêutico” (*das hermeneutische ‘als’*), que assegura a emergência do ser próprio ao utensílio, por meio do qual “algo aparece como algo”.

Nesse processo de desvelamento do ente, a tríade *compreensão – disposição – discurso* é o que opera a síntese que possibilita o discurso assentado sobre o campo fenomênico, isto é, o *lógos apofântico*, unindo mobilização interpretativa, abertura e linguagem. Somente porque o ser-aí é constituído por pura negatividade que ele possui a possibilidade de vivenciar crises, decorrentes do acometimento pelas tonalidades afetivas, responsáveis por trazer à tona o caráter indeterminado do ser-aí enquanto abertura para possibilidades de ser.

Interpretar é articular campos de sentido abertos pela compreensão na facticidade. Logo, a verdade como desvelamento consiste no descerramento de mundo, isto é, na abertura que permite a assunção da verdade originária: a desobstrução do campo fenomênico. A aparição dos entes como entes é a condição de possibilidade de toda e qualquer interpretação, uma vez que esta se dá a partir da mobilização de campos de sentido já abertos. Dessa maneira, o surgimento das coisas como coisas é o que será denominado “o como hermenêutico”, verdade transcendental que sustenta a possibilidade da verdade hermenêutica e da hermenêutica da facticidade, assim como da consequente rearticulação dos campos de sentido engendrados de maneira histórica na vivência cotidiana.

2.1 Compreensão e ser-aí

A compreensão é um reencontro do eu no tu.¹⁰⁶

O ser-aí é essencialmente ser-com.¹⁰⁷

Heidegger inicia o parágrafo trinta e um de *SuZ* com o seguinte título: “o ser-‘aí’ como compreensão” (*Das Da-sein als Verstehen*). As aspas no termo *aí* traduzem a utilização do hífen no vocábulo *Dasein*, que aparece então escrito como *Da-sein*. Heidegger acentua o *aí* (*Da*) para explicitar o caráter extático da existência, radicalmente intencional, responsável por transformar o ente humano em ser-*aí*.

Conforme Heidegger explicita, o ser do “aí” é constituído igual e originariamente pela compreensão e pelas estruturas da disposição (*Befindlichkeit*) e do discurso (*Rede*).¹⁰⁸ Esta cooriginariedade evidencia o quanto a compreensão se dá sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva, além de constituir um modo fundamental do ser do *Dasein*, uma vez que consiste em seu existencial fundamental.

Uma distinção relevante entre a compreensão como existencial e o sentido corriqueiro do termo é o fato de que, para Heidegger, a compreensão como modo-de-ser não possui uma conotação de entendimento, isto é, qualquer sentido explicativo para o termo deriva de seu aspecto existencial, cujo sentido é originário. Vejamos agora em que consiste a compreensão:

Existindo, o *ser-aí* é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; cujo *ser-“aí”* [*Da-sein*] é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-virtude-de-quê o *Dasein* é. No em-virtude-de-quê, o

¹⁰⁶ Cf. “A compreensão é um reencontro do eu no tu; o espírito encontra-se em níveis cada vez mais elevados da conexão; essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em todo sistema da cultura, por fim, na totalidade do espírito e da história universal, torna possível a atuação conjunta das diversas capacidades nas ciências humanas” (DILTHEY, 2010b, p. 168).

¹⁰⁷ Passagem completa: “Esse ser-aí-com dos outros só é descerrado intramundaneamente para um ser-aí e assim também para os seres-aí-com, uma vez que nele mesmo o ser-aí é essencialmente ser-com. O enunciado fenomenológico: o ser-aí é essencialmente ser-com tem um sentido ontológico-existencial.” Trad. de: „*Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesentlich an ihm selbst Mitdasein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn.*“ (*SuZ*, §26, p. 120).

¹⁰⁸ “A disposição é uma das estruturas existenciais nas quais o ser do “aí” se mantém. Com a mesma originariedade, este ser é constituído pela *compreensão*.” Tradução de: „*Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des >>Da<< hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen*“ (*SuZ*, §31, p. 142).

existente ser-no-mundo descerra-se como tal, descerramento esse que foi denominado compreensão. Na compreensão do em-virtude-de-quê é coaberta a significatividade que nele se funda. O descerramento da compreensão, como o do em-virtude-de-quê e o da significatividade, é cooriginariamente descerramento do completo ser-no-mundo.¹⁰⁹

É interessante notar no trecho supracitado a sua estreita relação com o parágrafo dezoito de *SuZ*, aproximação esta, inclusive, apontada pelo autor em nota de pé-de-página. Em primeiro lugar, tal parágrafo (*Conformidade e significatividade*;¹¹⁰ a *mundaneidade do mundo*) introduz o que seria a gênese prática da significatividade, o que marca consideravelmente a passagem da fenomenologia à fenomenologia hermenêutica.

Antes, cabe retomarmos uma discussão bastante relevante no decorrer da tradição filosófica: o problema da dicotomia interioridade *versus* exterioridade, assim como a tensão existente quando pensamos a objetividade como correlato da subjetividade.

Como Heidegger afirma no § 25 de *SuZ*, “a substância do ser humano é a existência”. Por mais paradoxal que pareça, a substancialidade do *ser-aí* consiste na ausência de uma substância própria, isto é, ser é estar lançado para fora, jogado em meio à facticidade com os demais entes intramundanos. Estar lançado no mundo¹¹¹ propicia ao *Dasein* uma coexistência, marcada pelo encontro abrupto com o mundo utensiliário disponível e com os demais seres-aí. Mas em que medida a estrutura “ser-com” de Heidegger relaciona-se com a noção de compreensão?

¹⁰⁹ Trad. de: „*Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist >>da<<; deren Da-sein ist das In-Sein. Und dieses ist imgleichen >>da<< und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterchlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein*“ (SuZ, §31, p. 143).

¹¹⁰ O termo empregado por Heidegger para se referir à totalidade de sentidos é *Bedeutsamkeit*, que pode ser traduzido por “significância” ou “significatividade”. Tal termo consiste em uma junção do vocábulo *bedeutsam* (significativo) com o sufixo *-keit* (formador de substantivos).

¹¹¹ O que caracteriza o *Dasein* como ser-no-mundo é exatamente a sua condição de estar jogado na facticidade junto aos demais entes intramundanos. Para descrever essa característica fundamental, Heidegger lança mão do neologismo *Geworfenheit*, que consiste na junção do participípio II do verbo *werfen* – *geworfen*, que significa jogar, arremessar, lançar, etc. com o sufixo *-heit*, geralmente atribuído a adjetivos com vistas à formação de substantivos abstratos. Daí resulta o termo *Geworfenheit*, cujo significado consiste em seu caráter de estar jogado. Fausto Castilho traduz esse neologismo heideggeriano por *dejecção*.

Segundo o autor, “o mundo do ser-aí é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si intramundano destes é ser-aí-com”.¹¹² A estrutura do ser-com (*Mitsein*) possui um sentido ontológico-existencial na medida em que não se trata de uma simples constatação da existência do outro, mas, além da questão da alteridade, o *ser-com* determina o ser-aí como o fator que possibilita a sua singularização.

Cotidianamente, o ser-aí se relaciona de maneira fenomenológica com as coisas a partir dos modos de uso sedimentados e estruturados pela tradição. É nesse sentido que Heidegger cita exemplos práticos em *SuZ*, a fim de demonstrar que o modo de acesso à realidade fenomênica dá-se primeiramente no âmbito não tematizado das ocupações cotidianas, para depois passar ao âmbito teórico e ao escopo das construções discursivas. A compreensão é, portanto, o modo fundamental do ser do ser-aí.

É nessa medida que Heidegger se apropria da hermenêutica de Dilthey: concedendo centralidade à concepção de compreensão e vinculando-a à noção de possibilidade, uma vez que daí emergem os campos de sentido que viabilizam os focos existenciais que nortearão a existência. Apesar de não haver referências diretas à hermenêutica diltheyana em sua exposição acerca da compreensão, da interpretação e das possibilidades, Heidegger direciona a compreensão à abertura da significatividade, isto é, da totalidade de sentidos que possibilita qualquer tipo de relação com o mundo. Segundo Günter Figal, “sem citar o nome de Dilthey, Heidegger assume essa determinação de compreensão como um ‘comportamento de reconhecimento em relação a uma outra vida’”.¹¹³

A grande virada dentro da concepção de compreensão é a supressão do caráter subjetivista de todo e qualquer ato empático que pudesse estar envolto em sua significação. Não apenas em Dilthey, mas também em Husserl, a noção de compreensão serve como meio de apreensão de outras consciências, isto é, seu caráter empático proporciona o reconhecimento da alteridade enquanto outras subjetividades contrapostas.

Ou seja, mais do que suprimir o caráter subjetivista, Heidegger suprime o possível caráter empático decorrente do problema da intersubjetividade. Isto porque, desde o

¹¹² Trad. de: „Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein“ (*SuZ*, §26, p. 118).

¹¹³ Cf. “In seiner Hermeneutik-Vorlesung aus dem Sommer 1923 nimmt Heidegger, ohne den Namen Diltheys zu nennen, dessen Bestimmung des Verstehens als eines ‚erkennenden Verhalten zu anderem Leben‘ auf“. (FIGAL, 2006, p. 106).

cogito cartesiano, a filosofia se viu diante de um problema que passou a determinar grande parte das discussões acerca da apreensão do mundo exterior.

O *cogito* cartesiano demarca uma posição de anterioridade da subjetividade em relação ao mundo objetivo, à exterioridade. A evidência alcançada com o *cogito*, também parte constituinte do propósito das ciências positivas¹¹⁴ usadas como paradigma na investigação empreendida por Descartes, é o que posiciona primeiramente a existência do sujeito para que este, em seguida, passe a posicionar a exterioridade como objeto para a sua apreensão.

Tanto em Husserl como em Dilthey o problema da correlação entre “exterioridade *versus* interioridade” recebe diferentes argumentos tendo em vista a sua solução. A partir do questionamento pelas condições de possibilidade da significação objetiva, tendo como pressuposto o fato de todo e qualquer processo significativo iniciar-se no âmbito da imanência decorrente da apreensão do mundo exterior pela consciência, Husserl desenvolve em suas *Meditações cartesianas*¹¹⁵ uma teorização sobre o processo de sínteses passivas. A transcendentalidade desta questão constitui-se com base em uma intersubjetividade que seja capaz de garantir também as suas próprias condições de possibilidade. Há uma espécie de operação de síntese das experiências vividas pelo ego transcendental, pólo unificador das vivências, cuja aparição se dá, junto à experiência da alteridade, na maneira como se apresenta a experiência da própria consciência, do *eu sou* enquanto subjetividade originária, em sua irredutibilidade.

Outra questão que surge no escopo do problema da intersubjetividade é a pergunta pela pretensão de exterioridade das evidências, enquanto percepções obtidas de maneira direta e imediata na atitude natural, de se constituírem como algo exterior, isto é, como algo objetivo, e não apenas como um dado imanente à consciência.

Ao suprimir esse aspecto subjetivista, Heidegger recorre a uma possível ontologização do conceito de compreensão, que, aliás, deixa de ser apenas um indicativo-formal e passa a operacionalizar todas as ações humanas.¹¹⁶ Segundo Heidegger,

¹¹⁴ Cabe lembrar que Descartes queria aplicar o método das ciências naturais como paradigma de investigação de problemas filosóficos. As ciências positivas partem do pressuposto de que há um esquema posicionador definidor e viabilizador do conhecimento. O próprio termo “positivo” possui como correlato etimológico a ação de posicionar algo.

¹¹⁵ Cf. HUSSERL, *Meditações cartesianas*. 4ª meditação.

¹¹⁶ Cf. “[...] nunca antes o conceito de compreensão foi filosoficamente tão central, pois nunca antes lhe foi atribuída uma significação ontológica e até mesmo “ontológico-fundamental”; a autocompreensão do ser-aí se transforma aqui no ponto crucial para a compreensão de ser em geral” (Figal, 2007, p. 116).

“existindo, o *ser-aí* é o seu ‘aí’”.¹¹⁷ Tal afirmação implica a seguinte conclusão: Heidegger procura retirar da compreensão o arcabouço teórico que impossibilitava sua articulação com a facticidade. Conseqüentemente, as estruturas fundamentais do fenômeno “ser-no-mundo”, a saber, existência e facticidade, só podem ser rearticuladas para além do círculo hermenêutico prévio por meio da compreensão. Logo,

investigação ontológica é um modo possível de interpretação, caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão. Toda interpretação tem sua posição prévia (*Vorhabe*), sua visão prévia (*Vorsicht*) e sua conceptualidade prévia (*Vorgriff*).¹¹⁸

Heidegger emprega a concepção de círculo hermenêutico¹¹⁹ de Dilthey, visando descrever o caráter repetitivo e improdutivo do aprisionamento à tradição histórica. O círculo hermenêutico descreve uma determinada situação em que o ser-aí se encontra, na qual impera uma estagnação em relação à articulação dos conceitos usados na cotidianidade. Há certa tendência a interpretar o círculo hermenêutico de maneira negativa, como se fosse algo prejudicial à existência. Cabe lembrar, contudo, que toda interpretação se submete ao círculo hermenêutico, isto é, trata-se de uma relação compreensiva completamente natural, na qual se promove a interligação das partes com a totalidade que as constitui.

Conforme a situação hermenêutica descrita por Heidegger em *SuZ*, toda compreensão parcial exige como pressuposto uma compreensão prévia do todo a partir do qual o sentido de cada uma das partes emerge, isto é, há uma posição prévia (*Vorhabe*) pressuposta que ocorre de modo simultâneo às outras duas estruturas da situação em questão: a visão prévia (*Vorsicht*) e a conceptualidade prévia (*Vorgriff*). Partindo desse mesmo pressuposto, também só é possível compreender o todo a partir da compreensão de cada uma de suas partes.

¹¹⁷ *SuZ*, §31, p. 143.

¹¹⁸ Trad. de: „*Ontologische Untersuchung ist eine mögliche Art von Auslegung, die als Ausarbeiten und Zueignen eines Verstehens gekennzeichnet wurde. Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff*“ (*SuZ*, §45, p. 231-2).

¹¹⁹ Em *SuZ*, Heidegger utiliza o termo “*hermeneutische Situation*” para descrever o círculo hermenêutico. Optamos por manter o termo “círculo” ao invés de “situação”, a fim de enfatizar o caráter repetitivo dessa condição. Cf. *SuZ*, §45, p. 232.

A articulação desses conceitos ocorre a partir dos significados constituídos ao longo da vivência histórica e de uma posição prévia dos fenômenos, que já são dados sempre de maneira prévia nos usos estagnados de enunciados e proposições sobre a realidade. Heidegger pensa a verdade como uma forma de libertação em relação à estagnação na circularidade hermenêutica, libertação esta que será entendida não como uma saída da situação na qual já sempre nos encontramos de antemão, mas como uma possibilidade de reinterpretação de campos de sentido abertos pela compreensão por parte da própria facticidade – tarefa primordial do projeto da hermenêutica da facticidade.

A partir da retomada da tese diltheyana de que a compreensão é mais originária do que a interpretação, o autor eleva a noção de compreensão ao ponto central da fenomenologia hermenêutica. Com isso, a compreensão torna-se o próprio modo como a existência acontece. Trata-se do existencial primordial do ser-aí. Segundo Figal,

Heidegger resolveu essa ideia em *Ser e tempo*. Aí, a compreensão é determinada como um modo da *abertura* do ser-aí, e não é em vão que Heidegger explicita essa definição a partir da concepção da compreensão como um poder. Apenas resta dizer aqui que aquilo que nós “podemos” na compreensão “não é nenhum quid, mas o ser como existir”.¹²⁰

Quando o campo fenomênico se abre e, conseqüentemente, as possibilidades fácticas aparecem ao ser-aí como possibilidades-de-ser, é porque o ser-aí já está no âmbito interpretativo. Noutras palavras, o interpretar ocorre em meio à abertura de possibilidades que serão rearticuladas pela compreensão a partir dos sentidos que as mobilizam. Não há compreensão sem interpretação, tampouco o contrário, uma vez que a copertinência entre ambas se origina da própria relação entre o ser-aí e o descerramento que viabiliza ao mundo o acontecer fenomênico.

Portanto, a compreensão sintetiza duas estruturas fundamentais no ente humano: sua negatividade ontológica originária e seu caráter de possibilidade. Só há como interpretarmos possibilidades distintas de ser porque não há uma estrutura prévia que determine a existência necessariamente. Liberdade, nesse sentido, é liberdade para além

¹²⁰ Trad. de: „Heidegger hat diesen Gedanken in *Sein und Zeit* ausgearbeitet. Hier ist das Verstehen als eine Weise der Erschlossenheit des Daseins bestimmt, und Heidegger erläutert das nicht umsonst an der Auffassung des Verstehens als einem Können. Nur sei hier das im Verstehen ‚Gekonnte [...] kein Was, sondern das Sein als Existieren‘“ (FIGAL, 2006, p. 106).

e apesar das estruturas prévias interpretativas. É a reinterpretação da facticidade por si mesma por meio do *Dasein* em um movimento de abertura dos entes intramundanos como puras possibilidades de ser.

Segundo Heidegger,

O caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu “aí” enquanto um “aí” de um poder-ser. [...] O ser-aí, enquanto é, já se compreendeu e continua se compreendendo a partir de possibilidades. [...] A compreensão, como projetar, é o modo-de-ser do ser-aí em que este é suas possibilidades como possibilidades. [...] Mas ele nunca é mais do que é factualmente, porque pertence essencialmente à sua facticidade o poder-ser.¹²¹

Assim, a compreensão projeta o ser-aí em possibilidades-de-ser provenientes de sua dimensão fáctica. A síntese entre existência e mundo proporciona ao *Dasein* um “preenchimento” de sua negatividade constitutiva por meio da assunção de possibilidades oriundas da facticidade. Assim, quando o ser-aí interpreta suas possibilidades de ser, isso se dá porque já se mobilizou de antemão um espaço compreensivo. Ser o *aí* consiste em interpretar possibilidades que só puderam aparecer como possíveis devido à ausência de necessidade, determinações prévias ou estruturas categóricas. Em outras palavras, somente porque o ser-aí é perpassado de pura nadaidade estrutural, que sua existência, em movimento de saída intencional, assume para si as possibilidades emergentes do *aí*. A hermenêutica da facticidade sugere, portanto, uma reinterpretação das estruturas mundanas, de modo que elas apareçam como possibilidades passíveis de serem mobilizadas livremente na existência.

Assim, no sentido que Heidegger emprega, a compreensão é o modo-de-ser estruturante da vida, por meio do qual ocorre a saída da nadaidade. Logo, o ser-aí só consegue existir no mundo porque o objeto de sua intencionalidade consiste na própria dimensão fáctica, isto é, nas possibilidades que somente o *aí* abre.

¹²¹ Trad. de: „Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. [...] Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. [...] Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist. [...] Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesentlich gehört.“ (SuZ, §31, p. 145).

Compreender, no sentido de *Ser e tempo*, é o saber performativo do ser-aí; ele é um compreender a si mesmo que, ao menos em um aspecto, se mostra ao mesmo tempo como o ser do compreendido: como abertura do próprio ser-possível, a compreensão não é apenas a sua concepção; como abertura do ser-possível, ela é este mesmo. O compreender significa o mesmo que dizer que cada um é ele mesmo possível na apreensão imediata do possível que se é, e do possível que o mundo é para o ser próprio.¹²²

Na citação acima, Figal evidencia o processo pelo qual o ser-aí é interpelado compreensivamente à assunção de suas possibilidades de ser. Enquanto existencial do ser-aí, a compreensão articula a maneira pela qual o ente humano lida diariamente com as coisas. Por isso, é um saber performático: caracteriza o modo de ação na facticidade. Além disso, a compreensão é o existencial que descerra as possibilidades ao mesmo tempo em que as projeta como possíveis.¹²³ Em última análise, a compreensão é a condição transcendental de emergência de qualquer possibilidade de ser no mundo, incluindo aí a de ser, a partir do mundo, quem se é.

É nesse sentido que o projeto de uma fenomenologia de acepção hermenêutica ganha a sua forma. O caráter hermenêutico da descrição proposta por Heidegger em *SuZ* vai ao encontro do propósito de pensar uma mobilização da circularidade hermenêutica, a partir da rearticulação dos campos de sentido que orientam a situação prévia na qual o *Dasein* já sempre de antemão se encontra. A questão posta como diretriz no fim do capítulo anterior, acerca da fundação de uma fenomenologia capaz de pensar a liberdade como força motriz rearticuladora de sentido, nos remete ao problema da dicotomia entre a singularização e a impessoalidade.

O próprio fenômeno de ser-no-mundo abarca a dicotomia citada. Ao pensar o ser-aí como ser *no* mundo, enfatizamos, além do aspecto locativo presente na proposição *em*, também seu caráter modal e temporal. Modal, porque essa é a única estrutura capaz de abranger os três modos que constituem o ser do ser-aí: existência, facticidade e

¹²² Trad. de: „*Verstehen im Sinne von Sein und Zeit ist das Vollzugswissen des Daseins; es ist ein Selbstverstehen, das, zumindest in einer Hinsicht, zugleich das Sein des Verstandenen ist: Als Erschlossenheit des eigenen Möglichseins ist das Verstehen nicht nur dessen Erfassen; als Offenheit des Möglichseins ist es dieses selbst. Das Verstehen ist gleichbedeutend damit, im unmittelbaren Vernehmen des Möglichen, das man ist, und des Möglichen, das die Welt für das eigene Sein ist, selbst möglich zu sein*“ (FIGAL, 2006, p. 106). No segundo período do trecho citado optamos por manter a tradução proposta por Marco Casanova em *Oposicionalidade* (Cf. FIGAL, 2007, p. 114).

¹²³ Conforme o parágrafo 32 de *SuZ*, p. 148: O *Dasein* como compreensão projeta seu ser em possibilidades. (*Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten*).

decadência. Temporal porque só há possibilidade de ser algo na finitude, a partir da qual a existência se abre enquanto possibilidade. Se o *Dasein* fosse constituído por atemporalidade, em primeiro lugar, ele perderia seu caráter de poder-ser, passando, assim, a ser um ente subsistente como os utensílios que vêm ao encontro no mundo circundante. Em segundo lugar, atemporalidade implica a pressuposição de uma essência, uma quididade, que lhe confira uma determinação necessária de ser capaz de assegurar sua existência.

As noções de singularização e de impessoalidade serão temáticas do próximo subcapítulo. Por ora, voltemos ao problema da compreensão em sua relação com a interpretação. Segundo Heidegger, a interpretação consiste no desenvolvimento da compreensão.¹²⁴ O que nosso autor procura evidenciar com essa copertinência entre compreensão e interpretação é justamente a maneira como o ser-aí se relaciona com o próprio campo fenomênico. Existir é descobrir, isto é, desocultar o que já sempre se encontra oculto devido à sedimentação histórica dos usos que envolvem o modo como estamos junto às coisas, aos entes subsistentes e aos utensílios.

Dito de outra maneira, a visão circundante é descobridora, na medida em que interpretamos campos de sentido abertos no mundo fático pela compreensão. Aquilo que vem a ser descoberto a partir da interpretação é o campo fenomênico tal como aparece, isto é, as coisas como coisas, o algo como algo (*Etwas als Etwas*). Trata-se daquilo que já sempre compreendemos de modo expresso, isto é, aquilo que se abre por meio da compreensão é a estrutura a partir da qual interpretamos campos de sentido específicos: o modo *como* algo aparece a partir de sua finalidade, de sua estrutura própria enquanto ente utilizável que traz consigo toda uma cadeia referencial de modos sedimentados para sua interpretação. Esta é a estrutura propriamente dita do “como hermenêutico” (*das hermeneutische “als”*).

Nas palavras de Heidegger, “o ‘como’ constitui a estrutura da expressividade de um compreendido, ele constitui a interpretação”.¹²⁵ O que está em questão na seguinte afirmação é a própria maneira como nos comportamos no mundo circundante a partir dos modos de uso já sedimentados na tradição. Uma fenomenologia de acepção hermenêutica

¹²⁴ Cf.: „Chamamos de interpretação o desenvolvimento da *compreensão*.“ (*Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung*). Frase já citada anteriormente neste estudo. Heidegger, *SuZ*, § 32, p. 148.

¹²⁵ Tradução de: „Das >>Als<< macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung“. (*SuZ*, § 32, p. 149).

trata justamente da relação que perpassa a apreensão da realidade efetiva em seu caráter descritivo-interpretante. Por exemplo, ao lidarmos com um objeto qualquer, a maneira com a qual interagimos em sua utilização não necessita de operações teóricas resultantes de operações do entendimento. O caráter de *projeto-jogado* do ser-aí já implica por si só um estar situado junto às coisas, isto é, coexistir com o mundo circundante e já sempre operacionalizar ações que também são dadas de antemão devido à sedimentação histórica que constitui o modo como a facticidade se interpreta.

Ao retomar a noção de experiência antepredicativa de Husserl, Heidegger busca enfatizar o caráter receptivo a partir do qual as coisas emergem na cotidianidade. A experiência antepredicativa só é possível tendo em vista a desconstrução dos sistemas filosóficos embasados no *cogito* cartesiano, isto é, na ideia de subjetividade posicionadora. Não apenas em Heidegger como também em Husserl, o pré-predicativo prescinde da necessidade de objetualidade, isto é, ocorre apenas na medida em que supera a dicotomia subjetivo-objetivo, situando a existência junto às coisas, cuja forma de apreensão se dá por meio da estrutura do ser-com (*Mitsein*), da sedimentação histórica que viabiliza os modos de uso e, efetivamente, pela abertura de sentido a partir da qual emerge o como hermenêutico.

Contudo, há uma diferença fundamental na compreensão da experiência antepredicativa nos dois autores citados. Em Husserl, apesar de prescindir da objetualidade, o pré-predicativo parte daquilo que já se encontra previamente dado com vistas à operação de síntese. O que parece difícil compreender é como as vivências podem ser sintetizadas pelo ego transcendental sem que haja uma operação objetivante, posicionadora, por parte da subjetividade egoica.

Também no âmbito da experiência antepredicativa husserliana situa-se o problema da intersubjetividade mencionado no início deste subcapítulo. Uma vez que o pré-predicativo implode a concepção de objetualidade, o reconhecimento da exterioridade passa a ser concebido como um reconhecimento de outras subjetividades, isto é, trata-se do reconhecimento de uma intersubjetividade capaz de viabilizar o acesso à alteridade, o que evita, portanto, uma recaída no problema do solipsismo.

É nesse sentido que ocorrem as chamadas sínteses passivas: a fim de romper com o dualismo herdeiro da tradição cartesiana, Husserl reconhece a necessidade de uma passividade originária capaz de assegurar que todo e qualquer pré-dado, isto é, aquilo que é dado na abertura da existência, seja sintetizado na consciência através de sua atividade

própria: a intencionalidade. Contudo, essas operações de síntese das várias faces que constituem o objeto apreendido não se efetivam pelo ego transcendental – não há um responsável pela unificação dos objetos visados. É por este motivo que tal síntese recebe o nome de *síntese passiva*. A consciência só pode ser síntese das vivências na medida em que se trata de uma síntese passiva, isto é, uma síntese que prescinde de operações objetivantes porque parte de uma experiência receptiva, portanto, antepredicativa, dos dados que aparecem no campo fenomênico. Noutros termos, estar junto ao mundo pressupõe uma abertura que viabiliza a apreensão do objeto em sua totalidade, mesmo não sendo possível captar de uma só vez através do olhar as múltiplas faces que constituem um objeto aparente no campo fenomênico.

Vejamos como Heidegger traz a experiência antepredicativa ao âmbito da hermenêutica da facticidade:

A manipulação da circunvisão interpretante com o ente utilizável do mundo circundante que o vê como mesa, porta, carro, ponte não precisa interpretar também de modo necessário o já interpretado na circunvisão de uma enunciação determinante. Todo simples ver antepredicativo do ente utilizável já é em si mesmo compreensivo-interpretante.¹²⁶

Circunvisão é a visão do mundo que se apresenta já sempre junto à minha existência. Sendo o mundo o horizonte de sentido no qual o ser-aí está situado, é por meio do mundo que os objetos aparecem na facticidade conforme seus sentidos próprios. Para citar os exemplos de Heidegger: como mesa, porta, carro e ponte. A apreensão de um objeto e de seu sentido prescinde da atividade de predicação, isto é, não é necessário julgar ou avaliar a realidade circundante com base em categorias de veracidade ou falsidade expressas por meio de estruturas de sujeito e predicado para se obter validade objetiva. Em outras palavras, validade objetiva não é algo que está apenas no escopo do discurso, pois a maneira própria de aparição das coisas no âmbito antepredicativo já constitui validade na medida em que embasa toda e qualquer proposição. Consequentemente, todo enunciado possui em si mesmo uma origem antepredicativa, que assegura o *momento veritativo* no

¹²⁶ Tradução de: „Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses als Tisch, Tür, Wagen, Brücke >>sieht<<, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden Aussage auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend“. (SuZ, § 32, p. 149).

qual as coisas aparecem como coisas: o como hermenêutico enquanto verdade transcendental.

Por exemplo: os objetos que constituem o acervo de um museu não vêm acompanhados do filtro de historicidade que permite o acesso ao seu mundo – ao seu horizonte de sentido. É por esse motivo que precisamos de uma descrição sobre os seus modos de uso – um manual que explique o significado que aqueles objetos desempenhavam no mundo que era o deles, no contexto ao qual pertenciam.

O caso do museu exemplifica a maneira pela qual o mundo utensiliar circundante, na praticidade das ações cotidianas, prescinde de ações explicativas, teóricas e perpassadas por instruções de modo geral. A experiência antepredicativa ocorre, em Heidegger, portanto, devido à constituição compreensivo-interpretante do ser-aí. De modo similar à descrição husserliana, *estar aí* implica estar imerso em campos de sentido que se abrem pelo simples fato de existirmos em meio a uma rede referencial, cujos sentidos se mobilizam como possibilidades de ser. Há uma receptividade originária de sentidos que não necessita de elementos teóricos para que seja interpretada.

Contudo, só é possível a emergência de sentidos porque há uma abertura originária que viabiliza a assunção de possibilidades diversas. É exatamente aí que reside a importância fundamental do problema da diferença ontológica: a incompatibilidade do projeto de *SuZ* com a noção de quididade que determinou grande parte dos sistemas metafísicos clássicos. Noutros termos, se o propósito da analítica existencial é alcançar o sentido do ser por meio da noção de temporalidade, somente um ente dotado de nadaidade estrutural poderia ser finito, e, portanto, capaz de assumir as possibilidades-de-ser oriundas de seu horizonte próprio de sentido, de sua facticidade. Vejamos no subcapítulo a seguir como se dá a relação entre a finitude, a disposição e a verdade originária como abertura.

2.2 Disposição, finitude e crise

Ser-aí significa encontrar-se no mundo a partir de uma tonalidade afetiva, um existencial fundamental. Como Heidegger afirma em *SuZ*, o *Dasein* já está sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva (*Stimmung*). Nesse sentido, disposição

(*Befindlichkeit*) é a possibilidade de abertura de mundo apesar da significatividade já dada previamente e da instrumentalidade que rege as ocupações diárias com o mundo utensiliário circundante. Segundo o autor, “no ser próprio à tonalidade afetiva, o *Dasein* já está sempre aberto, de acordo com a tonalidade afetiva, enquanto o ente ao qual foi outorgado ao seu ser como o ser que ele tem de ser existindo”.¹²⁷

Befindlichkeit é um termo oriundo do verbo *sich befinden*, que significa “encontrar-se”, tanto em sentido espacial como modal. De qualquer forma, acreditamos que Heidegger busca enfatizar o caráter modal do termo, isto é, a maneira como o ser-aí já se encontra quando lançado no mundo em meio às suas possibilidades. Por isso, optamos por traduzi-lo por “disposição”. Além disso, também há certo caráter topológico na disposição, uma vez que a própria tarefa de uma hermenêutica da facticidade requer uma espacialidade constituinte e pertinente à temporalidade própria ao ente finito.

Há, na maioria das vezes, uma constante fuga do *Dasein* da abertura propiciada na tonalidade afetiva. Para Casanova, “o ser-aí cotidiano realiza a si mesmo a partir de uma desoneração da responsabilidade pelo seu poder-ser, o que acaba fazendo com que ele erga a pretensão de ser uma coisa entre coisas. Sendo assim, ele é de saída de maneira imprópria”.¹²⁸ Isso ocorre porque ser-aí implica ser abruptamente jogado em meio a possibilidades de ser, possibilidades que se originam na facticidade e que se abrem conforme o horizonte de sentido próprio ao mundo do ser-aí em questão.

Viver de modo compreensivo é exatamente isto: interpretar e mobilizar possibilidades descerradas, abertas na facticidade. A tonalidade afetiva é o que retém a abertura no *Dasein*, isto é, aquilo que aponta para a constituição ontologicamente indeterminada do ser-aí. Como nosso autor afirma: “facticidade não é a realidade factual do *factum brutum* de um subsistente, mas um caráter de ser do *Dasein*, assumido na existência, embora tenha sido primeiramente rejeitado”.¹²⁹

O que Heidegger procura mostrar é que facticidade não é sinônimo de realidade efetiva, factual. Não se trata de pensar a vida fáctica como a totalidade de fatos possíveis. Ao contrário, facticidade é a *situação* na qual já sempre nos encontramos enquanto entes

¹²⁷ Tradução de: “*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.*” *SuZ*, §29, p. 134.

¹²⁸ CASANOVA, 2017, p. 233.

¹²⁹ Tradução de: “*Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wengleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.*” (*SuZ*, § 29, p. 135).

existentes, isto é, enquanto entes lançados no mundo, na rede referencial plena de significatividade. Noutras palavras,

o ente do caráter do *ser-aí* é seu “aí” de um modo que, expressamente ou não, ele se encontra em seu caráter de ser jogado. Na disposição, o *ser-aí* já foi sempre trazido para diante de si mesmo, já se encontrou sempre, não como um encontrar-se percipiente de si, mas como um encontrar-se na totalidade afetiva.¹³⁰

Ser-jogado ou jogadidade¹³¹ (*Geworfenheit*) é o caráter de ser jogado em um mundo em meio a possibilidades de ser. O *ser-aí* só pode assumir uma das possibilidades emergentes na facticidade porque de antemão não possui nenhuma determinação que o caracterize de modo essencial. O que Heidegger busca aqui é mostrar uma grande reviravolta no interior do pensamento metafísico que norteou a filosofia ocidental.

Ao situar o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser, em *SuZ*, Heidegger desconstruiu a noção de essência incompatível com a temporalidade própria ao *ser-aí*. Tanto a compreensão como a disposição fundam-se temporalmente porque apenas um ente que não possui determinações prévias essenciais, quiddidade, pode assumir o caráter de poder-ser, o que está na base na diferença ontológica.

A quiddidade (*quidditas*) é aquilo em que algo consiste, isto é, a própria essência de qualquer coisa, aquilo pelo qual se questiona “o que é”.¹³² Quando Heidegger delinea o problema da diferença ontológica, o filósofo busca elucidar a tese de que a substância do ser humano é a existência.¹³³ Ou seja, a diferença ontológica é uma tentativa de buscar

¹³⁰ “*Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet. In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.*” (*SuZ*, § 29, p. 135).

¹³¹ Como explicitamos brevemente, o termo *Geworfenheit* é de difícil tradução por se tratar de um neologismo heideggeriano. Oriundo do participio do verbo *werfen* (jogar) e do sufixo *-heit*, utilizado na formação de substantivos a partir, sobretudo, de adjetivos, o termo resguarda uma proximidade significativa com o vocábulo *Entwurf*, substantivo criado a partir do verbo *entwerfen*, que significa *projetar*. Assim, o *ser-aí* é um projeto (*Entwurf*) cujo *caráter de ser* consiste no *ter sido jogado* abruptamente no mundo, na existência fáctica. *Geworfenheit* significa, portanto, o caráter de ter sido jogado, ou, numa tradução mais radical e interpretativa, na *jogadidade*, termo que, por ser também um neologismo, resguarda o aspecto criativo e performático da conceptualidade heideggeriana.

¹³² O termo alemão para o vocábulo latino *quidditas* é *Washeit*, que resguarda bem o caráter daquilo pelo qual se questiona *o que algo é*.

¹³³ A tese citada aparece mais de uma vez em *SuZ*. Aproveitamos a formulação presente no parágrafo 63 de *SuZ* por se tratar de um momento mais conclusivo, no qual o autor trata dos temas elencados na primeira parte de sua obra relacionado o projeto da hermenêutica da facticidade à diferença ontológica e ao círculo hermenêutico. Cf.: A delimitação da estrutura do cuidado concedeu a base para uma primeira diferença ontológica de existência e realidade. Isto conduziu à tese: a substância do ser humano é a existência. Trad.

uma forma de superação da metafísica em um espaço que se dê ainda no âmbito da própria metafísica. Não há como pensar em uma superação para além do escopo do problema do ser e de seu sentido, mas apenas como elucidar, a partir da distinção entre ser e ente, um possibilidade de alteridade em relação àquilo que determina a metafísica como tal: a investigação acerca da essência, do caráter suprassensível do fundamento de toda e qualquer experiência sensível.

A diferença ontológica é a base da argumentação de que há uma distinção fundamental entre o ser do ser-aí e o ser das coisas intramundanas. O ser do *Dasein* não consiste em um substrato para propriedades materiais, pré-determinadas, que forneça uma espécie de interpretação previamente dada a partir da qual se dá a sua interação. Há uma conjuntura que determina a significatividade de modo que os entes utilizáveis sempre aparecem conforme seus modos de uso. Assim, a interpretação na facticidade é sempre temática, sempre conforme a algo já determinado. Por esse motivo, a interpretação do mundo circundante funda-se em uma posição prévia (*Vorhabe*), cuja amplitude restringe-se à totalidade da conjuntura já compreendida, isto é, à totalidade de campos de sentido já abertos na facticidade.

O que é aberto na teia significativa é a própria estrutura de sentido que permeará a existência do *Dasein* junto aos demais entes. A apropriação dos sentidos abertos pela compreensão viabiliza o desencobrimento das coisas a partir de seus sentidos próprios, isto é, viabiliza o “como hermenêutico” e, conseqüentemente, permite que a existência se direcione a partir de focos que fixam o em-virtude-de-quê próprio a cada coisa, a cada ente subsistente. A fixidez do olhar que faz emergir os focos existenciais é uma visão-prévia (*Vorsicht*). Noutros termos, a visão prévia retira da posição prévia o que está condicionado à interpretação. Esta, por sua vez, é responsável por fazer com que o já compreendido se torne concebível, isto é, a interpretação é o que atualiza o que foi aberto como possível a partir da posição e da visão prévias.

A partir da interpretação concebemos o modo como um determinado ente aparece na realidade: seu modo de uso, sua instrumentalidade própria, o papel que ele desempenha na dimensão fáctica enquanto ente utilizável. Assim, é do nosso interpretar que deriva a conceptualidade que passará a determinar o ente como tal, seja criando conceitos que

de: „Die Umgrenzung der Sorgestruktur gab die Basis für eine erste ontologische Unterscheidung von Existenz und Realität. Dies führte zu der These: Die Substanz des Menschen ist die Existenz“. (SuZ, § 63, p. 314).

sintetizem o modo de ser do ente em questão, seja submetendo o ente a conceitos já existentes, ainda que de maneira arbitrária. Por sempre recair no âmbito da conceituação, dizemos que a interpretação se funda sobre uma conceptualidade-prévia (*Vorgriff*), que passará a determinar, de modo derivado, o modo como interpelamos os entes intramundanos no âmbito da linguagem.

É interessante notar que a conceptualidade pode ou não derivar de uma específica interpretação do ente. Isto ocorre porque às vezes o conceito que passa a ser referido a um ente provém de sua própria constituição, ou seja, deriva do campo de sentido que acompanha o ente em sua respectiva cadeia remissiva. Por outro lado, há também uma conceituação arbitrária, que faz com que entes sejam submetidos a conceitos que nem sempre correspondem com o seu campo de sentido específico; ou, ainda, a conceitos que são essencialmente contrários à dinâmica de realização que acompanha o ente em sua abertura.

O que nós procuramos explicitar, relacionando o problema da diferença ontológica aos pontos que servem de título deste subcapítulo, disposição, finitude e crise, é justamente o fato de que somente o ser-aí, enquanto ente cujo modo de ser difere dos demais entes intramundanos, pode vivenciar crises devido à sua finitude. Somente o ente que não possui o modo de ser da presentidade constante pode experimentar uma rearticulação radical dos modos previamente dados, justamente porque ele não é também um ente previamente dado. Noutras palavras, o modo como o *Dasein* se encontra no mundo, sua disposição enquanto ente finito e temporal, é o que viabiliza a dinâmica de realização de possibilidades de ser, porque não há uma possibilidade prévia que o determine de modo essencial, tal como ocorre com os entes instrumentais, utilizáveis. A finitude decorre, portanto, da indeterminação ontológica originária. Somente um ente finito, que se dá na contingência da temporalidade, pode vivenciar crises, porque o seu ser não se constitui de maneira fechada.

Dessa maneira,

no projetar da compreensão o ente é aberto em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde a cada vez ao modo-de-ser do ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado no mundo, isto é, em um todo de significatividade em cujas relações remissivas a ocupação, como ser-no-mundo, fixou-se de maneira prévia.¹³⁴

¹³⁴ Trad. de: „*Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren*

O trecho supracitado traz a reunião dos conceitos propostos neste subcapítulo. Primeiramente, somente um ente dotado de poder-ser, isto é, temporal, *pode* ser inúmeras possibilidades a partir dos sentidos abertos na facticidade. Possibilidade aqui não aparece como uma característica, isto é, como algo que se atribui ao ente, como uma espécie de predicado. Antes, trata-se da própria constituição do ente finito que é o *Dasein*: a possibilidade é o seu modo-de-ser, é a maneira como a sua existência ocorre na facticidade.

Desse modo, quando dizemos que o ser-aí é um ente jogado no mundo, isso significa dizer que a sua existência é lançada em uma totalidade de sentidos – o que constitui significatividade (*Bedeutsamkeit*) – que permeia, ao mesmo tempo em que viabiliza, as relações remissivas que fundam, que dão a base, para a ocupação, uma vez que esta constitui o modo pelo qual o ser-aí se dá como ser-no-mundo.

Quando falamos em ocupação (*Besorgen*) ou em preocupação (*Fürsorge*), não procuramos delimitar a região das ocupações ônticas, isto é, das ocupações próprias à cotidianidade e à realização das vivências no mundo da vida. Do mesmo modo em que o cuidado (*Sorge*) aparece na analítica existencial como a única maneira possível de realização da existência, isto é, já que o *Dasein* é a cada vez no modo da propriedade – o *Dasein* é a cada vez meu – só é possível existir mediante a ocupação com a própria existência e a pré-ocupação com os outros. Em outros termos, cuidado, ocupação e preocupação são conceitos empregados a fim de operacionalizar os modos de ser típicos da existência que é sempre concernente ao ente em questão.

Ser-no-mundo pressupõe, portanto, o cuidado e, conseqüentemente, ocupação e preocupação.¹³⁵ A única maneira de existir em meio a uma totalidade de sentidos é operacionalizando conceitos e mobilizando os sentidos que servem de base para tais paradigmas interpretativos. Mas o que significa ter sentido? Do que se trata propriamente quando dizemos que interpretar é mobilizar os sentidos abertos pela compreensão?

Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat“. (SuZ, § 32, p. 151).

¹³⁵ Um ponto importante a ser ressaltado é a etimologia desses termos: cuidado, ocupação e preocupação, *Sorge*, *Besorgen* e *Fürsorge*, respectivamente. Heidegger novamente utiliza termos de mesma etimologia para demonstrar a proximidade semântica entre eles. Nesse caso, interpretamos a ocupação e a preocupação como modos derivados do cuidado, o que indica um passo um pouco mais à frente em relação à absorção na cadência humana. Entendemos cuidado como uma forma de ocupação consigo mesmo, mais originária e fundamental, da qual deriva a ocupação com os demais entes intramundanos, algo, portanto, que ocorre posteriormente.

Segundo Heidegger, ter sentido é o processo de descobrimento do ente intramundano pela compreensão. Sentido é o que emerge na experiência antepredicativa, isto é, na compreensão interpretante aquilo que torna possível que um ente seja compreendido é o sentido. Noutros termos, sentido é o que mobilizamos cotidianamente na existência no mundo junto aos demais entes intramundanos. Não há como articular os entes intramundanos, manuais. Ao contrário, o que é possível articular e mobilizar é o sentido emergente de tais entes a partir do modo como eles se dispõem na teia significativa mundana, cujas relações remissivas são sempre atualizadas pela facticidade por meio do caráter compreensivo-interpretante do único ente capaz de questionar sentidos, capaz de perguntar pelos sentidos que permeiam o próprio horizonte de sentido, que denominamos *mundo*. Segundo o autor,

quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, quando vem à compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Mas o que é, rigorosamente tomado, compreendido não é o sentido, mas o ente, ou o ser. Sentido é aquilo no qual a compreensibilidade de algo se retém. O que é articulável no abrir que compreende é o que denominamos sentido. O *conceito de sentido* abrange o arcabouço formal daquilo que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação compreensiva. *Sentido é o aquilo-em-relação-a-quê do projeto, que se estrutura por meio da posição-prévia, da visão-prévia e da conceptualidade-prévia, a partir do que algo é compreendido como algo.*¹³⁶

Dessa maneira, sentido é uma indicação formal que abrange tudo o que articulamos na experiência antepredicativa, isto é, o modo como interpretamos cotidianamente, na facticidade, aquilo que é aberto pela compreensão e que vem ao nosso encontro no mundo circundante a partir das categorias prévias que constituem a circularidade hermenêutica. O sentido funda-se na posição prévia da qual já sempre partimos com vistas à interpretação. A visão prévia pressupõe a apreensão do mundo circundante pela circunvisão, que viabiliza a formação de uma conceptualidade que descreverá a maneira

¹³⁶ Trad. de: „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der Begriff des Sinnes umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“ (SuZ, § 32, p. 151).

pela qual o ente será interpretado tendo como referência o em-virtude-de-quê pressuposto em sua própria constituição.

Ao contrário do que se pode pensar, os três aspectos da circularidade hermenêutica ocorrem juntos, não há como desmembrar a posição, a visão ou a conceptualidade prévias para que uma ocorra sem a outra, isoladamente. Isto ocorre devido ao fato de a tríade compreensão, disposição e discurso – uma vez que a gênese prática da significatividade, ou como também podemos dizer, a experiência antepredicativa – correlacionar-se diretamente com o modo no qual nos encontramos na facticidade: a situação hermenêutica. Situação, nesse sentido, abarca tanto o aspecto local como os caracteres modal e temporal da existência do ser-aí.

Quando, na analítica existencial, Heidegger expõe a necessidade da retomada da pergunta pelo sentido de ser,¹³⁷ o que está em jogo é justamente a concepção envolta usualmente no termo sentido. Fazendo uma ponte direta do primeiro capítulo da introdução de *SuZ* para o parágrafo 65,¹³⁸ veremos que o sentido de ser consistirá na temporalidade própria ao ser-aí: “a temporalidade desvela-se como o sentido do cuidado próprio”.¹³⁹ Isto implica a constatação de que a existência se dá a partir da finitude, da temporalidade própria constituinte do ser-aí.

Finitude é o modo existencial próprio ao ente temporal, a partir da qual se funda toda e qualquer temporalidade originária. Nesse sentido, o *Dasein* só pode ser finito porque é originariamente temporal. Não há como se aplicar a relação contrária porque a finitude não é o que assegura a temporalidade, como se ela existisse de maneira prévia e passasse, a partir daí, a determinar a existência do ser-aí. A noção de finitude relaciona-se com o caráter existencial da morte, com sua concepção como morte ontológica, que só pode se realizar como antecipação, como possibilidade extrema, intransferível e insuperável da existência. O *Dasein* existe, portanto, finitamente, uma vez que a sua

¹³⁷ A introdução de *SuZ* é destinada ao problema do sentido. Assim, a “exposição da pergunta pelo sentido de ser” é dividida em dois capítulos, a saber: 1) Necessidade, estrutura e prioridade da questão do ser (§ 1 a § 4); e 2) A dupla tarefa na elaboração da questão do ser. O método da investigação e seu escopo (§ 5 a § 8). É interessante notar que o genitivo empregado por Heidegger na expressão “sentido de ser” é feito pelo uso da preposição “von”, ou seja, não se trata de buscar o sentido do ser, como se este fosse algo, um ente, tal como a tradição metafísica fez ao longo de suas investigações unindo ser e ente sob uma categoria biforme. Em *SuZ*, trata-se de investigar o modo como “ser” ocorre enquanto acontecimento temporal, isto é, como existência cujo modo-de-ser difere do modo típico dos entes atemporais.

¹³⁸ O título do parágrafo 65 é “A temporalidade como o sentido ontológico do cuidado” (*Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*).

¹³⁹ „*Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (*SuZ*, § 65, p. 326).

temporalidade originária assegura o caráter ontologicamente indeterminado da existência, viabilizando, assim, a possibilidade tanto de ser como de não-ser.

O que procuramos acentuar acerca da finitude é o fato de o ser-aí não possuir um fim, algo como uma espécie de término para o qual a sua existência se direcionaria. Finitude é o próprio modo de ser do ente temporal, responsável por assinalar todos os outros modos-de-ser possíveis a partir dos quais a existência se realiza como poder-ser. É a partir da concepção de existência finita que o conceito de tempo se correlaciona às concepções de mundo e de finitude para assegurar a compreensão da temporalização constitutiva, própria ao ente que não se determina como os demais entes, que não possui quididade, como já foi exposto.

Portanto, ser temporal implica ser ontologicamente indeterminado. Caso contrário, uma possível atemporalidade – se o ser-aí não existisse em seu tempo finito de ser – seria suficiente para transferir ao ser uma opacidade ôntica, isto é, uma característica de substrato (*hypokeimenon* - ὑποκείμενον)¹⁴⁰, supressor da diferença ontológica. Com a retração da noção de diferença, seria inviável conceber a abertura e, portanto, a própria verdade originária que se desdobra da noção de ser como possibilidade.

Nesse sentido, pensar sobre a concepção de *crise* (*krisis* – κρίσις) é estabelecer uma relação entre as noções de finitude e abertura evocando também a etimologia dos respectivos termos. *Crise* significa separação, de-cisão. Em alemão, tanto abertura (*Erschlossenheit*) como decisão (*Entschlossenheit*) possuem a mesma raiz etimológica, o que evidencia ainda mais a proximidade semântica entre ambos. A presença do termo *cisão* no vocábulo *de-cisão* traz à tona o papel da crise no processo de singularização do ser-aí.

Segundo Gianni Vattimo, seria possível encontrar certo elemento niilista na teoria hermenêutica de Heidegger. Apesar de concordar com o fato de que a estrutura ser-no-mundo é articulada por uma estrutura tríplice, a qual ele indica por meio dos termos “*Befindlichkeit*, Compreensão-Interpretação, Discurso”, as crises singularizantes seriam um aspecto de constante remissão à nadaidade estrutural, uma vez que a própria “projetividade” do ser-aí humano – responsável por assegurar a pré-compreensão – estaria

¹⁴⁰ Cabe lembrarmos aqui que a noção de substrato foi frequentemente empregada na tradição metafísica ocidental para se referir a aquilo que subjaz. No sistema categórico aristotélico, o *hypokeimenon* não possui propriedades que o determinem de maneira *a priori*, ao contrário, ele se realiza como um veículo que recebe determinadas características conforme determinações específicas. Assim, o substrato – ou o subjacente – é aquilo a respeito do que outras coisas podem ser ditas, predicadas.

diretamente ligada à mortalidade. Isto ocorreria porque “o ser-aí só se funda como uma totalidade hermenêutica na medida em que vive continuamente a possibilidade de não existir-mais.” Em outros termos, Vattimo aponta um aspecto niilista na fundação abissal do ser-aí humano na medida em que toda e qualquer existência no mundo funda-se na possibilidade da ausência de existência. Além disso, a pré-compreensão seria o único fator que viabilizaria ao ser-aí o existir, uma vez que é responsável por assegurar a “familiaridade preliminar com o mundo”, o que repercute na saída transitória da indeterminação com vistas à assunção das possibilidades-de-ser.¹⁴¹

É interessante notar como os conceitos evocados acima relacionam-se mediante a concepção de temporalidade, uma vez que a singularização consiste na assunção do caráter finito da existência, tendo em vista não apenas a indeterminação ontológica originária, mas também a temporalidade constitutiva do *Dasein*, derivada de sua nidade, isto é, de sua indeterminação. É por este motivo que interpretamos a impessoalidade como uma forma de obscurecimento da estrutura temporal. Viver sob a ditadura da impessoalidade implica conceber a existência própria ao ser-aí como se esta fosse igual à dos demais entes intramundanos, isto é, como se existíssemos no modo da subsistência ou da manualidade, como se houvesse uma determinação prévia que nos realizasse de antemão, sem a mobilização compreensivo-interpretante de possibilidades, sem a possibilidade tanto de ser como de não ser: como um ente atemporal.

Impessoalidade, portanto, diz respeito a uma possível imersão radical na circularidade hermenêutica a partir da concepção de que as estruturas prévias possam também determinar o modo-de-ser próprio ao *Dasein*. O que está em questão, para Heidegger, é notar que, apesar das estruturas interpretativas prévias, há a possibilidade de atualização dos campos de sentido abertos pela compreensão porque o ser-aí é um ente cuja existência ocorre de modo dispositivo-compreensivo-interpretante. A ausência de determinações prévias permite a coexistência de espaços fechados (as camadas sedimentadas da tradição) com a abertura, lastro da nidade estrutural. Essa vivência é

¹⁴¹ Vattimo opta por manter o termo *Befindlichkeit* em seu original alemão, e traz as concepções de compreensão (*Verstehen*) e interpretação (*Auslegung*) unidas para enfatizar o caráter simultâneo de sua ocorrência. Além disso, cabe citar também que o tradutor brasileiro usa o termo “projetidade” para se referir ao neologismo *Geworfenheit*. Cf.: VATTIMO, 1996, 112-4. Acerca dessa possível posição niilista: “Não apenas a constituição hermenêutica do Ser-aí tem um caráter niilista, porque o homem só se funda rolando do centro para X, mas também porque o ser cujo sentido se trata de recuperar é um ser que tende a identificar-se com o nada, com as características efêmeras do existir, como encerrado entre os termos do nascimento e da morte”. Cf. VATTIMO, 1996, p. 119.

perpassada por momentos de crise porque se dá a partir da tensão entre a situação hermenêutica e a desobstrução do filtro de historicidade ao qual estamos, de certa forma, submetidos.

Assim, conforme Heidegger, “o decisivo (*Entscheidende*) não é sair do círculo, mas nele entrar de modo correto. Esse círculo da compreensão não é um círculo, no qual se move um modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da estrutura-prévia existencial do ser-aí ele mesmo”.¹⁴² Em outros termos, o *de-cisivo*, isto é, aquilo que permite o descerramento do mundo como horizonte de sentido que viabiliza possibilidades-de-ser ou, ainda, aquilo que torna possível o surgimento das crises que levam o ser-aí à saída do obscurecimento de sua estrutura temporal, é a constatação de que o círculo é a própria expressão da existência do ser-aí na facticidade.

O círculo hermenêutico é o que torna possível, em última instância, o perguntar pelo sentido do ser, uma vez que só podemos partir a esse questionamento porque, de início e na maioria das vezes, partimos de uma compreensão prévia do que seja ser e do que seja sentido, isto é, nos movimentamos em um espaço aberto pela compreensão vaga e mediana sobre o sentido de ser. Assim, o círculo faz parte da própria estrutura do sentido, pois é o que torna viável o processo de construção da compreensão, cuja realização ocorre pela interdependência das partes com a totalidade.

É dessa maneira que interpretamos as partes constituintes de *SuZ*: a partir da co-dependência entre ambas no que concerne à problemática não apenas dos anos de 1930, mas também do período posterior à viragem, como veremos adiante. Segundo nosso autor,

quando perguntamos pelo sentido de ser, então a investigação não se torna profunda e não excogita nada que esteja atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele se sustenta na compreensibilidade do *Dasein*. O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundamento” que sustenta o ente, porque “fundamento” torna-se acessível apenas como sentido, ainda que ele mesmo seja o abismo da falta de sentido.¹⁴³

¹⁴² Trad. de: „*Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst*“ (*SuZ*, § 32, p. 153).

¹⁴³ Trad. de: „*Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden >>Grund<< des Seienden, weil >>Grund<< nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit*“ (*SuZ*, § 32, p. 152).

Retornando ao problema base de *SuZ*, aquele que também é fio condutor de nosso estudo – o sentido –, concluimos que o fio condutor de toda a analítica existencial é aquilo que consegue fundamentar a tríade compreensão-disposição-discurso por meio da articulação entre as noções de interpretação e compreensão. Ou seja, perguntar pelo sentido do ser, tarefa diretriz da ontologia fundamental, é: 1) questionar as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia, na medida em que se sustentam em regiões ônticas que só podem ser interpretadas como tais porque são abertas pela diferença ontológica; 2) investigar o modo como se dá a abertura dos campos de sentido que tornarão possível ao ser-aí a sua própria existência enquanto ser-no-mundo, isto é, o modo como a existência se realizará enquanto assunção de possibilidades-de-ser abertas na facticidade; e 3) estabelecer como pressuposto fundamental a constatação de ser como acontecimento, o que será edificado por meio da concepção de diferença ontológica como marco de ruptura com a tradição metafísica ocidental e com o modo como esta pensou o ser no âmbito da metafísica da presença à vista.

Sentido de ser não é algo que se dá mais originariamente do que ser ou ente, não se trata de uma base de sustentação ou alicerce fundamental para o problema da diferença ontológica. O que Heidegger procura deixar claro por meio da indeterminação ontológica originária é a falta de sentidos direcionais prévios à existência. Como no trecho supracitado, “fundamento” é um dos sentidos possíveis abertos pela compreensão na facticidade – podemos compreender algo como fundamental mediante seu aparecimento no escopo do tempo finito de ser. Noutros termos, somente se o tempo de realização da existência fosse infinito, algo poderia aparecer como sustentação atemporal, com propriedades essenciais, para o ente temporal e finito que o *Dasein* é.

Assim, dizer que o “fundamento” é o “abismo da falta de sentido” é reafirmar a ausência de um sentido prévio, de uma direcionalidade estrutural para o existir no mundo. No momento em que se dá existência, sentidos são abertos pela própria facticidade que se reestrutura a partir do ente existente que, junto aos demais entes intramundanos, se deu. Esta é a característica fundamental da hermenêutica da facticidade como expressão do caráter compreensivo-interpretante do ser-aí: viabilizar a atualização de campos de sentido concomitantemente à realização da existência. Se os sentidos fossem abertos antes da ocorrência da existência, haveria, portanto, uma série de direções prévias determinantes do modo de ser próprio ao ente em questão. Se, por outro lado, se desse

primeiramente a existência para, em seguida, ocorrer a abertura de campos de sentidos, estes seriam abertos pelo *Dasein* e não pela facticidade, o que implicaria uma recaída na tendência solipsista de pensar a realidade do mundo como exterioridade contraposta à consciência, isto é, a uma possível interioridade posicionadora. Noutros termos, não conseguiríamos romper com o problema da subjetividade herdado pelo *cogito* cartesiano e, de certa forma, pelas filosofias da subjetividade, que pensaram numa possível essência antecessora da existência. Portanto, ser o abismo da falta de sentido é constatar que o ser-aí é o fundamento nulo do próprio nada que ele é – um ente indeterminado cujo modo-de-ser é estruturado por cuidado e compreensão.

Tendo investigado os dois pontos fundamentais da tríplice constituição do ser-aí – compreensão, disposição e discurso – passamos agora ao âmbito que concerne ao desenvolvimento da interpretação: a enunciação ou, paralelamente, o discurso. Assim como a compreensão abre sentidos e a interpretação os mobiliza, a enunciação também possui uma relação específica com a analítica do sentido. Em *SuZ*, a interpretação é definida como algo fundado na compreensão, na medida em que articula o que se mostra de antemão na compreensão – o sentido. A interpretação realiza-se mediante a transformação dos âmbitos correspondentes de verdade, isto é, do *como hermenêutico* – verdade transcendental e mais originária – para a verdade que funda toda e qualquer expressão ou discurso baseado no campo fenomênico, sendo esse o discurso capaz de afirmar ou negar algo sobre um dado qualquer.¹⁴⁴

A esse discurso damos o nome de enunciação, uma vez que enuncia algo discursivamente sobre aquilo que se abre no campo do possível. Trata-se, portanto, de um discurso que possui um sentido próprio, uma vez que se preenche da constituição do próprio campo fenomênico, ou seja, da *apophansis* – o “lógos apofântico” (λόγος).

Segundo Heidegger,

a análise da enunciação tem um lugar privilegiado no interior da problemática ontológico-fundamental, porque, nos inícios decisivos da ontologia antiga, o λόγος agiu como único fio-condutor para o acesso

¹⁴⁴ Cf.: “Toda interpretação funda-se na compreensão. O que é, como tal, articulado na interpretação, e previamente mostrado na compreensão em geral como articulável, é o sentido. Na medida em que a enunciação (o “juízo”) se funda na compreensão e demonstra uma forma performática derivada da interpretação, ela “tem” também um sentido.” Trad. de: „*Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn. Sofern die Aussage (das >>Urteil<<) im Verstehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, >>hat<< auch sie einen Sinn*“. (*SuZ*, § 33, pp. 153-4).

ao ente propriamente e para a determinação do ser desse ente. Finalmente, a enunciação é considerada há muito como o “lugar” primário e próprio da *verdade*.¹⁴⁵

Analisar a constituição da enunciação no âmbito do problema da verdade implica, sobretudo, averiguar o modo de acesso aos entes intramundanos. Se o modo de acesso aos entes só é viabilizado por meio do *lógos*, enquanto atividade produtora de discurso, o campo fenomênico torna-se obsoleto, uma vez que é negligenciado em prol de um discurso que não necessariamente requer uma base de sustentação fenomenológica, isto é, concreta, para aquilo que está sendo enunciado.

Ao iniciarmos este estudo lembrando a posição da tradição platônico-aristotélica no debate acerca da verdade, buscamos elucidar aqui o modo como o fenômeno propriamente dito foi negligenciado ao longo da tradição metafísica em prol da razão como único meio capaz de obtenção de conhecimentos verdadeiros. Nessa perspectiva, a verdade consistiria em uma categoria restrita à experiência racional, sendo esta perpassada por ideais de bem, luminosidade, clareza etc., isto é, numa espécie de associação entre o falso e o material com base em um possível obscurecimento da atividade racional e, conseqüentemente, da concepção de ideias e outras entidades abstratas acessíveis apenas pelo *lógos*.

É nesse sentido que nos remetemos ao questionamento acerca do “lugar” originário da verdade. Se esta foi concebida como resultante da atividade reflexiva, intelectual, própria ao uso da razão, seu lugar só poderia ser aquele no qual reside toda e qualquer possibilidade de elaboração discursiva: a enunciação. É por este motivo que Heidegger concede uma posição de destaque ao discurso e seus desdobramentos – a enunciação e a proposição – na analítica existencial. Com vistas à retomada dos problemas propostos no início da história do pensamento sobre o ser, sintetizado na ontologia antiga, sobretudo platônico-aristotélica, a razão foi o instrumento de acesso aos entes e às suas determinações. Dessa maneira, categorias de veracidade ou de falsidade deveriam ser, antes de tudo, atribuídas ao local no qual eram estabelecidas afirmações ou negações, no qual era possível atribuir predicções, isto é, no lugar no qual era possível

¹⁴⁵ Trad. de: „Sodann hat die Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik eine ausgezeichnete Stelle, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der *λόγος* als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden fungierte. Schließlich gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche >>Ort<< der Wahrheit“. (SuZ, § 33, p. 154).

que algo fosse dito sobre um ente a partir de suas determinações, atributos ou propriedades.

Pelos motivos apresentados, esse “início decisivo” do pensamento metafísico seria o responsável por inaugurar toda uma concepção específica sobre a própria manifestação dos entes: a metafísica da presentidade, ou seja, a metafísica daquilo que aparece à vista a partir de suas propriedades quidditativas, atemporais. A grande marca desse pensamento metafísico da presença à vista é a pretensão de conceber não apenas os entes intramundanos como também o próprio ser-aí como um ente dotado de propriedades, um ente cujo modo de ser não seria diferença daquele dos demais entes com os quais lida em sua ocupação cotidiana. É preciso, então, que esse início seja “decisivo” no sentido de possibilitar uma profunda cisão, uma abertura capaz de viabilizar sua própria crise interna, necessária para que seja possível pensar em um espaço de alteridade em relação à metafísica da presença atemporal. Esse espaço de alteridade deverá se sustentar a partir da base de todo e qualquer pensamento que se volte à reflexão sobre o sentido de ser: a constatação de que para haver campos de sentido é necessária uma abertura de possibilidades na facticidade, algo que apenas um ente temporal, finito e ontologicamente indeterminado, pode vivenciar, ou seja, um ente cujo modo-de-ser difere radicalmente daquele próprio aos entes que subsistem ou que aparecem sob a categoria do uso, da instrumentalidade.

Logo, somente no escopo do problema da diferença ontológica é possível pensar em um lugar originário e próprio da verdade, uma vez que esta, por acontecer na realização da experiência compreensivo-interpretante¹⁴⁶, está pressuposta na própria existência do ser-aí como único ente capaz de conduzir a tarefa ontológica fundamental – o questionamento acerca do sentido de ser, metamorfoseado, a partir do exposto, no problema da verdade.

¹⁴⁶ Lembramos que a verdade acontece na estrutura do *como hermenêutico* como verdade transcendental que será a base e a condição de possibilidade de toda e qualquer verdade derivada, incluindo nesta a verdade hermenêutica e a verdade proposicional. Além disso, o lugar primeiro de realização da verdade é a própria experiência antepredicativa, concebida por Heidegger a partir do caráter compreensivo-interpretante próprio ao ser-aí.

2.3 Ser-na-verdade: a verdade como o pressuposto da existência

O parágrafo quarenta e quatro de *SuZ* inicia-se com uma frase que será uma espécie não apenas de recapitulação de parte do que foi dito até aqui, mas também de passo regressivo para o interior de questões fundamentais da história da filosofia. Destacaremos a seguinte afirmação: “a filosofia, desde os primórdios, compilou verdade e ser”.¹⁴⁷

Grande marco do pensamento filosófico dedicado ao exame da verdade, Aristóteles, em seu opúsculo *Categorias*,¹⁴⁸ foi o primeiro a sistematizar logicamente um modo específico de designação para as coisas. A partir do sistema categórico aristotélico tivemos acesso a um estudo acerca do próprio sistema de predicação, aplicável a coisas e sujeitos, em uma determinada construção gramatical. A relação que pauta o nexos entre lógica e gramaticalidade pode ser expressa na maneira como se correlacionam pensamento e linguagem.

Aristóteles parte de três definições básicas para chegar à compreensão acerca do termo predicado: palavras homônimas, sinônimas e parônimas – a fim de examinar as relações de combinação entre os elementos de uma oração gramatical. Assim, a estrutura gramatical de sujeito e predicado envolve a noção de participação entre duas coisas distintas, isto é, o objeto passa a pertencer à ideia da coisa. Desse modo, só é possível aplicar critérios de verdade ou falsidade nas afirmações, pois estas envolvem a relação de combinação entre coisas. Logo, apenas proposições – enunciados que possuem em sua estrutura a forma *S é P* – podem ser verdadeiras ou falsas.

A substância, ou essência (*oúsia*), primeira categoria enumerada por Aristóteles em seu opúsculo, é o próprio sujeito da oração, não admite extremos contrários e serve de base de aplicação a todas as demais categorias, isto é, as outras nove enumeradas serão meros atributos da substância. Tanto o nome como a definição de uma coisa serão

¹⁴⁷ “Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt“. (*SuZ*, § 44, p. 212).

¹⁴⁸ O texto de Aristóteles, *Categorias*, divide-se em duas partes, a saber, do primeiro ao nono capítulo e do décimo ao décimo quinto capítulo. A primeira parte trata da exposição acerca das dez categorias enumeradas por Aristóteles: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Já a segunda parte, cuja autoria é duvidosa, trata de expor as formas pelas quais as coisas se opõem, suas relações de contrariedade, prioridade, simultaneidade, mudança e posse. Cf.: ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. Edited by Jonathan Barnes. Princeton University Press, 6. ed., 1995.

concebidos como predicados da substância. Estas, por sua vez, serão classificadas em primeiras, quando existem necessariamente, e segundas, quando servem, assim como o nome, à função de predicado de um sujeito. A substância não admite gradações, uma vez que é sempre uma e a mesma.

Assim, com a categoria de substância, Aristóteles unificou ente e ser sob um nome biforme, ocasionando um dos grandes equívocos da tradição metafísica ocidental: a identificação entre ser e ente. A própria constância que envolve a concepção de substância incorre na identificação do ser como um dado marcado pela presentidade. Se algo se mostra como presente à vista, com características imutáveis, esse ente tem seu modo-de-ser assemelhado ao dos entes intramundanos subsistentes ou manuais, isto é, trata-se de um ente cujo modo de ser não se dá temporalmente. Somente a concepção de temporalidade é compatível com a finitude, pois é esta que delimita o horizonte temporal pressuposto no modo fundamental pelo qual se realiza compreensivamente a existência do ser-aí.

Voltando à afirmação inicial de Heidegger no parágrafo 44 de *SuZ*, temos em vista o fato de que a filosofia, durante grande parte de seu período inicial, viu-se caracterizada como uma busca pela verdade – “um ‘filosofar’ sobre a ‘verdade’ ou também um ‘fazer-ver’ que mostra em vista da ‘verdade’ e no seu âmbito” – ou seja, trata-se de uma “ciência da ‘verdade’”.¹⁴⁹ O grande problema da identificação da filosofia com a verdade é justamente o valor de *episteme* a ela atribuído.

Uma vez que as ciências trabalham com os diversos aspectos que perfazem a totalidade da vida própria ao ente, podem ser consideradas ontologias regionais. Nesse sentido, conceber a filosofia como uma ciência cujo foco de investigação seria a verdade a transformaria em algo restrito a uma região específica ao ente tendo como foco o seu ser, isto é, não poderia ser concebida a partir da tarefa da ontologia fundamental, de sustentação e base para todas as demais ciências investigativas, mas apenas como uma ontologia regional, restrita ao seu campo de pesquisa.

Na afirmação de que a filosofia seria um pesquisar sobre a verdade, esta é concebida como aquilo que aparece, que se mostra a si mesmo a partir de um campo

¹⁴⁹ Cf.: *SuZ*, § 44, p. 213. Nesse trecho, Heidegger diz que Aristóteles caracteriza o pesquisar filosófico como um pesquisar sobre a verdade, isto é, uma mostração com vistas à verdade, o que faz dela uma *episteme* da verdade – uma ciência da verdade. As expressões citadas a partir de Aristóteles são empregadas em seus originais em grego pelo autor, mas não serão transcritas no presente estudo.

fenomênico aberto. Apenas coisas podem aparecer como fenômenos. Porém, o que viabiliza a maneira específica pela qual cada coisa se mostra em seu respectivo horizonte de sentido é o seu ser próprio enquanto acontecimento de realização de existência ou de específicos modos-de-ser, conforme a estrutura própria ao ente em questão. É, dessa maneira, que o problema da verdade adentra o âmbito da ontologia fundamental proposta por Heidegger – a fim de elucidar o que caracteriza a verdade enquanto fenômeno originário que viabiliza o aparecer de todo e qualquer ente como tal.

Investigar os pressupostos apresentados acima requer três passos:

- 1) analisar os fundamentos ontológicos do que se entende, segundo a análise de Heidegger, por conceito tradicional de verdade;
- 2) demonstrar como esse conceito tradicional de verdade possui fundamentalmente um caráter derivado;
- 3) esclarecer o sentido ontológico dos discursos nos quais podemos pressupor que a verdade ocorre.¹⁵⁰

Segundo Heidegger,

três teses caracterizam a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é a enunciação (o juízo). 2. A essência da verdade reside na “concordância” do juízo com o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu a verdade tanto ao juízo como seu lugar originário, como também pôs em curso a definição de verdade como “concordância”.¹⁵¹

Na medida em que a filosofia trabalhou com os conceitos de verdade e ser a partir do estabelecimento de uma co-dependência entre eles, seria inviável pensarmos na possibilidade de uma reelaboração de uma história do conceito de verdade, apontamento, inclusive, feito por nosso autor como ponto decisivo no que concerne à abordagem do problema proposto. Ao contrário, ao iniciarmos com as três teses supracitadas, procuramos elucidar o modo como a tradição metafísica ocidental pensou a concepção de

¹⁵⁰ Esses três tópicos correspondem às três subdivisões do parágrafo 44 de *SuZ* e podem ser analisadas de maneira conjunta, tendo como referência o problema da pressuposição da verdade, que sintetiza os dois tópicos anteriores.

¹⁵¹ Trad. de: „Drei Thesen charakterisieren die traditionelle Auffassung des Wesens der Wahrheit und die Meinung über ihre erstmalige Definition: 1. Der >>Ort<< der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der >>Übereinstimmung<< des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. Aristoteles, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als >>Übereinstimmung<< in Gang gebracht“. (*SuZ*, § 44, p. 214).

verdade: como uma concordância cujo lugar de realização era o próprio âmbito discursivo.

Tendo como referência o seu sistema categorial, Aristóteles é o primeiro a formular aquilo que viria a ser a base da célebre afirmação medieval de que a verdade seria *adaequatio intellectus et rei*.¹⁵² Isso porque, para o filósofo grego, as representações eram adequações às coisas. Se a representação é uma forma de “recolocação” da coisa mesma pela subjetividade, tal como a filosofia moderna sistematizou de modo mais completo e conclusivo, o ente humano jamais poderia acessar a coisa tal como ela se apresenta na realidade. Recairíamos no problema da validação do acesso ao mundo exterior, uma vez que o percebido poderia não ser constituído como tal, mas ser apenas uma forma representativa da visão própria àquele que está concebendo a realidade.

Nota-se que, possivelmente, as raízes do problema do solipsismo se encontrem também nas concepções platônico-aristotélicas de verdade. Não estamos afirmando que a tradição metafísica ocidental seja solipsista, não é esse o caso. O que procuramos evidenciar é a longa relação que perpassa todos os pressupostos do problema que envolve o acesso à exterioridade. A concepção de verdade como adequação da coisa ao intelecto poderia levar a uma prioridade existencial do eu em relação às outras coisas, como se estas fossem apenas representações ou impressões sem uma existência autônoma.

Segundo a interpretação heideggeriana, a formulação responsável por estabelecer o paradigma acerca da concepção de verdade como adequação teve suas bases em alguns pontos importantes da tradição metafísica: além da noção aristotélica de que as representações seriam adequações às coisas, também é marcante a definição de Tomás de Aquino de *adaequatio* (*Angleichung*) como *correspondentia* (*Entsprechung*) e *convenientia* (*Übereinkunft*).¹⁵³

Seguindo a mesma definição proposta pelos sistemas antigos e medievais, Kant também aceitou como pressuposto a concepção de que a definição nominal da verdade consiste na “concordância do conhecimento com o seu objeto”.¹⁵⁴ Para Kant, “verdade ou aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele

¹⁵² Adequação entre o intelecto e as coisas.

¹⁵³ Segundo Heidegger, Tomás de Aquino, ao definir adequação dessa maneira, faz remissão a Avicena, que por sua vez tomou tal definição da obra “Livro das Definições”, de Isaac Israelis. (Cf. *SuZ*, § 44, p. 214).

¹⁵⁴ Cf. *SuZ*, § 44, p. 215: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt.“

mesmo, na medida em que é pensado”.¹⁵⁵ Assim como Heidegger, não entraremos em detalhes acerca do significado da concepção kantiana de verdade. O que cabe ressaltar é o sentido ontológico que o termo “concordância” traz à noção de verdade proposta por tais sistemas.

Concordância significa algo concordar em relação a algo, isto é, há uma característica puramente relacional responsável por esvaziar o sentido próprio do que seria a verdade quando tomada no presente contexto. Dessa forma, se toda concordância implica verdade, e se concordância é relação, a verdade seria meramente relacional, o que provocaria uma espécie de esvaziamento radical de todo e qualquer substrato ontológico possível capaz de fundamentar tal problemática.

O que significa afirmar que verdade é relação, tendo como base o fato de que nem toda relação implica concordância? Significa dizer que caímos em um problema hermenêutico fundamental: a falta de pertencimento das partes com o todo do qual elas participam. Vejamos. Se nem toda relação implica concordância, logo, nem toda relação pode ser verdade. O que fazer se a relação ora é definida como verdade, ora não? Como resolver esse problema para além dos limites impostos pelos objetos envoltos nessa questão?

Assim, é necessário esclarecer que aquilo que, geralmente, se toma por verdade na concordância é a concepção de igualdade. Esta não é sinônimo de concordância, mas apenas um modo possível dentre as inúmeras relações estabelecidas com base na concordância entre algo dado e aquilo que é concebido no intelecto. A relação de igualdade que deve permear o modo como se aproximam *coisa e intelecto* é, contudo, baseada em uma noção apenas representacional da coisa. Heidegger diz: “mas o conhecimento deve, contudo, ‘dar’ a coisa assim, como ela é. A ‘concordância’ tem o caráter de relação: ‘assim-como’”.¹⁵⁶

Ser algo é diferente de ser *como algo*. Ao dizermos que um ente específico é *como algo*, há um campo fenomênico de base implícito na afirmação que aparece negligenciado na formação da relação de igualdade proposta. Os entes intramundanos não existem

¹⁵⁵ „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird“. (SuZ, § 44, p. 215).

¹⁵⁶ „Aber Erkenntnis soll doch die Sache so >>geben<<, wie sie ist. Die >>Übereinstimmung<< hat den Relationscharakter: >>So – Wie<<.“ (SuZ, § 44, p. 216). Cabe ressaltar que as palavras *so* e *wie* aparecem destacadas no texto. Segundo a nossa interpretação, o destaque se deve à necessidade de ressaltar o aspecto representativo embrenhado na locução *assim como*.

segundo uma modalidade representativa, isto é, não são como entes, mas, ao contrário, *são* entes. Nas palavras de Heidegger,

de que modo essa relação é possível como relação entre *intellectus* e *res*? A partir desse questionar torna-se claro: para a elucidação da estrutura da verdade não é suficiente apenas pressupor esse todo relacional, mas se deve perguntar retroativamente até o nexo-de-ser que suporta esse todo como tal.¹⁵⁷

Nota-se que a pergunta levantada por Heidegger parte do pressuposto de toda uma investigação acerca da relação entre sujeito e objeto que se estabeleceu durante a tradição filosófica moderna. Conforme a nossa hipótese, o surgimento de uma ontologia fundamental em *SuZ* estaria assentado sobre um equívoco epistemológico. Tal como Descartes e outros teóricos do conhecimento conceberam, verdade seria um parâmetro relativo à obtenção do conhecimento, portanto, estaria diretamente relacionada à questão do acesso ao mundo exterior e, conseqüentemente, às investigações acerca da dicotomia interioridade-exterioridade. Ao ressaltarmos os termos *intellectus* e *res* procuramos evidenciar a co-dependência da capacidade posicionadora do sujeito no processo de obtenção da verdade. Concordância ou adequação seriam, portanto, formas de expressar a maneira pela qual a realidade efetiva é apreendida pelo sujeito, isto é, concernem muito mais à validação dos processos de recepção do conhecimento do que às estruturas que compreendem o que entendemos por verdade.

Podemos, inclusive, deslocar o mesmo argumento para a crítica ao positivismo lógico. O termo *positivismo* tem como raiz etimológica o vocábulo *positio*, que significa posição, mesma raiz do verbo *ponere*, que significa *colocar*. Ao evidenciarmos a raiz etimológica buscamos enfatizar a leitura que Heidegger faz das ciências *positivas*, e não apenas das ciências¹⁵⁸, mas de todo conhecimento que busca *colocar o seu objeto* como

¹⁵⁷ „In welcher Weise ist diese Beziehung als Beziehung zwischen intellectus und res möglich? Aus diesen Fragen wird deutlich: für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur genügt es nicht, dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt.“ (*SuZ*, § 44, p. 216).

¹⁵⁸ Cabe ressaltar aqui que a crítica de Heidegger não se dirige diretamente às ciências e aos seus paradigmas. Como ele afirmará, posteriormente, em seu ensaio *A pergunta pela técnica* (*Die Frage nach der Technik*), o problema central reside no modo como o saber técnico, que também pode ser atribuído às ciências, está diretamente ligado à verdade. Nesse sentido, uma possível objetivação científica e técnica da realidade relaciona-se à época moderna na medida em que são determinações da essência da técnica, e não especificamente da ciência de modo geral. Enfatizamos também que, por mais que se trate de um problema pertencente ao período posterior à viragem, o que está propriamente em questão n’A pergunta pela técnica é a noção de verdade como “*veritas*”, isto é, como exatidão da representação, responsável por sistematizar

dato passível de verificação, isto é, de uma provação de verdade com base nos critérios pré-estabelecidos pelo “sujeito” posicionador. Naturalmente, uma verdade reduzida a critérios científicos ou, em outras palavras, verificáveis, não estaria correlacionada ao campo fenomênico de base que sustentaria o discurso, uma vez que seus critérios de atestação de verdade estariam restritos à estrutura sintática que corresponde ao modelo explicativo.

Segundo Paul Ricoeur, tal confronto entre a tradição hermenêutica e a filosofia analítica concentra-se, sobretudo, em uma inversão na relação entre sentido e compreensão. Ao contrário de Heidegger, Dilthey e Gadamer, por exemplo, para os quais “o pertencimento ao sentido precede toda lógica da linguagem”,¹⁵⁹ a filosofia analítica trabalha com a noção de critérios de sentido estabelecidos *a priori*, fazendo com que a compreensão perca centralidade no processo de abertura de sentidos, uma vez que estes já estão pressupostos. Desse modo, “a questão é o critério de diferença entre o que pode ser considerado a priori como lógico ou como sem sentido. A única forma de decidir é estabelecer os critérios de sentido *a priori*, antes de qualquer consideração de conteúdo”.¹⁶⁰

Contudo, cabe citar que a tradição analítica não apresenta uma concepção unívoca para o critério que avaliará o que é lógico ou sem sentido. Conforme Ricoeur, alguns atribuem como critério a “forma lógica da linguagem; outros, a possibilidade de verificação empírica das proposições; e outros, ainda, em certa eficácia prática ou valor operacional”. O que se pode identificar como semelhante é a “crítica do sentido” envolta na afirmação de que “a pré-compreensão invocada pela filosofia hermenêutica só se apresenta em proposições que se revelam não falsas, mas sem sentido”.¹⁶¹

Quando Heidegger procura, por meio de uma gênese prática da significatividade, fundamentar um discurso tendo em vista a emergência de sentidos a partir de fenômenos estruturantes de base, temos uma linguagem cujo objetivo é explicitar em sua sintaxe, isto é, naquilo que determina as relações formais que a estrutura significativa de uma

a realidade e tornar os entes disponíveis ao cálculo. O termo central desse contexto é o vocábulo *Gestell*, que aparece traduzido por dispositivo, armação ou composição, e corresponde a um apelo de exploração por meio do qual o ser humano passa a desocultar a realidade no modo da disponibilidade, aqui compreendida como uma espécie de radicalização da ideia de representação. Cf. HEIDEGGER, 2006, pp. 11-38; HEIDEGGER, 2007, pp. 375-98.

¹⁵⁹ Cf. RICOEUR, 2011, p. 136.

¹⁶⁰ Idem, p. 136.

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 136.

proposição viabiliza, uma semântica capaz de assegurar o sentido daquilo sobre o que se fala.

O que a citação traz de relevante para nossa investigação é a percepção de que a verdade como adequação ou concordância é apenas relacional, pois atua tendo em vista estabelecer conexões que não se fundamentam na relação proposta. Em outros termos, relacionar intelecto e coisa não é suficiente como base de sustentação para qualquer verdade derivada, na medida em que já é em si mesma também uma derivação. Ou seja, toda e qualquer verdade relacional tem como pressuposto uma atividade do juízo, uma vez que articula o *real* (aquilo que provém da *res*) com o conteúdo *ideal* extraído da atividade do intelecto. Nesse sentido, somente o conhecimento poderia ser verdadeiro, mediante a obtenção de conteúdos ideais provenientes de relações de concordância, adequação e consistência. Se a atividade relacional pressupõe uma prática do juízo, concluímos que se trata de uma verdade assentada sobre uma relação predicativa, pautada pela definição de *consistência* (Bestand).

Segundo Heidegger, a pergunta fundamental acerca desse tipo de relação deve ser a seguinte: “Como deve ser apreendida ontologicamente a relação entre ente ideal e subsistente real?”¹⁶² O sentido ontológico desta relação remete-nos ao fato de que a concepção de consistência envolve ausência de contradição. Se uma proposição consistente não deve apresentar contradições internas, poderíamos dizer que uma proposição consistente é aquela cujas partes estão em concordância, isto é, o predicado da sentença é logicamente compatível com o sujeito do qual participa.

Em outros termos, a adequação envolta na noção de consistência prescinde do campo fenomênico. Há certo esvaziamento do conteúdo efetivamente real da coisa acerca da qual se fala, em prol de uma concordância meramente linguística. Assim, cabe nos questionarmos sobre o tipo de verdade que constitui o conhecimento em si, que o funda e que o sustenta. De que maneira podemos dizer que o conhecimento é comprovado *como verdadeiro*?¹⁶³ Comprovar-se *como verdadeiro* implica afirmar que há uma constatação de uma relação verdadeira. Porém, em qual âmbito ocorre tal constatação?

¹⁶² Trad. de: „*Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden?*“ Cf. *SuZ*, § 44, p. 216.

¹⁶³ Cf. “Quando o conhecimento, então, se comprova *como verdadeiro*?” Trad. de: „*Dann, wenn sich das Erkennen als wahres ausweist*“. (*SuZ*, § 44, p. 217).

É justamente aí que reside a questão proposta por Heidegger. Quando dizemos que a crítica heideggeriana à verdade não parte de uma negação da verdade proposicional, mas sim da constatação de que a verdade da proposição é insuficiente no que concerne ao fundamento e à base da verdade de modo geral, procuramos evidenciar que sua crítica parte do pressuposto de que a verdade proposicional é derivada e, portanto, não serve como fundamento, como substrato suficientemente forte para servir de parâmetro e condição de possibilidade para as relações a que se propõe: concordância, consistência e adequação. Estas, por sua vez, requerem um campo de verificação capaz de recuperar a dimensão efetivamente real que sustenta os conteúdos ideais.

Dessa maneira, Heidegger visa recuperar os sentidos que asseguram a viabilidade da verdade proposicional. Também nas representações o que se visa é a obtenção de uma verificação entre aquilo que é concebido pelo sujeito e a coisa real a partir da qual algo é posto como ente intuído. O “*re-presentar*” (*vorstellen*), tal como a própria etimologia do termo sugere, necessita de algo que possa ser *novamente* posto, nesse caso específico, posto à frente, adiante. Só podemos tornar algo novamente presente a partir de uma presentificação de base já ocorrida, ou seja, é necessário que um ente seja primeiramente dado, enquanto coisa real, para que possa ser transformado em conteúdo do intelecto, em predicado no âmbito proposicional ou, ainda, em objeto da representação.

É evidente, portanto, que “o enunciar é um ser direcionado à coisa sendo ela mesma. E o que é comprovado por meio da percepção? Nada além de que o ente em si mesmo é o intuído no enunciar”.¹⁶⁴ Há, desse modo, uma diferença fundamental no que concerne às noções de representação e de comprovação. Vejamos como a *comprovação* é caracterizada em *SuZ*:

Comprovação significa: *o mostrar-se do ente na mesmidade*. A comprovação realiza-se sobre o fundamento de um mostrar-se do ente. Isto só é possível assim, uma vez que o conhecer que enuncia e que se comprova é, conforme o seu sentido ontológico, um *ser descobridor direcionado* ao ente real em si mesmo.¹⁶⁵

¹⁶⁴ „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war“. (SuZ, § 44, p. 218).

¹⁶⁵ „Bewährung bedeutet: sich zeigen des Seienden in Selbigkeit. Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst ist“. (SuZ, § 44, p. 218).

Nesse sentido, comprovar não é nada mais do que a conformidade de um ente consigo mesmo. Assim como a tríade compreensão-disposição-discurso procurou elucidar, a comprovação caracteriza-se como um modo derivado de verdade, isto é, situado já no âmbito discursivo, uma vez que se assenta sobre um campo fenomênico de base a partir do qual o ente se mostra *como ente*. O conhecimento voltado, portanto, à comprovação e à enunciação acerca dos entes, aquele que diz algo sobre os entes – o modo de ser categórico – é responsável por elucidar o ente em seu caráter de fenômeno, isto é, categorizar e desvelar o ente fazendo com que suas propriedades emerjam no âmbito enunciativo e se tornem acessíveis por meio do *lógos*.

Descobrir o ente em seu caráter próprio, ou seja, em si mesmo, implica uma enunciação verdadeira, uma vez que aquilo que se fala acerca do ente específico *concorda* com aquilo que emerge no escopo de sua fenomenalidade. Assim, elucidar características próprias ao ente significa permitir que o ente se mostre em sua fenomenalidade própria. Esta, por sua vez, deve se dar em um âmbito anterior à atitude categórica, isto é, trata-se de resgatar a materialidade que constitui a experiência antepredicativa envolta na noção de compreensão.

Reiterando novamente a tese de que Heidegger não nega a validade da verdade proposicional, podemos afirmar que esta, uma vez que se fundamenta em relações de concordância, consistência ou adequação, todas pautadas pela comprovação entre aquilo de que se fala, a coisa, e o que é falado, não é base suficiente para assegurar a situação interpretativa a partir da qual se dará a comprovação. Noutros termos, o que falta na verdade proposicional é o *momento veritativo* no qual ocorrem os fenômenos de base. Tal como Heidegger afirma:

a enunciação *é verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, “deixa ver” (*ἀπόφανσις*) o ente em seu caráter de ser-descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) da enunciação deve ser compreendido como *ser-descobridor*. A verdade, portanto, não tem de forma alguma a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a um outro (objeto).¹⁶⁶

¹⁶⁶ „Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie >>läßt sehen<< (*ἀπόφανσις*) das Seiende in seiner Entdecktheit. Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden

Noutras palavras, verdade implica desencobrimento do ente. Uma enunciação verdadeira é aquela que resgata a experiência *apofântica* da sentença, isto é, seu caráter mostrador mediante sua fundamentação na materialidade do campo fenomênico. A verdade, nesse sentido, é compreendida como desvelamento, desencobrimento, uma vez que retira o ente de sua ocultação tornando-lhe possível sua aparição a partir do sentido que ele exerce em sua rede referencial.

A partir daí, Heidegger situa a verdade como um modo-de-ser próprio aos entes e responsável por articular o sentido. O que a verdade, como desencobrimento, torna possível é a própria emergência do *ente enquanto ente*, isto é, trata-se do modo-de-ser que viabiliza o *como hermenêutico* e, conseqüentemente, a maneira pela qual articulamos interpretativamente os sentidos abertos pela compreensão.

Se a verdade está, portanto, diretamente relacionada à estrutura do *como hermenêutico*, ela se fundamenta na significatividade mundana. Só há verdade na medida em que há horizonte de sentido: ser-no-mundo é a constituição fundamental do ser-aí e, conseqüentemente, o fundamento da verdade enquanto fenômeno originário. Entendemos, dessa maneira, que verdade é fenômeno, o que, em sua relação interpretativa, aparece como ser e é transformada em sentido a fim de se tornar base para a linguagem. Nas palavras de Heidegger:

O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, por sua vez, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Esse fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição fundamental do ser-aí, é o *fundamento* do fenômeno originário da verdade.¹⁶⁷

Compreender o fenômeno do ser-no-mundo como fundamento para a verdade originária nos leva a uma concepção de verdade fundante responsável por constituir as condições de possibilidade das outras concepções de verdade com as quais nosso autor dialoga. Segundo Ernildo Stein, a concepção de uma verdade fundante não apenas leva ao

(*Subjekt*) an ein anderes (*Objekt*)". (SuZ, § 44, p. 218-9). Nesse trecho há uma referência às *Investigações lógicas* de Husserl. Heidegger cita a importância da sexta investigação no que concerne ao problema da ideia de comprovação como identificação e, conseqüentemente, de suas implicações na teoria fenomenológica da verdade.

¹⁶⁷ Trad. de: „*Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das Fundament des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit.*“ (SuZ, § 44, p. 219).

abandono de hipóteses tradicionais acerca da verdade, tais como: a “do fundamento teológico, a da posição realista da definição nominal de verdade e a do primado epistêmico da representação”,¹⁶⁸ mas também nos conduz ao desenvolvimento de uma concepção-chave para a fenomenologia hermenêutica, que é o surgimento de uma verdade transcendental.

Tal como procuramos mostrar ao longo do percurso realizado até o presente momento, a consistência kantiana, a evidência cartesiana e a adequação aristotélica, por exemplo, não foram suficientes, no que diz respeito ao projeto de conceber uma verdade capaz de trazer os elementos de uma proposição ao exame sobre sua veracidade ou falsidade, sem, para isso, se restringirem à lógica interna da sentença da qual fazem parte. A verdade originária remete-nos, portanto, às condições transcendentais da verdade, deslocando o problema de um campo idealista ou meramente lógico para o âmbito da própria constituição fundamental do ser-aí, isto é, ao escopo da indeterminação ontológica originária. Verdade relaciona-se, a partir daí, ao descerramento do mundo e, conseqüentemente, às possibilidades de ser.¹⁶⁹

É nesse sentido que uma análise acerca da concepção de verdade fundante implica o rompimento com as noções modernas de subjetividade, de intencionalidade e de consciência. Todas vão de encontro ao problema da indeterminação e das possibilidades, pois recorrem ao esquema posicionador característico das doutrinas que se propuseram a pensar a verdade de maneira relativa, pois ainda presa às dicotomias entre subjetividade e objetividade, consciência e mundo e imanência e transcendência.

É preciso, primeiramente, romper com os esquemas mencionados a fim de alcançarmos a concepção de descerramento, pois somente por meio da implosão dos esquemas posicionadores é possível chegarmos a uma verdade de cunho existencial. Nesse sentido,

a “definição” da verdade como ser-descoberto e ser-descobridor não é tampouco uma mera explicação nominal, mas ela surge a partir da análise dos comportamentos do ser-aí, que nós costumamos nomear, de início, verdadeiros.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

¹⁶⁹ Cf. Idem, p. 19-22.

¹⁷⁰ Trad. de: „Die >>Definition<< der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine bloße Worterklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst >>wahr<< zu nennen pflegen.“ (SuZ, § 44, p. 220).

Trata-se, em outras palavras, de uma verdade performática, capaz de fundar a maneira como o ser-aí atua na facticidade: articulando campos de sentido a partir de um nexó referencial significativo. Interpretamos verdade, portanto, como um modo-de-ser¹⁷¹ do ser-aí, que juntamente à compreensão, assegura ao ente humano suas possibilidades-de-ser, isto é, *ser é ser-na-verdade*, pois somente a partir dela o *Dasein* saí de sua indeterminação, de sua não-verdade, e passa a concretizar as suas possibilidades de ser, incluindo a possibilidade de ser aquilo que se é.

Assim, por concernir diretamente às possibilidades de ser, “o descerramento é, porém, o modo fundamental do ser-aí, conforme o qual ele é o seu aí. O descerramento é constituído por disposição, compreensão e discurso, e concerne, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao si mesmo”.¹⁷² Há uma tendência de leitura que visa priorizar o *ser* do *ser-aí* em detrimento de seu *aí* constitutivo. Na medida em que a abertura é o modo fundamental do *Dasein*, não há mais fosso que separe sua existência do acontecimento de mundo do qual emergem os sentidos abertos pela compreensão. Em outras palavras, *ser-aí* significa o mesmo que *ser-o-aí*, isto é, não há um fosso habitando a possível diferença imperante entre o *ser* e o *mundo*.

A superação da dicotomia subjetividade-objetividade ou das categorias de interioridade e exterioridade tão marcantes ao longo da tradição filosófica ocidental, resultou propriamente nisto: uma concepção de existência pautada por uma intencionalidade radical que se dá no âmbito da noção de acontecimento, apesar de esta ainda não estar presente na ontologia fundamental do período anterior à viragem. Retomando a tese heideggeriana acerca da gênese prática da significatividade, cabe enfatizar que a tríade compreensão, disposição e discurso é o que constitui de maneira essencial a noção de descerramento. Descerrar o mundo, portanto, implica desfazer um processo a partir do qual algo se encontra cerrado, isto é, fechado, encoberto, velado. O que aparece como fechado na estrutura do ser-em é o modo de acesso aos fenômenos de base, uma vez que estão obstruídos pela sedimentação histórica que acaba atuando como uma espécie de estrutura calcificada intransponível. É nesse sentido que o descerramento

¹⁷¹ Cf.: „*Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. (...) Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit.*“ (SuZ, § 44, p. 220).

¹⁷² Trad. de: „*Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst.*“ (SuZ, § 44, p. 220).

concerne também diretamente ao *ser-em* e ao si mesmo, pois o ser-aí só pode ser no modo da abertura, do descerramento de mundo, porque ele é o seu próprio mundo, sua própria situação, “portanto, apenas com o *descerramento* do ser-aí o fenômeno *mais originário* da verdade é alcançado”.¹⁷³

Tendo em vista as duas possibilidades de conceber a verdade apresentadas até aqui, a verdade originária e a verdade derivada, o ponto a que gostaríamos de chegar é a concepção de verdade originária como pressuposto para toda e qualquer verdade derivada. Há um modo muito peculiar na interpretação heideggeriana acerca do conceito de verdade. Primeiramente, Heidegger inverte o pressuposto tradicional de que o lugar originário da verdade seria a proposição, a fim de ressaltar o caráter derivado da linguagem. Esta, por sua vez, deriva-se de uma estrutura significativa que requer de antemão a abertura, por meio da estrutura compreensivo-interpretante do ser-aí, o que faz da verdade o lugar originário da proposição, e não o contrário.

Em seguida, ressaltamos que, devido ao fato de o ser-aí mobilizar interpretativamente campos de sentido, isto é, espaços descerrados de mundo, como modo-de-ser fundamental – conferindo uma dimensão ontológica à compreensão – o ser-aí passa a ser o mesmo que o seu aí. Desse modo, ser-aí implica ser descerramento, uma vez que abertura ou descerramento é verdade originária, logo, ser-aí implica ser essencialmente verdade. É assim que lemos a tese de que a verdade está pressuposta na existência: o ser-aí só existe mediante o preenchimento de sua nadaidade estrutural e de sua indeterminação ontológica originária pela manifestação de possibilidades fácticas, que aparecerão como condições necessárias para que a existência se dê. É por isso que o “*Dasein* é ‘na verdade’”.¹⁷⁴

Dentre as maneiras possíveis de descerramento, o mais originário é aquele que assinala a propriedade mais plena do ser-aí: a de ser como poder-ser, isto é, a de ser, conforme sua indeterminação, um ente cuja existência se diferencia radicalmente dos entes intramundanos, uma vez que não é dotado de propriedades ou determinações que caracterizem uma perda de seu aspecto modular. Assim, “o descerramento mais originário

¹⁷³ Trad. de: „(...) daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht.“ (SuZ, § 44, p. 220-1).

¹⁷⁴ Cf.: „Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich >>wahr<<. Dasein ist >>in der Wahrheit<<“. (SuZ, § 44, p. 221).

e, portanto, mais próprio, no qual o ser-aí pode ser como poder-ser, é a *verdade da existência*".¹⁷⁵

Verdade e não-verdade coexistem, portanto. Ambas perfazem o modo pelo qual a existência acontece no mundo. Ambas são modos possíveis nos quais a existência é pressuposta de diversas maneiras. Enquanto a verdade é a base da articulação compreensiva e das possibilidades de ser de modo próprio os sentidos emergentes da abertura de mundo, a não-verdade é o pressuposto dos modos impróprios nos quais o ser-aí pode se movimentar.

A questão relevante aqui é o fato de a não-verdade, de início e na maioria das vezes, ser o modo no qual o ser-aí já se encontra, tornando a não-verdade algo ainda mais originário que a verdade, uma vez que esta deve ser retirada dos modos de sedimentação histórica que pensaram, por diversas vezes, o ser apenas sob as categorias ônticas.¹⁷⁶

A enunciação e sua estrutura, o *como apofântico*, estão fundadas na interpretação e em sua estrutura, no como hermenêutico e, além disso, na compreensão e no descerramento do ser-aí. A verdade é, porém, considerada como uma determinação assinalada da assim derivada enunciação. Consequentemente, as raízes da verdade da enunciação remetem ao descerramento da compreensão.¹⁷⁷

Apontando para as conclusões chegadas até o presente momento, devemos ressaltar, então, que a tese heideggeriana acerca da verdade procura evidenciar o quanto a enunciação e a estrutura de base que a sustenta, o discurso mostrador assentado sobre um campo fenomênico aberto previamente, fundamentam-se na interpretação e, também, na estrutura responsável por embasar toda e qualquer articulação de sentidos, estrutura essa que se apresentou como a verdade originária, também chamada de verdade transcendental por viabilizar as condições interpretativas a partir das quais o campo fáctico, juntamente com os seus entes intramundanos, será mobilizado. Não há, contudo, verdade transcendental sem descerramento, uma vez que as condições de dação do como

¹⁷⁵ Trad. de: "*Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz*". (SuZ, § 44, p. 221).

¹⁷⁶ Cf.: "*Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen*" (SuZ, § 44, p. 222).

¹⁷⁷ "*Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert. Wahrheit aber gilt als auszeichnende Bestimmung der so abkünftigen Aussage. Demnach reichen die Wurzeln der Aussagewahrheit in die Erschlossenheit des Verstehens zurück*". (SuZ, § 44, p. 223).

hermenêutico (estrutura imprescindível à aparição dos entes como entes em sua fenomenalidade própria) envolvem, impreterivelmente, a retirada do velamento ocasionado pela limitação da tradição, que sempre aparece já aquém das demandas típicas de um momento presente específico. É por este motivo que a tradição que sedimenta a maneira pela qual os sentidos são interpretados cotidianamente se apresenta de forma encurtada, porque não consegue acompanhar as possíveis rearticulações dos fenômenos de base que apenas um rastro de indeterminação pode viabilizar.

Uma vez que todo discurso é derivado de um campo performático compreensivo-interpretante pré-predicativo, assim também a verdade residente nas enunciações e proposições que buscam dizer algo sobre a realidade são derivadas do descerramento do aí, lugar originário de aparição dos fenômenos e, conseqüentemente, medida para quaisquer critérios de veracidade ou falsidade aplicáveis à linguagem.

Grande parte da tradição metafísica ocidental incorre em erro ao afirmar, doravante, que Aristóteles defendeu a tese de que haveria um lugar originário da verdade no escopo das construções linguísticas, isto é, no âmbito da predicação, do juízo, da enunciação. Ao contrário, “a ‘verdade’ mais originária é o ‘lugar’ da enunciação e a condição ontológica da possibilidade de que as enunciações possam ser verdadeiras ou falsas (descobridoras ou encobridoras)”.¹⁷⁸ Segundo a interpretação de Heidegger, Aristóteles afirma que há um modo de ser específico ao ser-aí – o λόγος – que pode ser responsável tanto por encobrir como também por descobrir o ente.¹⁷⁹ Como veremos no capítulo seguinte, há uma razão para que o λόγος seja interpretado por Aristóteles como o modo-de-ser fundamental do ente humano. Há também motivos que nos fazem conceber uma estreita relação entre a verdade originária e a existência no âmbito de sua realização como acontecimento.

Por ora, concluimos a reflexão sobre algumas das lições apresentadas no parágrafo quarenta e quatro de *SuZ* tendo em vista a seguinte afirmação: “há verdade apenas na medida em que, e enquanto, o ser-aí é”.¹⁸⁰ Em outros termos, verdade é o lugar originário da existência enquanto não-verdade é o pressuposto da não-existência. Devido a essa

¹⁷⁸ “Die ursprünglichste >>Wahrheit<< ist der >>Ort<< der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können“. (*SuZ*, § 44, p. 226).

¹⁷⁹ Cf.: “Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche >>Ort<< der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der λόγος ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend oder verdeckend sein kann“. (*SuZ*, § 44, p. 226).

¹⁸⁰ “Wahrheit >>gibt es<< nur, sofern und solange Dasein ist“. (*SuZ*, § 44, p. 226).

analogia, empregada não apenas como mero recurso linguístico, uma vez que realmente sintetiza as concepções apresentadas em *SuZ*, os modos impróprios da existência, como a decadência, fundam-se em uma obstrução das possibilidades de ser. Decadência significa obscurecimento mediante a absorção na cadência das ocupações cotidianas, isto é, recaída constante na ritmicidade do mundo e de seu discurso tranquilizador. Ao contrário de certas tendências interpretativas, a decadência não consiste em algo pejorativo, aviltante. Trata-se, por outro lado, de um modo-de-ser no qual há uma imersão mais profunda naquilo que permite que o ser-aí conquiste a sua essência radicalmente intencional: a facticidade. Quanto maior a imersão na rede referencial mundana, tanto mais as possíveis crises que provocam vislumbres de descerramento mantêm-se ofuscadas pelas ocupações cotidianas.

Ser-na-verdade implica, pois, ser em um modo existencial que permite que as crises coexistam nesse espaço existencial à primeira vista fechado. Só há como ser na verdade porque há um pressuposto de ocultamento necessário para que a existência se dê. Se não houvesse o velamento, estaríamos fadados ao acometimento constante de crises e teríamos que habitar um espaço de pura cisão, sem a tensão da imersão no horizonte fáctico, necessária ao ente cujo modo de ser carece de propriedades quidditativas e, conseqüentemente, necessita obscurecer sua essência temporal para sair de sua indeterminação e, com isso, ser capaz de realizar seu caráter de poder-ser de modo plenamente existencial.

É esse o sentido que a seguinte afirmação adquire no presente contexto: “‘Nós’ pressupomos verdade porque ‘nós’, sendo no modo-de-ser do ser-aí, *somos* ‘na verdade’. (...) Somente a verdade *possibilita* algo assim como a pressuposição. O que significa ‘pressupor’? Compreender algo como o fundamento do ser de um outro ente”.¹⁸¹ Logo, a verdade adquire o sentido envolto na noção de acontecimento de mundo. Somente porque o ser-aí existe enquanto o seu *aí*, ele pode ter a verdade como um pressuposto de sua existência, isto é, a verdade atua como um fundamento da própria existência do ser-aí – a nadaidade estrutural transmuta-se em abertura – em ser como pura possibilidade.¹⁸²

¹⁸¹ Trad. de: “*Wahrheit setzen >>wir<< voraus, weil >>wir<<, seiend in der Seinsart des Daseins, >>in der Wahrheit<< sind. (...) Wahrheit ermöglicht erst so etwas wie Voraussetzung. Was besagt >>voraussetzen<<? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden*“. (*SuZ*, § 44, p. 227-8).

¹⁸² Cf.: „Nós *devemos* pressupor a verdade, ela *deve ser* como descerramento do ser-aí, assim como este mesmo *deve ser* como, e a cada vez, meu e este”. Trad. de: „*Wir müssen die Wahrheit voraussetzen, sie*

Logo, nas palavras de Heidegger, “ser – não ente – ‘dá-se’ apenas na medida em que a verdade é. E ela é somente na medida em que, e enquanto, o ser-aí é. Ser e verdade ‘são’ igualmente originários”.¹⁸³

Com isso, chegamos a um ponto essencial da ontologia fundamental, por meio da analítica existencial e com vistas à fenomenologia hermenêutica: a problemática acerca da verdade não decorre da maneira como nos relacionamos com as coisas por intermédio da linguagem em seu âmbito estritamente teórico. Não se trata de um problema restrito ao âmbito da lógica, mas, sim, de uma questão fenomenológica, pois a base de toda e qualquer nomeação possível é a coisa tal como ela aparece – o *como hermenêutico* – compreendido então como verdade transcendental.¹⁸⁴ O descerramento de mundo provocado pelo ser-aí como ente compreensivo é viabilizado ontologicamente pela própria significatividade mundana, uma vez que somente a partir dela torna-se possível a abertura para múltiplas significações. Estas são responsáveis pela fundação do discurso e, conseqüentemente, situam-se como a base de todo *lógos* cujo objetivo seja exprimir relações de concordância, adequação e consistência, como citamos. Nesse sentido, o ponto fundamental da análise acerca da linguagem é mostrar que, conforme a tríade compreensão, disposição e discurso, a enunciação possui uma origem antepredicativa, fortemente determinada pela *apophansis* enquanto base de sustentação para o *lógos*. Daí decorre que a crítica de Heidegger à concepção de verdade consiste em enfatizar que a constituição veritativo-proposicional da linguagem jamais pode ser compreendida como algo originário, uma vez que requer como pressuposto o descerramento de mundo, não tematizado na tradição metafísica, como condição de possibilidade de toda e qualquer

muß als Erschlossenheit des Daseins sein, so wie dieses selbst als je meines und dieses sein muß“. (SuZ, § 44, p. 228).

¹⁸³ „Sein – nicht Seiendes – >>gibt es<< nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit >>sind<< gleichursprünglich“. (SuZ, § 44, p. 230).

¹⁸⁴ Cf. “A significância ela mesma, contudo, com que o ser-aí já está cada vez familiarizado, traz consigo a condição ontológica da possibilidade de que o ser-aí que-compreende possa abrir, como interpretante, algo assim como ‘significações’, que, por sua vez, fundam novamente o ser possível da palavra e da língua.” Trad. de: „Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie >>Bedeutungen<< erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren“ (SuZ, §18, p. 87).

verdade situada no âmbito discursivo. Tais tópicos serão, em parte, retomados e explicitados de maneira mais detalhada no capítulo seguinte. Porém, partiremos de uma interpretação aproximativa e ao mesmo tempo intermediária entre a fenomenologia hermenêutica, entendida aqui como o desenvolvimento do projeto da hermenêutica da facticidade na analítica existencial de *SuZ*, e o período conhecido como viragem, cuja síntese, segundo a nossa interpretação, pode ser concebida por meio da elaboração do opúsculo *Da essência da verdade*, primeiramente elaborado no ano de mil novecentos e trinta.

3 Da essência da verdade como fio condutor para o problema da verdade e da linguagem em *Ser e tempo* e em *Contribuições à filosofia*

Considerado por nós como o grande passo decisivo no que concerne à problemática da verdade, o opúsculo *Da essência da verdade*¹⁸⁵ (*Vom Wesen der Wahrheit*) é compreendido, neste estudo, como o fio condutor para os dois momentos elencados como fundamentais para a compreensão da concepção de verdade.¹⁸⁶ Tal obra possui quatro versões: três foram palestras realizadas em 1930, nas cidades de Karlsruhe, Bremen, Marburg e Freiburg; e a última versão consiste na revisão realizada em Pfingsten, em 1940.¹⁸⁷

Heidegger pretende, nessa conferência, questionar a essência da verdade para além da concepção formal-indicativa do conceito. Como o autor questiona: “porém, com a questão acerca da essência não nos desgarramos no vazio da generalidade, que corta o fôlego a todo e qualquer pensamento? O caráter excêntrico de tal questionar não traz à luz a ausência de solo de toda filosofia?”¹⁸⁸ O caráter abstrato da questão acerca da verdade reforça o aspecto supérfluo e gratuito da problemática.

O primeiro ponto relevante do texto é a refutação daquilo que constitui o senso comum. “No entanto, a filosofia não pode nunca refutar o senso comum, porque este é incapaz de escutar a sua linguagem”.¹⁸⁹ Na verdade, como diz Heidegger, a filosofia nem deve ter o intuito de refutá-lo porque os seres humanos já sempre se movimentam no interior de uma compreensão que se origina no senso comum. Há uma série de verdades

¹⁸⁵ Sobre a concepção de verdade apresentada na conferência *Da essência da verdade*, conferir TUGENDHAT, 1970, § 18, tópicos *a, b e c*.

¹⁸⁶ Cf.: “Vom Wesen der Wahrheit” (1940). In: *Wegmarken*. Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Essa será a nossa versão de referência no presente estudo. A primeira publicação da conferência *Da essência da verdade* foi realizada apenas em 1943.

¹⁸⁷ As quatro versões do texto encontram-se no tomo 80.1 da edição das obras completas publicadas pela editora Vittorio Klostermann. Situam-se como parte da seção III, cujo título é “Tratados não publicados – conferências, pensamentos. O tomo 1 é dedicado às conferências, como as que citamos. Cf. HEIDEGGER, M. (GA 80.1) *Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

¹⁸⁸ Trad. de: “*Doch versteigen wir uns mit der Frage nach dem Wesen nicht in die Leere des Allgemeinen, die jedem Denken den Atem versagt? Bringt die Verstiegenheit solchen Fragens nicht das Bodenlose aller Philosophie an den Tag?*” (WM, p. 177).

¹⁸⁹ Trad. de: “*Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist*”. (WM, p. 178).

em diversos âmbitos da vida, como a própria experiência, as ações, a fé etc. responsáveis por assegurar a existência de modo geral.

São essas verdades que constituem os sentidos que extraímos do mundo como maneira de orientação na vida. Noutras palavras, há certa obviedade nas ações cotidianas que marca o quanto o nosso entendimento sobre a realidade flutua entre lacunas de incompreensão, às quais não costumamos dedicar momentos de pausa e reflexão.

O primeiro sentido da questão perpassa não apenas a incompreensibilidade do conceito como também uma conceptualidade corrente que acabou servindo como fator de encobrimento à problematização proposta. De uma maneira geral, quando falamos sobre a verdade circulamos dentro das concepções de falso e de verdadeiro, entre o que é real ou autêntico e o que é irreal ou aparente. Partindo da concepção de que “o verdadeiro é o efetivamente real”,¹⁹⁰ Heidegger cita vários exemplos. Destacaremos um deles, a saber: “o ouro autêntico é aquele ouro efetivamente real, cuja realidade consiste na concordância com aquilo que ‘propriamente’, prévia e constantemente compreendemos”, isto é, a sentença que sintetiza tal relação é a seguinte: “a coisa está de acordo”.¹⁹¹

Essa concepção de verdade como concordância abre um campo de investigação sobre a própria estrutura a partir da qual a verdade se funda: a linguagem como elo entre coisa e nome, mas também como índice de si mesma por meio de relações predicativas. Ao afirmar que algo está de acordo podemos designar uma relação de autenticidade que se verifica pela concordância entre uma coisa qualquer e a suposição acerca daquilo que se pretende com essa coisa, como é caso do ouro, que se autentica no momento em que tudo que for pretensamente de ouro se comprova como, de fato, sendo de ouro; mas também pela concordância existente na proposição que enuncia algo sobre algo, isto é, “um enunciado é verdadeiro, quando aquilo que ele significa e diz concorda com a coisa sobre a qual ele enuncia algo”.¹⁹² Neste caso, porém, não há a autenticação entre a coisa da qual se fala e a coisa em si mesma, mas uma concordância que se restringe ao âmbito proposicional.

¹⁹⁰ Cf.: “Das Wahre ist das Wirkliche“ (WM, p.179).

¹⁹¹ Cf.: “Echtes Gold ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit in der Übereinstimmung steht mit dem, was wir mit Gold >>eigentlich<< im voraus und stets meinen. Umgekehrt sagen wir dort, wo wir falsches Gold vermuten: >>Hier stimmt etwas nicht.<< Was dagegen so ist, >>wie es sich gehört<<, dazu bemerken wir: es stimmt. Die Sache stimmt“. (WM, p. 179).

¹⁹² “Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt.“ (WM, p. 179).

Dessa maneira, a concordância possui um aspecto biforme, sintetizado por meio de uma definição tradicional acerca da verdade: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”,¹⁹³ o que significa dizer que a verdade consiste na adequação da coisa com o conhecimento/intelecto ou do conhecimento/intelecto com a coisa, sendo necessário, portanto, um elo intermediário responsável por estabelecer e autenticar o vínculo de concordância entre a fala e aquilo sobre o que se fala.

Naturalmente, há certa controvérsia nessa verdade de caráter proposicional. Para que seja possível atestar a veracidade de uma enunciação em relação à coisa da qual se enuncia, é necessário, primeiramente, que a própria coisa substantivada na proposição concorde consigo mesma no âmbito da realidade efetiva, ou seja, “a verdade conceitual, a verdade proposicional, é possível apenas mediante sua fundação na verdade da coisa, no modo da *adaequatio rei ad intellectum*”¹⁹⁴ – sendo ambas responsáveis por pensar a verdade no escopo da concepção de conformidade.

Seguindo a reflexão heideggeriana,

a *veritas*, como *adaequatio rei ad intellectum*, já não quer dizer o pensamento transcendental tardio de Kant, que só é possível sobre o fundamento da essência humana da subjetividade, segundo a qual “os objetos concordam com o nosso conhecimento”, ao contrário, quer dizer a crença teológica cristã de que as coisas, o que elas são e se elas existem, são possíveis apenas na medida em que são, cada uma, criadas (*ens creatum*) e correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, são verdadeiras no sentido de que são concebidas pelo espírito de Deus.¹⁹⁵

Em outros termos, Heidegger procura mostrar que a ideia de uma verdade no âmbito da adequação exprime apenas a concordância e a conformidade envolvidas na relação entre coisa e ideia. Seguindo o caráter ontoteológico da tradição metafísica¹⁹⁶, a crítica

¹⁹³ Cf.: WM, p. 180.

¹⁹⁴ Cf.: “*Doch ist die so begriffene Wahrheit, die Satz Wahrheit, nur möglich auf dem Grunde der Sach Wahrheit, der adaequatio rei ad intellectum*“ (WM, p. 180).

¹⁹⁵ Trad. de: „*Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint nicht schon den späteren, erst auf dem Grunde der Subjektivität des Menschenwesens möglichen transzendentalen Gedanken Kants, daß >> sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten<<, sondern den christlich theologischen Glauben, daß die Sachen in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der im intellectus divinus, d. h. in dem Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne >>wahr<< sind*“ . (WM, p. 180).

¹⁹⁶ Quando falamos no caráter ontoteológico da tradição metafísica, temos como referência o fato de que, desde a filosofia grega, a metafísica ocidental reuniu os objetos da ontologia e da teologia sob uma unidade biforme, caracterizada sob o nome de ciência do ser. O caráter ontoteológico da metafísica tornou-se

heideggeriana visa explicitar a dependência entre a condição de possibilidade da verdade e a concepção de intelecto como faculdade concedida por Deus, uma vez que o intelecto humano consiste em um ente criado e, portanto, estaria também sujeito à conformidade com a ideia estabelecida pelo plano divino de criação.

Dessa maneira, a verdade que se dá a partir da adequação das coisas criadas ao intelecto divino é o que possibilita a verdade como adequação entre o intelecto humano e as coisas criadas. Há uma ordem de criação originária que condiciona a possibilidade de aplicação dessa concepção de verdade no mundo, junto às coisas e aos entes intramundanos.

É nesse sentido que podemos pensar em uma verdade de caráter tanto hermenêutico como transcendental. Essa ambivalência é determinante no que concerne ao escopo da aplicação das categorias de falsidade e de veracidade no âmbito da linguagem, “porque a essência da verdade proposicional reside na conformidade do enunciado”.¹⁹⁷ Há alguns pressupostos envolvidos nesta afirmação. Em primeiro lugar, somente podemos falar de uma verdade transcendental nas relações de conformidade entre coisa e conceito tendo como referência a razão que concebe a conceptualidade com a qual lidamos no comportamento diário junto às coisas. Ou seja, não há como prescindirmos de uma razão posicionadora nesse processo de validação da consistência entre conceitos e fenômenos. Por outro lado, podemos ressaltar certo rompimento no que se refere à possibilidade de conhecimento restrita ao posicionamento racional. O ser-no-mundo ocupa um posicionamento prévio no mundo junto ao qual existe na mesma medida em que possui uma compreensão e uma conceptualidade também prévias.

Dessa maneira, estar junto às coisas implica uma compreensão do mundo circundante que se dá de modo pré-teórico na cotidianidade. Compreender o mundo é

questionável devido à unidade da essência da metafísica, que ainda não havia sido pensada. Doravante, a metafísica tornou-se uma teologia, ou seja, uma enunciação sobre deus, porque este passou a ser um dos objetos de sua investigação enquanto ente supremo. Além de pensar o ente no geral e no todo, a metafísica pensa também o ser próprio ao ente na unidade fundante da totalidade. Nesse caso, o objeto do pensamento é o ser enquanto fundamento do ente, não o ser enquanto tal, mas sua relação com o ente e com a sua totalidade, uma vez que a ontologia e a teologia são “-logias” porque constituem totalidades de complexos fundadores, isto é, exploram o ente fundamentando-o no todo estruturante. Assim, tanto coisa como proposição deveriam concordar com a ideia e estar em harmonia com o plano da criação. É por esse motivo que, desde o início da tradição metafísica, o “ser” foi identificado como: 1) primeiro fundamento (*próte arché*); 2) causa originária ou primeira (*causa prima*); 3) razão última (*ultima ratio*); 4) causa de si (*causa sui*); 5) sujeito (*hypokeimenon*, *subjectum*); e 6) substância (*oúsia*). Logo, até mesmo o ser do ente passa a ter um caráter entitativo, de subsistência, ainda que seu sentido de ente seja concebido de maneira mais elevada.

¹⁹⁷ “Daß das Wesen der Satzwahrheit in der Richtigkeit der Aussage besteht (...)“. (WM, p. 181).

articular e interpretar campos de sentido já dados previamente na existência. É então que podemos falar sobre uma verdade hermenêutica: trata-se de assegurar a situação interpretativa na qual já nos encontramos ao compreender a existência, no mundo, com os demais entes.

Pensar em uma fenomenologia de aceção hermenêutica consiste, para nós, na tentativa de sintetizar os esforços da fenomenologia husserliana, que problematizou a subjetividade, mas que não rompeu totalmente com a dicotomia sujeito-objeto, e de uma hermenêutica cuja base é a tese de que a existência vem à compreensão por meio da linguagem e da historicidade, isto é, dos campos significativos que se abrem sempre e a cada vez que interpretamos sentidos e que nos movimentamos dentro de uma compreensão que é objetiva e formada por sedimentação histórica. Vattimo possui uma descrição acerca da linguagem, trazendo elementos que visam explicitar teses do pensamento hermenêutico de Gadamer:

A linguagem não é tanto, ou antes de tudo, aquilo que o indivíduo fala, mas aquilo pelo que o indivíduo é falado. É sobretudo enquanto sede, ou lugar, de realização do concreto, do *ethos* comum de uma determinada sociedade histórica, que a linguagem serve de mediação total da experiência do mundo. Mais ainda que de linguagem, portanto, poder-se-ia falar de uma *língua* historicamente determinada.¹⁹⁸

Aí surge a necessidade de evidenciar o quanto as relações entre o ente humano e o mundo só podem ser expressas por meio do *lógos*¹⁹⁹, da categoria que sintetiza pensamento, linguagem, palavra e fala no âmbito de realização do discurso, e que também é responsável por permitir que todo e qualquer comportamento humano se manifeste junto à realidade efetiva e à existência.

O que está em jogo aqui, portanto, é a linguagem enquanto sistema que abarca a totalidade de sentidos envolta na rede referencial mundana. Podemos dizer que os significados expressos nessa rede por meio da língua possuem uma origem prática, anterior às estruturas próprias do discurso. Contudo, reconhecer o caráter

¹⁹⁸ VATTIMO, 1996, p. 132.

¹⁹⁹ A fim de complementar a nossa afirmação, citamos o seguinte excerto: “é esse mundo compartilhado e articulado na língua que possui as características da racionalidade; com ele se identifica o *logos*, entendido ao mesmo tempo como linguagem e racionalidade do real”. Cf. Idem, p. 132.

comportamental, prático, da gênese da significatividade não implica prescindir de cognição no processo de articulação de sentidos.

A rede referencial mundana não é estática, sendo mobilizada estruturalmente pelo sentido em virtude do qual cada ação é realizada. Sobretudo nos parágrafos 7, 18 e 31 a 44 de *SuZ* há uma descrição de fundamental importância para a fenomenologia hermenêutica. Trata-se da articulação, já mencionada, entre compreensão (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*), na qual a existência (*Existenz*), a facticidade (*Faktizität*) e a decadência (*Verfallen*) promovem a junção do sentido com a compreensão para fazer emergir na cotidianidade os fenômenos propriamente ditos, as coisas como coisas²⁰⁰. Existir é compreender e projetar sentido a partir da significatividade mundana, isto é, da totalidade de sentidos historicamente constituídos e previamente dados, para, por meio da absorção na ritmicidade das ações práticas no mundo, fazer com que as coisas apareçam em seus respectivos nexos como elas realmente são.

Retomando a base da crítica de Heidegger ao conceito de verdade, ressaltamos a importância de problematizar a possibilidade interna da concordância. Segundo o autor, sob a categoria de verdade pensamos, assim, tanto a verdade como o seu contrário: a não-verdade. Não há conformidade na proposição quando o enunciado não condiz com a coisa da qual se enuncia algo, da mesma maneira que podemos falar em inautenticidade quando a coisa não é verdadeira, isto é, quando sua essência não está conforme o seu ente.²⁰¹

A concepção de conformidade é proveniente da abertura propiciada pelo comportamento humano no mundo. Com isso, Heidegger procurará mostrar em *SuZ* que a abertura de mundo é sempre anterior à apreensão conceitual dos entes intramundanos, uma vez que “somente através dela (da abertura do comportamento) que algo pode se tornar, de modo geral, parâmetro para uma comparação re-presentante”.²⁰²

²⁰⁰ Cf. *SuZ*, §33, p. 158-9: “O ‘como’ originário da interpretação circunvisiva compreensiva nós o chamamos ‘como’ hermenêutico-existencial, para diferenciá-lo do ‘como’ *apofântico* da enunciação. [...] O que com as estruturas formais de ‘ligação’ e de ‘separação’, ou mais exatamente com a unidade entre ambas, devia ser fenomenicamente encontrado é o fenômeno do ‘algo como algo’”. Trad. de: „*Das ursprüngliche >>Als<< der umsichtig verstehenden Auslegung nennen wir das existenzial-hermeneutische >>Als<< im Unterschied vom apophantischen >>Als<< der Aussage. [...] Was mit den formalen Strukturen von >>Verbinden<< und >>Trennen<<, genauer mit der Einheit derselben phänomenal getroffen werden sollte, ist das Phänomen des >>etwas als etwas<<.*“

²⁰¹ Cf. *WM*, pp. 181-2.

²⁰² Cf.: “*Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit des Verhaltens; denn nur durch diese kann überhaupt Offenbares zum Richtmaß werden für die vor-stellende Angleichung*“ (*WM*, p. 185).

Há uma medida em todo e qualquer enunciado, que regula a possibilidade de veracidade e de falsidade nas proposições. Segundo o nosso autor,

palavras isoladas ou composições de palavras como “esta lâmpada” ou “está acesa” não podem ser nem verdadeiras nem falsas. Ao contrário, só a proposição em seu todo, só a ligação do predicado “está acesa” com o sujeito “a lâmpada”, pode ser verdadeira ou falsa.²⁰³

Isto significa que “a verdade reside nas ligações de representações, não nas representações isoladas”.²⁰⁴ Há vários pontos que devemos considerar na afirmação acima: 1) Representação consiste, na presente ocasião, em deixar que as coisas apareçam em seu caráter de oposicionalidade (*Gegenständlichkeit*), isto é, uma coisa só pode se contrapor enquanto coisa em um espaço aberto que torne possível à fenomenalidade própria do objeto o aparecer enquanto tal – Heidegger, inclusive, afirma que representar consiste exatamente nisto: deixar que a coisa se contraponha em sua condição de objeto –.²⁰⁵ 2) Se é necessário haver uma ligação entre diferentes representações para que uma proposição seja possível, então a forma lógica fundamental de toda proposição consiste em *S é P*, na qual o predicado *P* possui como função exprimir significações possíveis para o sujeito *S*, tendo o verbo de ligação *ser* apenas o sentido gramatical de cópula, isto é, *ser* não constitui um predicado real; e 3) Nesse sentido, todo discurso, uma vez que se assenta sobre a relação proposicional supracitada, possui significação. Contudo, para além de significação, há discursos mostradores, uma vez que mostrador é somente o *lógos* no qual opera uma relação de síntese, de composição.

Não obstante, oposicionalidade (*Gegenständlichkeit*) não é, exatamente, o mesmo que objetividade (*Objektivität*). Esta pressupõe a dicotomia moderna sujeito e objeto, o que confere uma primazia do sujeito no processo de produção e obtenção do conhecimento em relação ao campo objetivo. Nesse sentido, Heidegger novamente nega a tese base da filosofia moderna de que a realidade seria concebida como uma mera representação do sujeito. Isso ocorre por meio da estrutura do *como hermenêutico*, já explicitada no capítulo anterior, que assegura a realidade efetiva das coisas a partir da

²⁰³ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 48.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Cf.: „Vor-stellen bedeutet hier, unter Ausschaltung aller >>psychologischen<< und >>bewußtseinstheoretischen<< Vormeinungen, das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand.“ (WM, p. 184).

aparição própria delas como entes que se mostram no interior de um campo fenomênico. Por esses motivos que primamos por traduzir, assim como Marco Casanova propôs, *Gegenständlichkeit* por oposicionalidade, e não por objetividade. Caso contrário manteríamos o problema da dicotomia moderna, além de perder as nuances semânticas específicas de cada termo.

É aí que aparece a importância do conceito de oposicionalidade para as investigações da fenomenologia hermenêutica. O termo *Gegenständlichkeit* origina-se da junção entre a preposição *gegen*, o verbo *stehen* e os sufixos *lich* e *keit*. *Gegen* evidencia o caráter contraposto das coisas de modo geral, dos entes intramundanos, isto é, trata-se da mesma raiz etimológica da palavra objeto, que provém do latim *obiectum* e significa “o que está diante”. *Stehen* pode significar várias coisas, entre elas estar parado, *suportar* no sentido de um *suporte*, de fato. Nesse caso, estar contraposto é o mesmo que estar posto ou parado adiante. Contudo, essa definição não pressupõe uma esfera correlacional situada em uma possível imanência, uma vez que a própria definição de ser-aí já implica a implosão de um âmbito interior mediante a intencionalidade *ekstática*. Assim, ao invés de estar em um plano correlativo com a noção de sujeito, a estrutura do campo fenomênico que viabiliza o aparecer da coisa como tal, isto é, que torna possível a realização da estrutura do como hermenêutico, é a abertura. Esta, por sua vez, é o próprio descerramento de mundo como espaço de possibilidades, horizonte de sentido no qual emerge a verdade mais originária, condição de possibilidade de toda e qualquer relação que se pretenda pautada por critérios de veracidade, tal como a relação de adequação existente na verdade proposicional.

Dessa maneira, quando concebemos a forma lógica fundamental, constituída por sujeito e predicado, o que ligamos são, pretensamente, representações. O próprio termo representação, que também pode significar, de certa forma, interpretação, consiste em “tornar presente novamente algo diante de nós”, isto é, só é possível re-presentar algo que depende de alguém que possa “presentificar” esse algo. O que propomos aqui como possível chave de leitura para esse problema é pensar a relação entre a representação e a verdade no escopo do problema condutor da hermenêutica da facticidade.

As palavras empregadas em língua alemã para o vocábulo representação são, geralmente, *Vorstellung* e *Darstellung*. Ambos os termos são elaborados por meio da junção da substantivação do verbo *stellen*, que significa “colocar”, “pôr” e das preposições *vor* e *da*, respectivamente. *Vor* indica o *adiante*, *a frente* de algo, enquanto

da significa *aí*, sendo esse termo especialmente relevante por compor o conceito de *Dasein* – o ser-aí. Nesse sentido, se analisarmos o que envolve a concepção de representação, podemos dizer que se trata do mesmo sentido envolto na noção de oposicionalidade. O que os difere é o papel ativo que concerne ao sujeito no processo de pôr algo diante dele, o que não ocorre no espaço hermenêutico compartilhado.

A representação é fruto do problema do acesso ao mundo exterior herdado da subjetividade moderna.²⁰⁶ A base da questão da representação é a investigação acerca da maneira pela qual o sujeito obtém o conhecimento do que se apresenta fora do âmbito de sua imanência, isto é, como se dá o processo de conhecimento apesar do fosso que habita a tensão existente entre a interioridade e a exterioridade.

Tal problema resolve-se por meio da teorização da experiência antepredicativa, uma vez que esta prescinde do esquema posicionador próprio à representação moderna. O antepredicativo ocorre por meio de uma recepção passiva justamente porque não há a necessidade de se conceber um sujeito previamente dado para que todo e qualquer conhecimento seja possível. Em outros termos, se a experiência antepredicativa, em Heidegger, ocorre por meio da estrutura compreensivo-interpretante do ser-aí, podemos conceber a representação, nesse caso, como uma forma de interpretação daquilo que se apresenta ao mundo naturalmente. Ou seja, trata-se de interpretar os entes intramundanos enquanto entes que, no campo fenomênico, aparecem diante do ser-aí, mas que prescindem do ser-aí no processo no qual suas fenomenalidades acontecem. Isso ocorre porque, segundo o projeto da hermenêutica da facticidade, a interpretação não pode ser conduzida pelo ser-aí, senão recairíamos no problema da subjetividade moderna, fazendo com que o mundo deixasse de ser horizonte de sentido para se tornar uma mera representação solipsista daquilo que apenas o sujeito concebe como verdadeiro.

Ao afirmarmos que é a própria facticidade que leva a cabo a tarefa de interpretar-se a si mesma, evidenciamos a passividade originária da estrutura de apreensão dos entes situados no mundo circundante. Novamente, isso só é possível porque o ser-aí é um ente ontologicamente indeterminado, isto é, sua nadação ontológica estrutural é o que permite o aparecimento dos entes como entes no espaço descerrado de mundo, o qual se retém como possibilidade na dinâmica “de-cisiva” das crises que constituem toda e qualquer existência negativa.

²⁰⁶ Sobre o problema do acesso ao mundo exterior cf.: *SuZ*, § 43.

Pretensão de positividade é justamente isto: a negação da cisão e, com ela, do descerramento, da abertura do campo do possível e, conseqüentemente, do próprio aparecimento das coisas como coisas. Trata-se, em última instância, de uma negação da verdade originária, verdade esta que também é chamada, como vimos, de verdade transcendental. Portanto, se o conceito de ser fizesse referência a uma unidade sintética já presente de antemão, ele se tornaria determinável a partir do sujeito.²⁰⁷ Enquanto sujeito ou substrato, o ser torna-se um suporte para propriedades materiais, o que ocorre com o conceito de *oúsia* em Aristóteles.²⁰⁸ É por esse motivo que a tarefa do pensamento é pensar o sentido de ser. Nesse sentido, se a teoria do conhecimento equivale à lógica, esta seria o *órganon* e o horizonte de interpretação do ser, e não a metafísica.²⁰⁹

A abertura do comportamento como aquilo que viabiliza interiormente a exatidão fundamenta-se na liberdade. A essência da verdade, compreendida como exatidão do enunciado, é a liberdade.²¹⁰

A primeira conclusão à qual chegamos, portanto, é de que o grande problema responsável pela determinação da verdade segundo os modos da adequação, da consistência e da conformidade, é a primazia do objeto na formação dos enunciados representacionais. Segundo Heidegger,

²⁰⁷ Cabe lembrar que, nesse caso, o termo *sujeito* refere-se ao vocábulo grego *hypokeimenon*, que é geralmente traduzido para o latim por *subjectum*.

²⁰⁸ Isso porque todas as demais categorias aristotélicas se referiam, como predicados, à categoria primeira, como mencionamos no capítulo anterior.

²⁰⁹ Essa interpretação tem como base a seguinte afirmação de Heidegger: “é a partir da posição em relação ao problema da cópula, é a partir do modo de seu tratamento e de sua ordenação na totalidade que a metafísica se decide”. Essa frase está presente no contexto do parágrafo 72 de *GM*, intitulado “A caracterização da proposição enunciativa (*lógos apophantikós*) em Aristóteles. Esse capítulo é extremamente elucidativo no que concerne ao discurso mostrador. Nesse contexto, há inclusive uma sistematização do problema do *lógos*, no qual ele explicita que o *lógos apophantikós* pertence ao *phoné semantiké*, isto é, à estrutura significativa, que pode ser *kataphasis* ou *apophasis*. Ambos se fundamentam na *aletheieien* ou na *pseudestai*, na veracidade ou na falsidade, sendo que as duas formas estão fundadas na experiência da *diairesis*. A essência do *lógos* é, portanto, significar. Sendo apofântico, ele pode ser verdadeiro ou falso. (Cf.: HEIDEGGER, 2006, *Conceitos fundamentais da metafísica*, pp. 348-381).

²¹⁰ Trad. de: „*Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit*“. (WM, p. 186).

Assim, cai a atribuição convencional e exclusiva da verdade ao enunciado, tida como o único lugar essencial da verdade. A verdade não reside originariamente na proposição. Surge, contudo, ao mesmo tempo, a pergunta sobre o fundamento da possibilidade interna do comportamento aberto que prescreve uma medida de direção, cuja possibilidade por si só empresta à conformidade da proposição a visão da realização geral da essência da verdade.²¹¹

A atribuição da verdade ao enunciado provém de uma interpretação equivocada da filosofia aristotélica, a partir da qual se pensava que o lugar originário da verdade era o juízo, tese que Heidegger retoma no parágrafo quarenta e quatro de *SuZ* com o intuito de negar tal interpretação tão comumente disseminada. Como mostramos, mesmo no lógos apofântico a verdade é tida como a medida a partir da qual a mostração se estabelece. Nesse âmbito, questiona-se, agora, sobre a possibilidade interna daquilo que viabiliza a abertura, isto é, perguntamos sobre as condições de possibilidade de realização da verdade em sua essência.

Como apontamos no capítulo anterior, a estrutura responsável por assegurar a situação interpretativa do ser-aí na facticidade e, com isso, resguardar também o âmbito pré-temático no qual se dá a mobilização da significatividade é a compreensão. Esta, por sua vez, assinala um comportamento específico do ser-aí, um operativo ontológico que determina a performance do ser-aí humano junto ao mundo e aos entes intramundanos.

Com a ontologização do conceito de compreensão cria-se uma medida vinculadora capaz de viabilizar a reconquista da fenomenalidade de base mediante a liberação do ser para a realização de sua liberdade performática. É dessa maneira que compreendemos o trecho em destaque no início deste subcapítulo. A verdade originária, o descerramento de mundo, é a medida a partir da qual todo e qualquer sentido deve ser interpretado, incluindo aí a aplicação dos sentidos no campo discursivo, isto é, veritativo-proposicional. Consequentemente, o fundamento de todas as concepções possíveis de verdade derivada situa-se no parâmetro veritativo originário, no qual algo aparece como algo antes de alcançar o âmbito temático da atividade categorial.

²¹¹ Trad. de: „Damit fällt die herkömmliche und ausschließliche Zuweisung der Wahrheit an die Aussage als ihren einzigen Wesensort dahin. Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet. Zugleich aber erhebt sich die Frage nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des offenständigen und ein Richtmaß vorgebenden Verhaltens, welche Möglichkeit allein der Satzrichtigkeit das Ansehen leiht, überhaupt das Wesen der Wahrheit zu erfüllen.“ (WM, p. 185).

Tendo em vista, portanto, a originariedade da verdade residente no *como hermenêutico*, Heidegger eleva o problema da verdade ao escopo da abertura de mundo, na qual apenas um ente dotado do caráter de poder-ser poderia concretizar sua existência. É por esse motivo que a sentença relaciona a verdade à liberdade. Esta adquire um sentido bastante peculiar no interior da dinâmica da hermenêutica da facticidade, uma vez que seu sentido, além de contemplar os significados que em geral já lhe são sempre atribuídos, evidencia mais propriamente o caráter de desobstrução próprio ao ente que é indeterminado ou, simplesmente, livre de quaisquer determinações quididativas.

Outro termo de extrema importância no presente contexto é a concepção de essência, que significa “o fundamento da possibilidade interna daquilo que é, inicialmente e em geral, concebido como conhecido”.²¹² Poderíamos arriscar a dizer que essência implica, resumidamente, verdade transcendental. O que embasa tal interpretação é a descoberta do sentido originário da verdade como condição de possibilidade e fundamento interno de tudo que aparece como dado no campo fenomênico.

Ao contrário da proposta da hermenêutica da facticidade, a tendência a pensar a verdade com base em sua redução a critérios ônticos, nos quais são vinculadas apenas propriedades, gera o seguinte problema: “a verdade é aqui reduzida à subjetividade do sujeito humano”.²¹³ Nesse sentido, a verdade é posta à disponibilidade, objetivada a partir de um processo de autonomização do próprio campo veritativo, o que dificulta a sua submissão a um exame crítico.

Heidegger confirma a existência de várias teses acerca do problema da verdade, responsáveis por desarticular ainda mais uma possível experiência originária de desobstrução a partir da interpretação aproximativa entre verdade e liberdade. Uma delas funda-se sobre a verdade no âmbito elevado no conceito, como se este possuísse uma origem não humana e, portanto, não pudesse ser atribuído a caracteres correspondentes ao ser-*ai* humano. Naturalmente,

essa origem humana da não-verdade atesta apenas, ao contrário, que a essência da verdade prevalece “em si” “acima” do ser humano. Ela é considerada pela metafísica como algo imperecível e eterno, que jamais pode ser edificado sobre a fugacidade e a fragilidade da essência

²¹² Cf.: „>>Wesen<< ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird.“ (WM, p. 186).

²¹³ Cf.: „Die Wahrheit wird hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinabgedrückt“ (WM, p. 186).

humana. Então, como poderia, ainda, a essência da verdade encontrar seu substrato e seu fundamento na liberdade do ser humano? ²¹⁴

Assim, cabe destacarmos brevemente que grande parte da tradição metafísica dedicada ao exame da verdade não conseguiu levar adiante tal tarefa devido à impossibilidade de averiguar algo no âmbito das essencialidades prevaletentes em algum âmbito superior a aquele no qual se encontram os seres humanos. Daí surge o primeiro espanto em relacionar a verdade à liberdade: como edificar um conceito imperecível e eterno sobre um terreno tão frágil e fugaz?

É aí que reside um dos equívocos. Os indicativos formais presentes na filosofia heideggeriana têm como tarefa fundamental apontar para fenômenos de base. Dessa forma, fundam-se em uma estrutura temporal, que sustenta os sentidos que constituem a maneira como cada época interpreta tais fenômenos. Com a verdade não seria diferente. Em primeiro lugar, porque ela não se restringe à formalidade da indicação. Em segundo lugar, porque ela, de fato, aponta para algo que se dá no plano efetivo, diversas vezes tido como “frágil e fugaz” pela tradição metafísica.

Verdade é sinônimo de desvelamento, isto é, desencobrimento dessa sedimentação histórica de sentidos com vistas a um processo de re-historicização. Nesse âmbito, Heidegger procura explicitar as características da essência da verdade como a realização de uma medida, não de uma propriedade. Isso significa pensar o ser humano a partir de sua intencionalidade *ekstática*, quer dizer, considerar que os comportamentos humanos no mundo são performáticos. Como tais, originam-se do poder-ser que caracteriza a caráter situacional do ser-aí humano, cuja existência realiza-se conforme suas possibilidades historicamente constituídas.

A partir de certo momento da conferência *Da essência da verdade*, Heidegger passa a acentuar o *ek* do verbo *ek-sistieren*, cunhado por ele de forma diferenciada a fim, especificamente, de designar a ênfase no campo existencial, no caráter ekstático da existência própria ao ser-aí humano. “A liberdade revela-se agora como o deixar-ser próprio ao ente”.²¹⁵ Na versão da conferência presente no *WM* há uma nota de rodapé

²¹⁴ Cf.: „Dieser menschliche Ursprung der Unwahrheit bestätigt ja nur aus dem Gegensatz das >>über<< dem Menschen waltende Wesen der Wahrheit >>an sich<<. Diese gilt der Metaphysik als das Unvergängliche und Ewige, das nie auf die Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschenwesens gebaut sein kann. Wie soll dann noch das Wesen der Wahrheit in der Freiheit des Menschen seinen Bestand und Grund finden können?“ (*WM*, p. 187).

²¹⁵ Cf.: „Freiheit enthüllt sich jetzt als das Sein-lassen von Seiendem“. (*WM*, p. 188)

explicativa referente ao termo deixar-ser especialmente relevante à nossa discussão, a saber: “Deixar-ser: 1. não negativo, mas conceder – concessão; 2. não como efeito onticamente direcionado. Atentar, considerar o ser como seer”.²¹⁶

Tal observação indica o mesmo que outra nota, mais especificamente entre os pontos cinco e seis, que diz o seguinte: “o salto para a viragem [acontecimento apropriador]”. Isso significa dizer que o acento no caráter ekstático da existência e a desobstrução no modo de pensar a verdade com base na ligação entre entes simplesmente dados abriram caminho para que o ente seja pensado a partir de seu modo de ser específico, sem que as determinações quiditativas típicas das categorias discursivas encubram o seu modo de ser, obstruindo o acesso à existência tal como ela *acontece*.

Heidegger procura elucidar que

o entregar-se ao caráter de ser-desvelado próprio ao ente não se perde neste, mas se desdobra em uma retração diante do ente, com a finalidade de que este se manifeste naquilo que ele é e no modo como é, e tome como medida, a partir dele, a adequação representativa.²¹⁷

Em outras palavras, ser-desvelado não se perde como mais uma categoria ôntica, mas consiste, por outro lado, em uma retração diante do ente. Trata-se de uma forma de recuo em relação ao modo como a tradição metafísica, com a sua pretensão de verdade, pensou o ser e procurou, por meio do discurso, dizê-lo com base em propriedades, o que resultou no encurtamento do campo existencial e na conseqüente inviabilização do caráter situacional do existir, isto é, impossibilitou que o ser-aí pudesse se ver no âmbito de concretização da circularidade hermenêutica.

Liberdade implica transparência hermenêutica, ou seja, permite que o ser-aí se manifeste em seu ser naquilo que ele é e a partir do modo de ser no qual seu existir concretiza suas possibilidades de ser. Desse modo, o termo transparência designa a constatação de si no espaço prévio de mobilização e articulação interpretante de sentidos. Resumidamente, “o ‘aí’ é o que é”.²¹⁸ O espaço hermenêutico no qual se dá o *algo como algo* é a medida vinculadora de toda e qualquer verdade derivada.

²¹⁶ Cf.: „1. Auflage 1943: Sein-lassen: 1. nicht negativ, sondern gewähren – Wahrnis; 2. nicht als ontisch gerichtetes Wirken. Achten, er-achten das Sein als Seyn.“ (WM, p. 188).

²¹⁷ Cf.: „Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme“ (WM, pp. 188-89).

²¹⁸ Cf.: „[...] d. h. das >>Da<< ist, was es ist.“ (WM, p. 189).

Contudo, essa medida vinculadora não está necessariamente na dicotomia abertura-velamento. Por exemplo, o ente, no qual um comportamento se veicula como medida, não é exatamente aquilo que está manifesto, aberto, mas o ente como ele é em si mesmo, e isso pode ser encoberto. O *é* que veicula o predicado ao ente atua para a noção de descobrir como uma medida, contudo, não significa descobrimento, mas o ser si mesmo. A questão reside naquilo que confere à medida o seu caráter de medida.²¹⁹

Segundo Heidegger, “o ser humano *ek-siste* significa agora: a história das possibilidades essenciais de uma humanidade histórica está, para ela, protegida no descobrimento do ente na totalidade”.²²⁰ O exame sobre a essência da verdade leva-nos a vislumbrar a possibilidade de conceber não apenas uma rearticulação dos campos de sentido como também uma re-historicização dos próprios processos pelos quais a humanidade tem a sua fundamentação, também histórica, assegurada. Isso nos leva a constatar que o problema da verdade consiste, antes de tudo, na capacidade formadora de história que a linguagem contém.

Dialogando diretamente com a tradição metafísica enquanto história de velamento do problema do sentido, a pergunta pela essência da verdade tem seus pressupostos mais fundamentais no questionamento do pensamento histórico do ser. O que isso significa? Significa que é da pergunta pela verdade constituinte do conceito de essência, isto é, do modo como a filosofia sempre pensou sob o conceito de essência o ser, é que se origina a meditação acerca do caráter ôntico dos modos pelos quais a tradição metafísica pensou a verdade. Em outras palavras, em “verdade da essência” compreende-se essência como o ser que se realiza como acontecimento mediante a diferença, mas que, por diversas vezes, foi pensado a partir de propriedades ônticas. Sem essa elucidação preliminar não alcançamos a compreensão da essência da verdade como explicitação derivada e pertencente ao modo como se põe em liberdade o horizonte a partir do qual se conhece o mundo, descerra-se a totalidade significante. Nas palavras de Heidegger:

A pergunta pela essência da verdade origina-se da pergunta pela verdade da essência. A primeira questão compreende essência, de início, no sentido da quiddidade (*quidditas*) ou da realidade (*realitas*), isto é, a compreende como uma característica do conhecimento. A pergunta pela verdade da essência compreende essência verbalmente e

²¹⁹ Cf.: TUGENDHAT, 1970, p. 375.

²²⁰ Cf.: „*Der Mensch ek-sistiert, heißt jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen*“ (WM, p. 191).

pensa nessa palavra o seer, ainda permanecendo no escopo da representação da metafísica, como a diferença que prevalece entre ser e ente.²²¹

Compreender a essência da verdade como a verdade da essência é questionar na tradição metafísica clássica o quanto a filosofia pensou o ser sob o conceito de essência, sendo que, originariamente, a verdade da essência significa pensar a própria essência como o ser que ocorre enquanto verbo, isto é, como acontecimento de ser que só pode se dar de maneira histórica e radicalmente intencional. Neste âmbito, a essência da verdade seria derivada do acontecimento de ser. Assim, Heidegger não nega a verdade proposicional, mas sim evidencia o caráter derivado de toda construção sintática fundada na estrutura “sujeito e predicado”.²²² Nesse caso, o enunciado possui uma origem antepredicativa responsável por fundar toda forma possível de comportamento humano para com os demais entes. Em contraposição à linguagem da estrutura *S é P*, somente uma linguagem pré-predicativa pode ser o lugar (*tópos*) originário de emergência para um ser também originário, pois não conceitual, não racional, não representativo e não objetivante.²²³

Doravante, ao compreender a verdade como o fator que possibilitaria todo comportamento humano no mundo, sendo este sintetizado no conceito de existência, a verdade ocuparia o lugar a partir do qual o ser emerge, isto é, a morada. Nas palavras do autor,

verdade significa o encobrir iluminador como característica essencial do seer (*seyn*). A pergunta pela essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*. [...] A proposição não é dialética. Ela tampouco é, de maneira alguma, uma proposição no sentido de um enunciado. A resposta à questão acerca da essência da verdade é o dizer de uma viragem no âmbito da história do seer. Porque ao seer pertence o encobrir iluminador, ele aparece inicialmente à luz da retração que encobre. O nome dessa clareira é ἀλήθεια.²²⁴

²²¹ „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. Jene Frage versteht Wesen zunächst im Sinne der Washeit (quidditas) oder der Sachheit (realitas), die Wahrheit aber als einen Charakter der Erkenntnis. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem“ (WM, p. 201).

²²² Cf. SuZ, §44, tópico A.

²²³ Cf. *Contribuições à filosofia*, I. Visão prévia.

²²⁴ „Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens. [...] Der

A originalidade do pensamento heideggeriano aponta para o fato de que tampouco os gregos enfatizaram a dimensão desveladora da ἀλήθεια. A dicotomia velamento-desvelamento provoca uma espécie de virada hermenêutica²²⁵ no interior do pensamento heideggeriano, uma vez que a verdade como abertura originária torna-se condição de possibilidade de toda e qualquer verdade proposicional.

A concepção de verdade como lugar originário a partir do qual o ser emerge, decisiva nas obras de 1930, insere-se no contexto de uma reformulação da investigação heideggeriana, uma vez que a pergunta diretriz de *SuZ* pelo sentido do ser cede lugar, nos *BzP*, à pergunta pela verdade do ser.

Assim, somente por meio da concepção de *outro início* será viável alcançar a concepção de *seer* (*seyn*) a partir de sua plenitude histórica, fora da incompreensão que impossibilita o ser-aí de ter uma experiência própria de sua existência enquanto fenômeno, isto é, que não se reduza à impessoalidade e ao esvaziamento de sentido.

Tal como a maioria dos intérpretes da filosofia de Heidegger propõe, a “viragem” (*Kehre*) sugere um suposto abandono do projeto dos anos de mil novecentos e vinte. Porém, procuraremos mostrar que não se trata expressamente de um abandono, mas de uma ruptura estrutural que caracteriza uma espécie de inviabilização da tese central de *SuZ* devido à falta de tematização do problema da historicidade, essencial para pensar a verdade do ser-aí *ek-stático*. Além de rupturas, também é possível identificar continuidades entre as duas obras citadas. Partindo da concepção de uma insuficiência no que diz respeito à investigação sobre a verdade em seu primeiro momento filosófico, procuraremos esclarecer, no próximo capítulo, em que medida os campos de sentido históricos não foram suficientemente pensados com a analítica existencial de *SuZ*.

Satz ist nicht dialektisch. Er ist überhaupt kein Satz im Sinne einer Aussage. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist ἀλήθεια“. (WM, p. 201).

²²⁵ Utilizamos a expressão “virada hermenêutica” não para dizer que não havia hermenêutica antes da virada (*Kehre*) heideggeriana, mas para enfatizar uma virada em direção a um âmbito pré-discursivo de ser, fundado na verdade hermenêutica e transcendental, a qual possibilita o desvelamento do ente a partir de uma estrutura antepredicativa. Portanto, por se tratar de uma negação da representação e do discurso, uma vez que são as bases de uma linguagem ôntica, podemos dizer que a “virada hermenêutica” marca uma viragem para a compreensão da verdade como lugar originário do ser e, logo, para uma linguagem do acontecimento apropriador de ser (*Ereignis*), concepção decisiva no pensamento heideggeriano tardio.

Logo, nosso fio condutor permitiu-nos chegar a dois momentos distintos, elencados como os dois objetivos principais de nosso trabalho. O primeiro deles desenvolvido com base em *SuZ* e em alguns pequenos recortes dos anos de 1920. O segundo ponto, que desenvolveremos a partir do capítulo seguinte, tratará de um recorte das obras póstumas, cujo principal texto é o volume 65 das obras completas (*Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriador*). Se as mudanças que marcaram o período conhecido como viragem são consideradas, de modo plausível, imanentes ao pensamento de Heidegger, não nos cabe ainda responder. O que é certo é que tomaremos como referência a seguinte passagem de Heidegger: “Sem dar resposta a ‘Ser e tempo’, assim o parece, contudo, é nas ‘Contribuições’ como tais que estão a ‘resposta’ a ‘Ser e tempo’ – questão de múltiplos aspectos”.²²⁶ Procuraremos reinterpretar os problemas centrais de *SuZ* à luz do pensamento posterior à viragem, reconhecendo a importância do pensamento histórico do seer (*seynsgeschichtliches Denken*) como mais originário e como possível viés interpretativo para as mudanças que caracterizaram a passagem da pergunta pelo “sentido do ser” para a pergunta pela “verdade do ser” e, por fim, desta para os problemas da historicidade.

²²⁶ Trad. de: „Ohne für >>Sein und Zeit<< die Antwort zu geben, so scheint es, und doch ist in den >>Beiträgen<< als solchen die >>Antwort<< auf >>Sein und Zeit<< -Frage in einer mehrfachen Hinsicht.“ (§ 79. Übergang zu >>Beiträge<<, GA 82, p. 183).

4 Viragem e transição: da ontologia fundamental à história do ser – continuidades e rupturas

Após apresentarmos as ideias centrais da fenomenologia hermenêutica heideggeriana tendo como fio condutor o problema da verdade, trataremos do suposto fracasso do projeto de *SuZ* e da consequente viragem (*Kehre*) que resultou no desenvolvimento de uma nova característica de pensamento.

Viragem (*Kehre*) e transição (*Übergang*) são termos com significados similares. Quando pensamos em viragem, logo vem à mente uma alteração, uma mudança de um lugar em direção a outro. Transição parece, à primeira vista, acenar também para algo como uma viragem, porém mais lenta, sutil, pois o termo evoca certa característica processual, em contraposição ao aspecto aparentemente abrupto envolto na concepção de viragem. Nesse sentido, transição também indica uma alteração, porém o que está em jogo não é o estado inicial ou o estágio final daquilo sobre o que se fala, mas as nuances que determinam a passagem de uma fase à outra.

Dessa forma, compreendemos a viragem como o resultado de uma transformação lenta e gradual já começada no início da década de mil novecentos e vinte, quando Heidegger traça seus primeiros projetos acerca da *hermenêutica da facticidade*.²²⁷ Sem sabermos exatamente qual é o ponto de partida e qual deve ser o ponto de chegada, procuraremos interpretar o caminho percorrido por Heidegger como um pensamento transitório, isto é, marcado por diversas fases, que permanecem no escopo de cada problema específico, mas que se interligam no âmbito de um problema central, que serve como fio condutor para as diversas formas que a reflexão assume.

Portanto, a grande viragem determinante para a possível ruptura entre a ontologia fundamental dos anos vinte e o pensamento histórico do ser concerne a várias questões. Elencaremos os três pontos de maior relevância em nosso estudo: 1) a possibilidade de uma reviravolta na conceptualidade heideggeriana e no emprego de seus indicadores

²²⁷ Na primeira parte do texto *Fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger esboça o projeto que viria a ser desenvolvido com maior amplitude em *SuZ*. Mais precisamente, no parágrafo 3, intitulado “A experiência fática da vida como ponto de partida”, nosso autor traça os primeiros elementos daquilo que seria, em seguida, o seu projeto de uma hermenêutica da facticidade. Além disso, cabe citar também o parágrafo 8 – “A luta da vida contra o histórico”. Ambos já indicam a posição de um projeto filosófico voltado à materialidade estrutural do existir, cujo ponto de partida deve ser a facticidade e os elementos que constituem uma análise própria da significatividade, tendo em vista a descrição da maneira pela qual os sentidos são constituídos por tradição histórica. Cf. Heidegger, 2010, p. 9 a 43.

formais; 2) o aprofundamento no debate acerca da historicidade, resultante de uma possível viragem para o interior do elemento hermenêutico; e 3) a noção de acontecimento como possível forma de superação dos limites estabelecidos pela diferença ontológica.

Na analítica existencial de *SuZ*,

encontramos a constituição fundamental própria ao ente temático, o ser-no-mundo, cujas estruturas essenciais concentram-se no descerramento. A totalidade desse todo estrutural desvelou-se como cuidado. Nele resolve-se o ser do ser-aí. A análise desse ser tomou como fio condutor o que foi, conforme uma apreensão prévia, determinado como a essência do ser-aí, a existência.²²⁸

No intervalo que abrange do início ao parágrafo quarenta e quatro de *SuZ* buscamos elucidar, prioritariamente, a constituição desse ente capaz de questionar o sentido de ser. Para o fenômeno ser-no-mundo explicitamos as duas estruturas fundamentais responsáveis por assegurar a existência nessa totalidade de sentidos pré-compartilhada que denominamos *mundo*: a existência e a facticidade. Ambas se fundam no descerramento na medida em que este atua como o pressuposto mais elementar da existência. Só existimos porque mobilizamos interpretativamente campos de sentido abertos previamente pela compreensão, o que permite a criação de focos existenciais capazes de direcionar a existência à realização de possibilidades fácticas. Contudo, só podemos assumir tais possibilidades fácticas porque não há nenhuma determinação que nos caracterize de maneira essencial, isto é, somos ontológica e originariamente indeterminados.

O que faz com que a ontologia fundamental heideggeriana não recaia em um nihilismo ou em um total esvaziamento dos sentidos que norteiam a existência de modo geral, aniquilando o próprio ato de existir, é justamente o fenômeno primordial em questão: o ser-no-mundo. Ser-no-mundo não implica ser, literalmente, algo no interior de uma dimensão espacial. Ao contrário, o que atua como o lugar originário do ser é a verdade, compreendida aqui como a abertura.

²²⁸ “Gefunden haben wir die Grundverfassung des thematischen Seienden, das In-der-Welt-sein, dessen wesenhafte Strukturen in der Erschlossenheit zentrieren. Die Ganzheit dieses Strukturganzen enthüllte sich als Sorge. In ihr liegt das Sein des Daseins beschlossen. Die Analyse dieses Seins nahm zum Leitfaden, was vorgreifend als das Wesen des Daseins bestimmt wurde, die Existenz.“ (*SuZ*, § 44, p. 231).

Ser-aí ou ser-no-mundo evidencia o caráter situacional da existência. Nesse sentido, *Dasein* poderia significar também *ser-o-aí*, como a própria tradução francesa do termo sugere.²²⁹ Esta indica a ausência de distanciamento entre o ser e a sua dimensão fática, entre o ser e a assunção de suas possibilidades. Isso ocorre devido a falta de uma subjetividade estabelecida *a priori*. Tal como procuramos mostrar, o rompimento com a dicotomia moderna propiciada pelo *cogito* cartesiano levou à implosão de uma subjetividade posicionadora e, conseqüentemente, estabelecida anteriormente à suposta objetividade. Doravante, não há primeiramente um ser para depois haver um mundo ou qualquer forma possível a partir da qual poderíamos conceber uma exterioridade. A concepção de oposicionalidade traz não apenas um novo arcabouço teórico que dê conta de sustentar a ausência do domínio do subjetivo, mas também uma forma de manter os objetos que pertencem ao mundo utensiliar circundante sem que, para isso, seja preciso colocá-los em um plano ontológico secundário em relação ao sujeito.

Existência só ocorre, desse modo, de maneira conjunta, a partir da mobilização de sentidos que não existem em um âmbito estritamente individual ou subjetivo. Sentidos são sempre compartilhados, uma vez que o modo-de-ser fundamental do ser-aí é o ser-com (*Mitsein*). O que viabiliza, assim, a existência junto aos entes intramundanos é o espaço aberto no qual os sentidos são mobilizados. Esse espaço só pode existir porque não há uma constituição-de-ser pressuposta na existência. Noutras palavras, somente um ente transcendente, perpassado por pura nadaidade, pode, por não ser essencialmente algo, isto é, por não ter uma quiddidade que o determine ontologicamente, sair de si assumindo o *aí* como experiência existencial constitutiva.

Percebe-se que há uma série de pressupostos teóricos na elaboração do termo ser-aí. Porém, tais pressupostos não se fecham na dinâmica própria à articulação conceitual na medida em que o fenômeno *ser-aí* também pode ser interpretado como um indicativo-formal. Ser-aí seria um indicador-formal, segundo a nossa interpretação, para a própria noção de existência como acontecimento de ser.

Logo no início de *SuZ*, Heidegger diz que o ser-aí *é cada vez meu*, isto é, há uma estrutura fundamental que operacionaliza todas as ações cotidianas resguardando o fato de que toda e qualquer possibilidade de ser restringe-se ao âmbito da existência singular.

²²⁹ Heidegger sugeriu a expressão “*être-le-Là*” como tradução do vocábulo *Dasein*. Na recepção brasileira da obra heideggeriana, encontramos raras vezes *Dasein* traduzido por *ser-o-aí*. Como exemplo para essa opção de tradução, citamos a obra *Ética e finitude*, de Zeljko Loparic. (Cf.: LOPARIC, 2004).

O que isso significa? Trata-se de assegurar a estrutura fundamental de *SuZ*, sintetizada a partir da seguinte afirmação: “o ser do ser-aí significa ser-adiantado-em-relação-a-si-n(o-mundo)-como-ser-junto-(ao ente intramundano que vem ao encontro)”.²³⁰

A descrição supracitada sintetiza a totalidade do todo estrutural que constitui a existência do ser-aí, denominada *cuidado*. “Cuidado” significa o modo como sempre existimos no mundo: a partir da ocupação cotidiana com tudo aquilo que concerne à vida própria ao ente em questão. Nesse sentido, o *Dasein* é cada vez meu porque somente eu posso me ocupar de minhas tarefas, somente eu posso assumir toda e qualquer possibilidade de ser, desde as mais simples e comuns até a possibilidade mais extrema – a da morte – isto é, só posso existir na medida em que cuido do meu ser e de todas as suas realizações na materialidade que acompanha o existir.

É aí que se resolve o problema da essência. Cuidando de seu ser, o ser-aí assume para si possibilidades emergentes na facticidade mediante a articulação de sentidos abertos pela compreensão, ocorrendo, portanto, uma saída de si em direção à concretização das possibilidades. O que ocorre nesse processo é a própria existência em sua *ekstase* originária: pura saída de si em direção às situações, à assunção daquilo que é aberto no campo do possível, incluindo aí o próprio existir. Isto só pode ocorrer porque o ser-aí é um ente originariamente transcendente. Evidentemente, não há como resguardar vestígios de imanência quando se é constitutivamente pura nada e, conseqüentemente, quando se trata de um ente sem determinações ontológicas prévias.

Tendo retomado alguns pressupostos fundamentais da analítica da década de mil novecentos e vinte, partiremos a um problema que está na base de toda a filosofia heideggeriana: a diferença ontológica. Segundo as interpretações mais correntes acerca dessa expressão, poderíamos resumi-la como a distinção que predomina entre *ser* e *ente*. Contudo, Heidegger tem em vista por meio dessa distinção todo um problema responsável por gerar o que ele denominará em *SuZ* como o esquecimento do ser, isto é, o esquecimento da pergunta sobre o sentido, sobre a analítica da existência a partir da semântica própria que a constitui.

²³⁰ Essa descrição sobre a estrutura do cuidado aparece diversas vezes em *SuZ*. Citamos a passagem emblemática do parágrafo 41, no qual Heidegger descreve o ser do ser-aí como cuidado. Cf.: “Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“ § 41 – O ser do ser-aí como cuidado. (*Das Sein des Daseins als Sorge*). (*SuZ*, §41, p. 192).

Como dissemos anteriormente, a tradição metafísica ocidental pensou, inúmeras vezes, o ser como uma espécie de sinônimo de ente. O início do assim chamado “esquecimento” deve-se, primeiramente, à filosofia aristotélica, responsável por pensar o ser a partir das categorias cabíveis aos entes, reduzindo, portanto, o plano de investigação próprio ao ser aos ditames de uma reflexão meramente ôntica. De maneira geral,

a tese heideggeriana sobre a essência da metafísica ocidental pode ser resumida na afirmação de que o pensamento metafísico em sua totalidade sempre deixou o ser impensado; e isto não porque jamais tenha tentado pensa-lo, mas sim porque o modo de ser do pensamento metafísico já sempre parte do ente para alcançar o ser, perdendo de vista a infinita diferença entre ser e ente.²³¹

Desse modo, o esquecimento torna-se sinônimo de ausência de tematização. O ser tornou-se algo esquecido devido à impossibilidade inerente à metafísica de promover a passagem do ôntico ao ontológico sem recorrer à indistinção entre ambos ou à reunião de ser e ente sob um aspecto biforme, tal como fez a tradição ontoteológica. De maneira mais precisa, o que procuramos ressaltar é a inconsistência na tentativa de pensar o ser partindo de uma investigação ôntica, isto é, há um lapso que inviabiliza qualquer pensamento do ser que tenha como pressuposto o ente. Nesse sentido, também podemos assumir certo fracasso em *SuZ*, uma vez que Heidegger buscou, a partir da tarefa de uma hermenêutica da facticidade, chegar ao exame de uma investigação ontológica a partir do registro metafísico que habita a diferença entre ser e ente.

A elaboração da concepção de ser-aí como indicativo formal capaz de resguardar em si, além de sua transcendência extática, também a diferença ontológica nos remete a outras questões fundamentais, a saber, o problema da historicidade com vistas à elucidção do caráter temporal do ser-aí humano.

Seguindo os passos propostos em *SuZ*, a introdução nos indica um aceno metodológico a partir da constatação de que o único método capaz de descrever a existência tal como ela acontece é a fenomenologia. Porém, há limites na investigação fenomenológica. Primeiramente, porque Heidegger visa a partir do ôntico – da concretude própria à fenomenalidade – alcançar o desenvolvimento de uma análise ontológica, isto é, alcançar o âmbito que a tradição metafísica ocidental se propôs a pensar, mas que

²³¹ CASANOVA, 2013, p. 271.

aparentemente fracassou ao manter-se nos limites das determinações quidditativas. Naturalmente, a fenomenologia pensa o ser tendo em vista a materialidade constitutiva da existência, mas falha no que concerne à descrição de possíveis caracteres ontológicos na medida em que necessita frequentemente recorrer aos indicadores formais e a uma conceptualidade própria às ciências ônticas. Nesse sentido, há uma espécie de ponto cego na passagem do ôntico ao ontológico e, conseqüentemente, do ontológico ao ôntico, que inviabiliza ao método fenomenológico um pensamento acerca do sentido do ser sem que, para isso, seja necessário recorrer às ontologias regionais.

Em outras palavras, não é de maneira aleatória que Heidegger conclui a primeira parte de *SuZ* apontando para o problema da temporalidade. Nosso autor inicia sua obra capital com a designação de um método capaz de conduzir a questão do sentido de ser: a fenomenologia. A partir daí, descreve, a partir da fenomenalidade de base, o fenômeno ser-aí referindo-se constantemente às estruturas que asseguram o caráter descritivo do método proposto: a existência e a facticidade. Nota-se: o que Heidegger descreve em *SuZ* são os fenômenos que perfazem a estrutura do aí a partir de interpretações prévias daquilo que constituiria o ser na facticidade, ou seja, a partir da circularidade hermenêutica.

Ao chegarmos no fim da analítica da existência, o que corresponde à transição para a segunda parte de *SuZ*, encontramos, em tom conclusivo, o início do que seria a interpretação existencial originária do ser-aí humano, isto é, a virada para o interior do problema ontológico – é justamente aí que ocorre a ruptura na investigação heideggeriana. Isso ocorre porque, ao alcançarmos a estrutura ontológica fundamental do ser-aí humano – a temporalidade –, precisamos de um elemento capaz de assegurar a passagem de volta do plano ontológico ao escopo da fenomenalidade em sua dimensão ôntica. É como se Heidegger conseguisse chegar a uma análise capaz de transgredir os limites da esfera ôntica, alcançando o elemento ontológico impensado pela tradição, mas incapaz de retornar ao plano material da vivência.

Interpretamos tal ruptura a partir de uma leitura específica do quinto capítulo da segunda parte de *SuZ*, na qual o autor busca articular a temporalidade e a historicidade tendo como foco uma possível viragem para o interior do elemento hermenêutico. Essa tentativa, no entanto, fracassa mediante a falta de um elemento capaz de unificar tempo, história e ser no problema pela busca de sentido, pressupondo a diferença ontológica como lugar originário para tal ponto de articulação comum.

Logo, nossa tese parte do seguinte pressuposto: só há como concretizar a proposta de uma hermenêutica da facticidade tendo em vista um aprofundamento no elemento hermenêutico como via de acesso à passagem da investigação ontológica aos caracteres ônticos que nos permitem uma reflexão mais originária acerca do problema da historicidade.

Segundo Vattimo, “a ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu *evento*, que acontece no seu e nosso historicizar-se”.²³² Por meio dessa afirmação, Vattimo visa problematizar a noção de ser tendo como referência a concepção de acontecimento desenvolvida por Heidegger no período posterior à suposta viragem. Com isso, o que se busca pensar é a incessante des-historicização da experiência que constitui as vivências quando se pressupõe esse movimento transitório entre os planos ontológico e ôntico perdendo de vista a diferença que os define como tais.

Se toda a história da ontologia é fundada sobre determinações ônticas para a elucidação do ser, o que resta, tal como Heidegger diz no parágrafo 6 de *SuZ*, é a tarefa de uma destruição da história da ontologia, uma vez que

enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade.²³³

Para Vattimo, não apenas Heidegger, mas também Nietzsche, buscou realizar tal tarefa. Interpretação que corroboramos já logo no início do presente estudo ao recorrermos à citação de um excerto d’*O canto da melancolia* para elucidar o que seria uma concepção não-metafísica da verdade.

Doravante, pós-modernidade é sinônimo aqui de ruptura com o paradigma predominante da filosofia moderna: a ideia de subjetividade posicionadora e, com ela, o *cogito* cartesiano como fonte de todo e qualquer conhecimento que se pretenda verdadeiro. Isso significa dizer que tanto Heidegger como Nietzsche buscaram deslocar

²³² Cf. VATTIMO, 1996, p. VIII.

²³³ Idem, p. XVIII.

a verdade, até então apenas metafisicamente compreendida, para o âmbito substancialmente material da história. Corroborando a nossa interpretação de que a nadaidade estrutural é o que viabiliza, ao contrário de toda e qualquer possível saída nihilista, o caráter positivo da existência em sua realização, podemos dizer que “o nihilismo”, contudo, não se restringe ao fato de “o ser estar em poder do sujeito”, mas na constatação de que “o ser se dissolve completamente nas transformações indefinidas da equivalência universal”.²³⁴

Em outras palavras, refundar a existência ou, conforme a proposta da ontologia fundamental de Heidegger, levar a facticidade a rearticular, por si e a partir de si mesma, interpretativamente, as suas bases históricas em um processo de re-historicização dos sentidos calcificados pela tradição, implica afirmar que só há uma maneira de fazer com que o ser-aí, em sua relação com o ser, perca suas determinações metafísicas: a partir de uma ênfase no *aí* que constitui o ser-aí humano em sua relação com a história, isto é, a partir de um acontecimento apropriador (*Ereignis*).

Segundo Casanova,

a expressão “acontecimento apropriador” tem por correlato no original alemão o termo *Ereignis*. Este termo significa correntemente “acontecimento”, “evento”, “ocorrência”. No entanto, ele ganha no texto heideggeriano um sentido técnico. Heidegger procura pensar o termo a partir da presença de dois radicais: *äugen* e *eigen* que significam respectivamente “ver” e “próprio”. Assim, o que temos não é um acontecimento entre outros, mas um acontecimento no interior do qual tem lugar por meio da experiência da visão uma determinada apropriação. Ele aponta antes de tudo para o acontecimento de uma apropriação por parte do homem de si mesmo enquanto ser-aí, na medida mesmo em que o ser-aí se deixa apropriar pelo ser, pela história do ser, pela verdade do ser. Para acompanharmos o intuito heideggeriano, optamos pela expressão “acontecimento apropriador”.²³⁵

O acontecimento apropriador surge no contexto de certa impossibilidade intrínseca a *SuZ* de alcançar o ser-aí a partir do elemento histórico que viabiliza o aprofundamento no campo existencial constituinte do “aí”. Isso ocorre porque, como dissemos, um dos pressupostos mais elementares de *SuZ* – a diferença ontológica – ainda

²³⁴ VATTIMO, 1996, p. 6. O presente trecho não está citado de maneira idêntica à passagem original, pois alguns trechos foram suprimidos.

²³⁵ CASANOVA, 2015, p. 6, nota 2.

está restrito ao âmbito da investigação metafísica. Dessa maneira, a noção de acontecimento deve ser pensada a partir de um espaço de alteridade em relação ao pensamento metafísico, no qual a diferença entre ser e ente se retrai, cedendo lugar a uma distinção ainda mais originária, o que permite uma reelaboração da proposta da hermenêutica da facticidade tendo em vista a historicidade que constitui propriamente o elemento hermenêutico e permite o duplo acesso próprio a uma investigação ôntico-ontológica.

É nesse contexto que o período posterior à viragem terá como foco o problema do ser com vistas ao seu caráter de acontecimento. Assim, mais que um evento ou um simples acontecimento, *Ereignis* é o acontecimento primordial no qual o ser-aí humano apropria-se de seu ser enquanto ser-aí ao mesmo tempo em que este se deixa apropriar por uma estrutura tríplice: pelo ser, pela história do ser e pela verdade do ser. Devido a esse movimento simultâneo de dupla apropriação, o acontecimento só poderia ser apropriador.

Se fossemos, portanto, resumir o período posterior à viragem em uma só palavra, esta seria, certamente, *Ereignis*, termo que, segundo a nossa interpretação, possui tanta importância quanto o termo *Dasein*, uma vez que este se dá como acontecimento apropriador. *Ereignis* sintetiza inicialmente as ideias responsáveis por fazer de *SuZ* uma obra inacabada – historicidade, temporalidade e apropriação – devido à insuficiência de seu projeto em relação à proposta de investigar o campo existencial do ser-aí em sua dimensão não apenas temporal, mas também histórica. Doravante,

se em *Ser e tempo* Heidegger buscava pensar por um lado o ser-aí humano como um ente central no projeto de uma ontologia fundamental, em virtude de seu caráter privilegiado em termos ônticos e ontológicos, isto é, em virtude do fato de os seus modos de ser sempre implicarem uma relação com o ser e envolverem da mesma forma originariamente uma compreensão do ser do ente e do sentido de ser que sustenta os campos ônticos, a “viragem” consiste, por outro lado, propriamente na tentativa de pensar diretamente o aí, ao invés de descrever as transformações das ontologias históricas com base nas crises singularizantes do ser-aí – esse parece ser o verdadeiro sentido da “hermenêutica da facticidade”.²³⁶

A citação aponta para várias questões fundamentais. A primeira delas é a centralidade que o ser-aí humano ocupa no interior da analítica existencial. Somente um ente que já se movimenta em uma pré-compreensão de ser, isto é, em uma espécie de analítica do sentido não-tematizada, pode dar seguimento à tarefa de tematizar o âmbito compreensivo no qual ele se encontra. O caráter privilegiado do ser-aí humano deve-se à sua constituição temporal e histórica, uma vez que ambas – temporalidade e historicidade – possuem elementos tanto ontológicos como ônticos, o que viabiliza a sustentação dos campos ônticos sem perder de vista a relação com o ser, base que fundamenta a existência de modo geral.

Podemos dizer, assim, que o desdobramento da análise do sentido de ser em *SuZ* nos permite chegar à conclusão de que o sentido se constitui como tempo, uma vez que ao ser-aí só há a possibilidade de ser porque não se é a partir de propriedades essenciais fixas. Há uma incompatibilidade estrutural entre as noções de quididade e de temporalidade. Dito de outra maneira, somente um ente sem determinações ontológicas prévias pode se realizar de maneira temporal, visto que uma suposta atemporalidade ou, ainda, uma intratemporalidade aniquilaria o caráter de poder-ser próprio ao ser-aí humano.²³⁷ A temporalidade aparece, então, como o sentido primordial do ser próprio ao ente que vive no modo do cuidado, isto é, próprio ao ente que precisa cuidar de todas as suas ocupações para ser, uma vez que sua existência só pode se realizar mediante a concretização do existir. Segundo Heidegger, o tempo experimentado na temporalidade é “o aspecto fenomênico próximo da temporalidade”.²³⁸

Logo, uma vez que a significatividade é codeterminada pela sedimentação dos campos de manifestabilidade próprios aos entes conforme os sentidos construídos historicamente, faz-se necessário um aprofundamento no problema da historicidade. A retomada do problema do tempo, no parágrafo anterior, vai ao encontro da questão acerca da história, cujo caráter de ser é a historicidade. Esta só pode encontrar sua mobilidade

²³⁷ Os conceitos de *intratemporalidade* e *atemporalidade* aparecem na ontologia fundamental heideggeriana com vistas à elucidação dos vários modos-de-ser possíveis. O ser-aí humano tem a sua existência fundada ontológica e originariamente na temporalidade, uma vez que só pode ser no escopo do tempo finito de ser. O termo “intratemporal” refere-se aos entes cujo ser sofre modificações temporais com vistas à perda de suas propriedades substanciais, quididativas. Já os entes “atemporais” são aqueles cujo modo-de-ser se dá fora do escopo da temporalidade. (Cf.: *SuZ*, § 45, p. 234. O fundamento ontológico originário da existencialidade do ser-aí é, porém, a temporalidade. “*Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit*”).

²³⁸ Cf. O tempo nela [na temporalidade] experimentado é o aspecto fenomênico próximo da temporalidade. „*Die in ihr erfahrene >>Zeit<< ist der nächste phänomenale Aspekt der Zeitlichkeit.*“ (*SuZ*, § 45, p. 235).

na temporalidade, visto que estruturas essencialmente fixas são incapazes de presenciar as ressignificações provocadas pelas rearticulações históricas.

No parágrafo setenta e dois de *SuZ*, Heidegger inicia a discussão reafirmando a meta da analítica existencial: “encontrar uma possibilidade de resposta para a pergunta pelo *sentido de ser* em geral”.²³⁹ Com isso, abrimos caminho para pensar a projeto da hermenêutica da facticidade tomando a temporalidade como fundamento possível da unidade que permite o estabelecimento de um nexo entre as diversas constituições-de-ser que perfazem a existência do ser-aí humano. Há um nexo de vida (*Lebenszusammenhang*) que atravessa todos os modos-de-ser próprios ao *Dasein* e que deve se estabelecer no interior do horizonte temporal que viabiliza toda e qualquer ação na cotidianidade. O que é cotidianidade? É justamente “o ser *entre* o nascimento e a morte”, isto é, trata-se da realização do poder-ser no único tempo a partir do qual a existência *pode* ocorrer porque não está de forma alguma predeterminada necessariamente: no tempo finito – tempo no qual a existência aparece como possibilidade, e não como determinação.²⁴⁰

Nesse sentido, a mobilidade que o ser-aí alcança de realizar suas possibilidades no tempo aberto pela cotidianidade é própria a um ente cuja extensão de ser realiza-se a partir de uma compreensão ontológica da historicidade, na medida em que esta é responsável por constituir os sentidos que perfazem o mundo. Essa extensão histórico-temporal é possível apenas ao ser-no-mundo, isto é, ao ente que articula sentido em um nexo capaz de assegurar o caráter de interpretação que é necessário à realização da vida. Assim, “a pergunta pelo ‘nexo’ próprio ao ser-aí é o problema ontológico de seu acontecer. A liberação da *estrutura do acontecer* e de suas condições de possibilidade existenciais-temporais significa a recuperação de uma compreensão *ontológica da historicidade*”.²⁴¹

²³⁹ Cf.: „Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einem Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu finden.“ (*SuZ*, § 72, p. 372).

²⁴⁰ Cf.: “A cotidianidade é, porém, exatamente o ser ‘entre’ o nascimento e a morte. E, se a existência determina o ser próprio ao ser-aí e sua essência é constituída de maneira conjunta por meio do poder-ser, então o ser-aí deve, enquanto ele existe, podendo-ser a cada vez algo *ainda não sendo*.” Trad. de: „Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein >>zwischen<< Geburt und Tod. Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muß das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas noch nicht sein.“ (*SuZ*, § 45, p. 233).

²⁴¹ Trad. de: „Die Frage nach dem >>Zusammenhang<< des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit.“ (*SuZ*, § 72, p. 375).

A relação entre o acontecer e a historicidade, portanto, pressupõe uma circularidade prévia, pois é esta que assegura a existência e a investigação sobre o sentido ao ente que é ontologicamente indeterminado. Assim, da mesma maneira em que a verdade fundamenta toda e qualquer relação possível com as coisas a partir de sua estrutura tríplice – hermenêutica, fenomenológica e, logo, transcendental – viabilizando o acesso próprio aos entes, qualquer objetivação da história como tema de pesquisa só pode se tornar acessível mediante uma concepção suficientemente originária capaz de fundá-la enquanto ciência ôntica. É aí que identificamos um elemento ontológico na historicidade: “a partir de seu enraizamento na temporalidade”.²⁴²

Quando pensamos na relação dicotômica que acompanha o problema da verdade em sua relação com a não-verdade, sempre nos direcionamos as relações de propriedade e impropriedade que assinalam os modos-de-ser possíveis na impessoalidade e na singularização. Analogamente, a historicidade fundamenta os modos próprio e impróprio nos quais a existência pode ocorrer. Por exemplo, quando falamos em “cotidianidade”, ou seja, quando tomamos o tempo cronológico em sua dimensão durável, o que está em jogo é o aspecto impróprio da historicidade do ser-aí. Por outro lado, os aspectos que constituem a interpretação e a abertura – a maneira como se dá descerramento e articulação de sentidos – pertencem ao acontecer do ser-aí humano e resguardam uma maneira existencial de apreender a história, o que vai ao encontro da noção de propriedade.²⁴³

Inclusive, é interessante observar a maneira como Heidegger se remete a Dilthey no momento em que relaciona temporalidade e historicidade, a saber: “a tematização, isto é, o descerramento *histórico* de história, é o pressuposto para a possível ‘construção do mundo histórico nas ciências humanas’”.²⁴⁴ Em seguida, ele diz: “a análise da historicidade do ser-aí procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque está ‘na história’, mas, ao contrário, que só existe e pode existir historicamente porque ele é

²⁴² Cf. *SuZ*, § 72, p. 375.

²⁴³ Cf. *SuZ*, § 72, p. 376.

²⁴⁴ Trad. de: „Die Thematisierung, das heißt die historische Erschließung von Geschichte ist die Voraussetzung für den möglichen >>Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften<<“. (*SuZ*, §72, p. 376). Cabe citar que a frase entre aspas coincide com o título de uma obra fundamental de Dilthey: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, já citada nesse estudo. É por esse motivo que indicamos o fato de Heidegger se referir a Dilthey. Inclusive, lembramos também que o termo empregado em alemão para se referir às ciências humanas é *Geisteswissenschaft*, que literalmente pode ser traduzido por “ciências do espírito” ou, segundo a forma mais corrente e aproximativa, “ciências humanas”.

temporal no fundamento de seu ser”.²⁴⁵ Nota-se, a partir daí, que ambas as constituições do ser-aí humano – temporalidade e historicidade – possuem elementos ônticos e ontológicos e, por este motivo, asseguram à fenomenologia de acepção hermenêutica o trânsito entre as diversas partes que constituem a vida. Heidegger ainda não indica explicitamente o quanto a influência de Dilthey foi determinante para a reelaboração de sua busca pelo sentido a partir de um aprofundamento no problema da historicidade. Nosso autor tampouco confere centralidade à noção de nexos na segunda parte de *SuZ*, o que para Dilthey ocupa destaque imprescindível no âmbito de sua psicologia descritiva. Contudo, há indicações, suscitadas inclusive pelos trechos supracitados, de que a junção entre as tradições fenomenológica e hermenêutica, tal como explicitamos no primeiro capítulo, visavam mais do que simplesmente questões de método.

É exatamente nesse ponto que faz sentido pensarmos em uma viragem na obra heideggeriana. Ao invés de recorrer à abertura propiciada pelas crises singularizantes próprias ao ser-aí, responsáveis por viabilizar o irromper do caráter de poder-ser originado a partir da nadaidade estrutural, a tarefa de uma interpretação da facticidade volta-se ao campo existencial no qual o ser-aí mobiliza interpretativamente os sentidos. Trata-se de pensar o “aí” com vistas à sua relação com a noção de acontecimento, prescindindo do acesso indireto que o ser-aí proporcionava.

Concordamos com a leitura de que esse seria o verdadeiro sentido da “hermenêutica da facticidade”. No entanto, consideramos plausível acreditar que esse intuito já estava presente em *SuZ*, apesar de não ter sido empreendido de maneira suficiente no contexto proposto. Segundo Heidegger,

essa historicidade elementar do ser-aí pode permanecer oculta a ele mesmo. Porém, ela também pode ser descoberta de certo modo e experienciar cuidado próprio. O ser-aí pode descobrir tradição, mantê-la e buscá-la expressamente. A descoberta de tradição e a abertura daquilo que ela “transmite” e da maneira pela qual ela transmite podem ser apreendidas como uma tarefa autônoma. O ser-aí realiza-se, assim, no modo-de-ser do questionar e do pesquisar historiológicos. A historiologia, contudo, - mais precisamente a historialidade – é possível apenas como modo-de-ser do ser-aí questionador, uma vez que este é determinado pela historicidade no fundamento do seu ser. Se a

²⁴⁵ Trad. de “*Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht >>zeitlich<< ist, weil es >>in der Geschichte steht<<, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist*” (*SuZ*, § 72, p. 376).

historicidade permanece encoberta ao ser-aí, e enquanto ela o permanece, é a ele negada também a possibilidade do questionar e do descobrir historiográficos da história. A falta da historiografia não é uma prova contra a historicidade do ser-aí, mas a comprova como modo deficiente dessa constituição-de-ser. Uma época só pode deixar de ser historiográfica porque ela é “histórica”.²⁴⁶

Historicidade (*Geschichtlichkeit*) é o caráter propriamente dito da existência na medida em que só há sentidos a partir de certa sedimentação de tradição histórica. Quando Heidegger busca romper com o problema da subjetividade moderna, sua saída é a implosão da concepção de anterioridade do sujeito em relação ao mundo mediante a descrição do fenômeno primordial de sua analítica: o ser-no-mundo. Porém, como já explicitamos, mundo não é uma espécie de recipiente no qual os entes estão inseridos, tampouco uma objetividade representacional posta pelo sujeito. Ao contrário, mundo é totalidade de sentidos estabelecidos mediante a constante calcificação de pré-conceitos proporcionada por uma atividade repetitiva da tradição histórica. Se o *Dasein* é o ente privilegiado porque consegue situar-se em meio a um âmbito pré-temático, isso se deve porque já sempre está inserido em um horizonte de sentido que se dá de maneira pré-conceitual, portanto, estabelecido por sedimentação histórica.

É assim que se concretiza a proposta da conferência *Da essência da verdade*, na qual o verdadeiro sentido de verdade aparece como liberdade ou desobstrução. Porém, esta ocorre no contexto de uma mobilização da circularidade hermenêutica na qual o ser-aí já sempre se encontra jogado. O problema está justamente neste ponto: de início, a historicidade (*Geschichtlichkeit*) elementar aparece como algo oculto, encoberto pela historialidade (*Historizität*) dos campos nos quais se realizam os cuidados ônticos. A historicidade é descoberta, a partir de seu elemento ontológico, mediante as crises singularizantes do ser-aí, nas quais a tradição que constitui o mundo, tomado como

²⁴⁶ “Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie >>übergibt<< und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber – genauer Historizität – ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es >>geschichtlich<< ist.“ (SuZ, § 6, p. 20).

horizonte de sentido, deixa de ser algo reduzido, abreviado, e se alarga como espaço de mobilização histórica.

Nesse sentido, “des-cobrir” a tradição histórica implica se relacionar com o mundo a partir de uma autonomia que se expressa tanto ontológica como onticamente. O conceito de autonomia (*Selbständigkeit*) evidencia aqui aspectos próprios ao ente singular, como a apropriação de suas ocupações cotidianas. A palavra alemã, inclusive, denota certo aspecto fundamental envolto no termo: *selbst* significa *mesmo* ou *si*; enquanto *ständigkeit* provém do verbo *stehen* com o sufixo *keit*, o que significa algo como *permanência* ou *constância*. Desse modo, interpretamos a autonomia como uma maneira possível de constância de si, uma permanência em relação àquilo que se é. Em outros termos, o ser-aí singular é o ente que realiza as suas possibilidades-de-ser sem criar um distanciamento entre a sua existência e o seu próprio ser. Por esse motivo, a autonomia é um modo-de-ser que se funda sobre a temporalização da temporalidade.²⁴⁷

Naturalmente, a proposta de uma rearticulação da historicidade a partir das crises singularizantes vai ao encontro do problema norteador de nosso estudo: o rompimento com a subjetividade moderna. Isso ocorre porque o distanciamento que caracteriza a frequente dissociação entre o ente humano e a sua dimensão fáctica origina-se de uma possível anterioridade do ser-aí em relação ao *aí* que constitui o seu campo existencial. Se existisse uma ordem específica de ocorrência para ambos, seria inviável conceber a própria noção de ser-no-mundo como tentativa de reconciliação entre os problemas nos quais estão envolvidas as noções de subjetividade, de causalidade, de liberdade e de historicidade, por exemplo.

É então que a autonomia adquire a sua forma no contexto da historicidade. Esta é radicalmente distinta da história quando tomada em seu conteúdo de coisa, isto é, quando interpretada como o pesquisar investigativo que busca elucidar os processos históricos que ocorrem dentro dos limites de uma temporalidade cronológica. A fim de especificar tais sentidos, Heidegger emprega os dois termos citados: *Geschichtlichkeit* e *Historizität*, traduzidos aqui por historicidade e historialidade, respectivamente.

A realização da vida em seus campos ônticos requer, portanto, constantes pesquisas historiológicas, uma vez que estas constituem a sistematização do estudo da história, possível apenas porque há um elemento mais originário na história, atuante como

²⁴⁷ Cf.: *SuZ*, § 72, p. 375.

fundamento de toda e qualquer possibilidade de investigação que se dê no escopo de uma análise existenciária. Esse fenômeno-fundamento originário é a historicidade. Esta resguarda, dessa forma, as condições de possibilidade de qualquer modo derivado de se relacionar com a pesquisa histórica.

Encontramos, nesse ponto, uma necessidade de retomada de alguns pressupostos anteriores. Em primeiro lugar, porque, quando indicamos no início deste subcapítulo a necessidade da historicidade na tarefa de uma viragem para o interior do elemento hermenêutico, buscamos ressaltar a proximidade do “pensamento heideggeriano em transição e posterior à viragem” com a psicologia descritiva de Dilthey. Segundo Ricoeur, Heidegger radicaliza certas teses da hermenêutica diltheyana direcionando o questionamento ao escopo da ontologia fundamental, ou seja, o seu argumento possui um viés ontológico, uma vez que a pergunta diretriz é a questão do sentido de ser. Essa primeira tese pertence ao grupo de três teses elencadas por Ricoeur com vistas à descrição dos elementos de distanciamento entre Heidegger e Dilthey. Vejamos a segunda.

Trata-se de uma ontologização do conceito de compreensão, hipótese já apresentada no segundo capítulo do presente estudo. Isso ocorre devido a uma possível supressão do caráter epistemológico de tal conceito. Contudo, e já temos agora a terceira tese, não se trata de conceber a compreensão no âmbito do problema transcendental, conforme condições de possibilidade.

Ricoeur levanta essas teses a fim de mostrar o quanto a hermenêutica em Dilthey poderia acabar indo ao encontro das bases epistemológicas comuns às ciências de modelo explicativo. Heidegger não apenas suprime qualquer epistemologia presente na hermenêutica, como também rompe com alguns aspectos da tradição metafísica ao estabelecer existenciais para se referir ao fenômeno do ser-no-mundo, em vez de reduzi-lo a categorias. Contudo, entendemos que nosso autor se mantém no âmbito da tradição transcendental ao colocar como problema central as condições de possibilidade da significatividade de modo geral e, conseqüentemente, de toda e qualquer ontologia. É com esse intuito que ele procura colocar a ontologia fundamental na base de todas as investigações possíveis, fazendo com que estas sejam denominadas “ontologias regionais”, na medida em que se referem a regiões ônticas específicas. O mesmo ocorre, naturalmente, com o conceito de verdade originária, que passa a ser a condição de possibilidade das concepções derivadas de verdade. Segundo Ricoeur, “a subordinação da epistemologia à ontologia atinge seu ponto alto quando a metodologia das ciências

históricas é suplantada por um questionamento sobre a historicidade do *Dasein*: antes que a história tenha um objeto e um método, somos históricos de ponta a ponta”.²⁴⁸ Até mesmo Ricoeur defende certa insatisfação em relação a *SuZ* no que concerne ao pensamento da historicidade. Porém, ao admiti-lo, o autor logo adverte o leitor para possíveis evidências dessa questão já no parágrafo sete de *SuZ*, no qual Heidegger afirma que a hermenêutica é uma forma de fenomenologia mediante a colocação do problema da verdade hermenêutica como base e fundamento do *lógos apofântico*.

A verdade fundante já concebida em *SuZ* não apenas nega o sistema categórico como também implica uma relação genuína entre as noções de compreensão e de ser-no-mundo. O que falha na argumentação é a via de acesso duplo ao ôntico e ao ontológico na tentativa de problematizar fenômeno e modo-de-ser a partir do elemento que rearticula a circularidade hermenêutica: a tradição histórica. De modo geral, “Heidegger justifica o círculo hermenêutico mostrando que a fraqueza epistemológica aparente deriva de sua força ontológica real: o círculo mais original, com efeito, é aquele que existe sempre entre a pré-compreensão e a situação intramundana a interpretar”.²⁴⁹

Quando buscamos elucidar nos segundo e terceiro capítulos o quanto o mundo é constituído por uma barreira de preconceitos formada pela tradição histórica, visamos com essa descrição relacionar os juízos presentes no discurso e a categoria que os sustenta fundamentalmente: a tradição. Ricoeur define tradição de um modo concordante com a nossa visão, a saber: “a tradição é positivamente a expressão do caráter historicamente finito da compreensão de si pelo ser-homem”.²⁵⁰ Em outras palavras, nem uma possível hermenêutica heideggeriana escaparia do crivo da finitude.

Corroborando a leitura de Ricoeur, partimos do pressuposto de que a analítica existencial de *SuZ* trabalha com um modelo duplo responsável por gerar as tensões oriundas da dicotomia entre ser-na-verdade e ser-na-não-verdade, tais como os entraves entre a impessoalidade e a propriedade, ou entre a decadência e a singularização. Os modos discursivos repetitivos situam-se a partir de uma absorção mais profunda na

²⁴⁸ Cf.: Cabe citar que essa tese, segundo a interpretação de Paul Ricoeur, parece não perdurar na hermenêutica contemporânea como um todo, mais especificamente após Heidegger. Segundo o autor, “na fase pós-heideggeriana, a hermenêutica radicalizada não iria escapar de um questionamento de tipo epistemológico, visto que se pode e se deve interpelar a respeito da condição de possibilidade própria do discurso da hermenêutica e situá-lo em relação ao das filosofias com pretensão lógica e epistemológica, principalmente o da filosofia analítica contemporânea”. (RICOEUR, 2011, pp. 96-7).

²⁴⁹ Idem, p. 99.

²⁵⁰ Ibid., p. 104.

ritmicidade das ocupações cotidianas. Por este motivo, indicam uma relação mais estreita com a tradição, capaz de engendrar sentidos apenas de maneira restrita.

Relevante nessa questão é o fato de que a tradição expressa o caráter historicamente finito da compreensão. Relembrando uma de nossas teses iniciais, a compreensão é o existencial primordial do ser-aí na medida em que abre sentidos na facticidade. Portanto, quando se dá sentido, simultaneamente dá-se também interpretação. A compreensão é finita porque não pode abrir sentidos para além do campo existencial no qual o ser-aí foi de início jogado como projeto. Ao contrário, a compreensão só pode abrir sentidos no escopo da temporalidade própria ao ser-aí – no tempo finito de ser – o que, inevitavelmente, restringe a interpretação à época histórica em questão.

É nesse sentido que se torna inviável pensar a hermenêutica da facticidade como uma tarefa empreendida pelo ser-aí humano: primeiramente, porque não há uma base subjetivista dada *a priori* que sustente rearticulações históricas sem recair em psicologismos, solipsismos ou subjetivismos de maneira geral; em segundo lugar, porque a tarefa de pensar as rearticulações históricas a partir das crises singularizantes do ser-aí padece de um elemento hermenêutico suficientemente capaz de pensar o campo existencial para além dos encurtamentos da sedimentação histórica, e isso ocorre devido à finitude da compreensão do ser-aí humano.

Portanto, além de colocar na base do questionar o fato de que toda ontologia regional, incluindo aí a epistemologia, por exemplo, possui como fundamento uma ontologia específica, não explicativa, não causal, não epistemológica, uma vez que se volta às condições mais elementares da dinâmica da vida – a temporalidade e a historicidade –, deve-se colocar também a impossibilidade de se situar o ser-aí humano na centralidade do projeto de uma hermenêutica da facticidade.

É a partir dessas considerações que podemos falar em uma ruptura na obra heideggeriana. Cabe agora investigarmos como, apesar desse ponto divergente, podemos interligar os dois momentos propostos a partir de possíveis continuidades.

4.1 Do sentido do ser à verdade do ser

Parece-nos que os capítulos quinto e sexto da segunda seção²⁵¹ de *SuZ* possuem uma intenção muito clara: resgatar a importância da historicidade no contexto do projeto proposto pela hermenêutica da facticidade. Isso ocorre porque o próprio decorrer da obra já aponta para o caráter insuficiente de uma crítica à metafísica que não busque repensar os elementos que caracterizaram o modo como ela se relacionou, desde o seu início, com o ser. O que procuramos elucidar por meio de tal afirmação?

Heidegger termina o quinto capítulo trazendo à reflexão algumas das ideias de Dilthey acerca da historicidade. De maneira análoga ao problema das crises, a historicidade atua como pressuposto de toda historiologia possível. Naturalmente, a equiparação entre a relação historicidade-historiologia e a relação temporalidade-temporalidade (*Zeitlichkeit – Temporalität*) situam-se em uma base comum: ambas concernem ao caráter originário dos modos próprios nos quais a existência se funda, em detrimento dos modos impróprios, reduzidos ao âmbito de realização da cotidianidade.

Com isso, queremos explicitar que a crise é uma manifestação originária porque diz respeito à estrutura negativa que constitui o ser-aí. Consequentemente, se não há um distanciamento entre o *ser* e o *aí*, podemos supor que a crise não se restringe ao ser-aí humano, como se todo e qualquer processo de rearticulação originária dependesse de uma singularização realizada na dimensão particular do humano.

Em outras palavras, no pensamento posterior à viragem as crises não são experimentadas pelo ser-aí a partir de uma quebra da cadência mundana, uma vez que o foco passa a ser o próprio campo existencial no qual são mobilizados os sentidos. Mas como se relaciona, dessa forma, a crítica à metafísica aos problemas da historicidade e da verdade do ser? Por que Heidegger parece indicar que uma possível solução para o fracasso de *SuZ* seja resgatar certos aspectos da hermenêutica histórica de Dilthey? Vejamos como esses pontos parecem articular-se.

O primeiro ponto a ser considerado é o equívoco de pensar que os modos derivados pudessem provocar abertura, descerramento, por se tratarem de um âmbito

²⁵¹ Cf.: Segunda seção de *SuZ*: Ser-aí e temporalidade (*Dasein und Zeitlichkeit*); Quinto capítulo: Temporalidade e historicidade (*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*); Sexto capítulo: Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo (*Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes*).

tematizado de investigação.²⁵² A historiologia, assim como toda ciência ôntica, abre o ente apenas parcialmente, visto que se trata de uma ontologia regional e, portanto, limitada ao âmbito temático de sua especificidade. Contudo, para que essa abertura parcial se dê, é necessário que a condição de possibilidade de toda e qualquer abertura de modo geral já tenha se estabelecido como fonte originária de tematização, investigação e demais modos de se relacionar com os entes. Noutros termos, toda tematização por parte das ontologias regionais requer uma mobilização já dada de antemão, isto é, uma abertura realizada na facticidade pela compreensão. Assim, se a abertura só se dá no âmbito fático, daquilo que já foi estabelecido previamente, ela pertence à ekstase temporal corresponde ao passado, estando em consonância, portanto, com a tradição histórica sedimentada.

Segundo Heidegger, “na medida em que, porém, o ser do ser-aí é histórico, quer dizer, é aberto em seu caráter-de-ter-sido sobre o fundamento da temporalidade extático-horizontal, a tematização do ‘passado’ tem, em geral, o caminho livre para ser realizada na existência”.²⁵³ O que está em jogo nesse trecho é justamente mostrar o quanto a tradição atua na formação dos sentidos constituintes da significatividade mundana, pois o descerramento de mundo, a partir do caráter do já ter-sido, articula também *ekstases* temporais.

Quando procuramos elucidar a gênese prática da significatividade a partir da tríade *compreensão – disposição – discurso*, tínhamos em vista toda uma estrutura temporal responsável por assegurar que a estrutura do cuidado se estabelecesse. A compreensão corresponde, assim, à abertura prévia de mundo, possível apenas a partir do caráter de possibilidade constituinte da existência. Uma vez que possibilidades são sempre indeterminadas, elas provêm de expectativas futuras, nas quais o ser-aí se antecipa a si mesmo projetando sentidos abertos na dimensão fática.

É aí que entra a *ekstase* do ter-sido: na facticidade. A compreensão só pode abrir sentidos dentro dos limites do mundo no qual o ser-aí já existe como projeto jogado, isto é, a facticidade concerne à disposição do ser-aí mediante a concretização da noção de possibilidade. É por meio da junção entre os sentidos abertos pela compreensão e a significância que constitui a mundaneidade do mundo é que se dá o descerramento,

²⁵² Cf. *SuZ*, § 76, p. 393.

²⁵³ Trad. de: „*Sofern aber das Sein des Daseins geschichtlich, das heißt auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen ist, hat die in der Existenz vollziehbare Thematisierung der >>Vergangenheit<< überhaupt freie Bahn.*“ (*SuZ*, § 76, p. 393).

responsável por viabilizar ao ser-aí humano a apreensão do *algo como algo*, como vimos no segundo capítulo deste estudo.

Naturalmente, uma vez que a estrutura expressa do *algo como algo* é o que chamamos de como hermenêutico ou de verdade transcendental, podemos dizer que a verdade se desoculta quando a relação entre ser e significado se torna transparente. Desse modo, essa fase discursiva da tríade, que se estabelece a partir de uma lida cotidiana com os entes intramundanos que vêm ao encontro, constitui a presentidade. O discurso ocorre, portanto, mediante a descrição fenomenológica do mundo utensiliar circundante.

A gênese prática da significatividade resguarda, portanto, uma possibilidade de interpretação de *SuZ* em sua completude, perfazendo a totalidade do projeto da hermenêutica da facticidade. Isso ocorre também porque a partir da síntese entre as noções de compreensão e disposição chegamos à formulação do que seria o fenômeno ser-no-mundo enquanto projeto-jogado: uma existência que ocorre a partir da decadência, isto é, por meio da absorção profunda na cadência própria às atividades no mundo, mas que pressupõe, para tanto, sentido e facticidade. Em outras palavras, ser-no-mundo é ser cuidado – antecipar-se a si mesmo já sendo em um mundo junto a entes intramundanos que vêm ao encontro –, o que se revela a partir da junção das três *ekstases* temporais envolvidas na gênese: futuro, passado e presente.

Se o modo de ser fundamental do ser-aí é o cuidado, e a essência deste consiste no tempo, podemos deduzir que a essência própria ao ser-aí humano é a temporalidade. Tal como diz nosso autor: “a fim de provar que e como a temporalidade constitui o ser do ser-aí, foi mostrado o seguinte: a historicidade, como constituição-de-ser da existência, é ‘fundamentalmente’ temporalidade”.²⁵⁴ Mas por que resolvemos dar esse passo regressivo se o intuito era explorar a noção de historicidade?

Há um ponto dessa gênese que merece destaque no projeto da hermenêutica da facticidade: a disposição. Ressaltamos a sua importância porque, dentro do projeto de uma analítica do sentido, é na facticidade que podemos articular e mobilizar sentidos, os quais, aliás, constituem-se por meio de constantes sedimentações históricas. Se a disposição é o ponto da tríade no qual se estabelece o nexos entre sentido, significância e facticidade, podemos dizer que a disposição abre o mundo, isto é, ela desobstrui a capa de preconceitos que encobre a aparição dos fenômenos de base.

²⁵⁴ Trad. de: „Zum Erweis dessen, daß und wie Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert, wurde gezeigt: Geschichtlichkeit als Seinsverfassung der Existenz ist >>im Grunde<< Zeitlichkeit“. (*SuZ*, § 78, p. 404).

Portanto, é na facticidade que ocorre o descerramento de mundo e, dessa forma, a possibilidade de sua hermenêutica a partir da mobilização da historicidade que constitui essencialmente os sentidos. Assim, procuramos voltar alguns passos para demonstrar de que maneira o problema do sentido terá como consequência o problema da verdade. Além disso, procuramos elucidar também, o que já viemos indicando desde o início, o quanto o problema da verdade vai ao encontro do propósito da hermenêutica da facticidade, fazendo com que verdade e historicidade sejam duas faces de uma mesma questão.

Heidegger já indica essa viragem para o âmbito da historicidade nas partes finais de *SuZ*. Nas palavras do autor: “somente a historicidade fáctica própria possibilita, como destino decidido, o descerramento da história como algo sido-aí, de tal modo que na repetição a ‘força’ do possível irrompa na existência fáctica, isto é, venha a ela em seu caráter de futuro”.²⁵⁵ Interpretamos o caráter *decidido* do destino mantendo a proximidade de seu étimo com o termo *cisão* presente no vocábulo *decisão*, ou seja, partimos do pressuposto de que a historicidade própria é a abertura que fundamenta e viabiliza toda e qualquer rearticulação dos campos de sentido históricos na facticidade. A passagem visa, além disso, explicitar o seguinte: desobstruindo o caráter repetitivo e abreviado dos sentidos calcificados pela tradição é que podemos vislumbrar uma crise no campo existencial no qual se dá o aí próprio ao ser-aí humano.

Em outras palavras, não seria a crise singularizante do ser-aí o descerramento capaz de realizar o projeto da hermenêutica da facticidade. Ao contrário, a própria crise do *aí* enquanto campo existencial no qual a historicidade mesma é descerrada promoveria a rearticulação dos sentidos tendo em vista o fato de que o ente humano é essencialmente constituído por historicidade, uma vez que os seus existenciais se estabelecem somente a partir de uma *ekstase* temporal originária, que está submetida às determinações das épocas históricas.

Heidegger reconhece que suas discussões acerca do problema da história originam-se das teses de Dilthey e das correspondências entre este e o conde Yorck.²⁵⁶ Contudo, podemos afirmar que em *SuZ* ainda não há uma aproximação vertical entre o

²⁵⁵ Trad. de: „Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die >>Kraft<< des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt.“ (SuZ, § 76, p. 395).

²⁵⁶ Trata-se do Conde Paul Yorck von Wartenburg, a quem Dilthey dedica a sua obra *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Dilthey e Conde Yorck trocaram correspondências e impressões diversas, sobretudo, sobre a hermenêutica e o problema da historicidade.

projeto apresentado por Dilthey acerca de uma “crítica da razão história” e a analítica existencial. Parece-nos que falta uma investigação mais detida sobre o ponto de conexão que interliga significativamente as diversas constituições-de-ser próprias ao ser-aí enquanto ente histórico.

Nesse sentido, quando Heidegger visa incorporar a hermenêutica à sua fenomenologia com vistas à fundamentação teórica da ontologia fundamental, o intuito não é meramente metódico, mas originariamente significativo. Uma vez que Dilthey faz de sua psicologia descritiva um ponto de conexão no qual se interconectam os variados âmbitos de realização da vida e de concretização de suas possibilidades de ser, a hermenêutica promoveria o nexos capaz de tornar a totalidade da vida algo mais compreensível ao ser-aí humano. Além disso, a hermenêutica agregaria à fenomenologia um entendimento mais específico sobre o modo pelo qual o ser-aí humano se torna, ao mesmo tempo, objeto e fundamento das ciências humanas, ou seja, a “hermenêutica é o autoesclarecimento dessa compreensão e apenas de forma derivada ela é metodologia da historiologia”.²⁵⁷

Tendo esclarecido tais pontos, podemos afirmar que a pergunta pelo sentido do ser requer, doravante, uma pergunta ainda mais elementar na medida em que concerne diretamente à constituição do ser-aí humano: como, então, o problema da verdade cedeu lugar à questão da historicidade?

Heidegger afirma que “a pergunta pela historicidade é uma pergunta *ontológica* pela constituição-de-ser própria ao ente histórico”.²⁵⁸ Isso implica dizer que o problema da historicidade não é uma investigação derivada de outros aspectos, mas que concerne diretamente ao ser-aí humano na medida em que seu ser se constitui historicamente. Dessa forma, nosso autor termina *SuZ* com a seguinte questão: “Algum caminho conduz do *tempo* originário ao sentido do *ser*?”²⁵⁹

Essa última pergunta indica a conclusão à qual Heidegger chega em *SuZ*: a constituição ontológica existencial do ser-aí em sua totalidade fundamenta-se na temporalidade, uma vez que esta é o horizonte de sentido e interpretação do ser.²⁶⁰

²⁵⁷ Trad. de: „Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie.“ (SuZ, § 77, p. 398).

²⁵⁸ Trad. de: „Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eine ontologische Frage nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden.“ (SuZ, § 77, p. 403).

²⁵⁹ Trad. de: „Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins?“ (SuZ, § 83, p. 437).

²⁶⁰ Cf.: SuZ, § 83, p. 437.

Contudo, além de pautar o problema da temporalidade, as crises requerem também o elemento fáctico, uma vez que só podem ocorrer a partir de um confronto com o mundo histórico. É aí que encontramos o caminho que permite a condução do tempo originário ao sentido:

Uma sistemática que se isola da historiologia é metodologicamente inadequada no que concerne à historicidade interna da consciência mesma. Como a fisiologia não pode abstrair da física, assim a filosofia – precisamente quando ela é crítica – não pode abstrair da historicidade... O comportamento de si mesmo e a historicidade são como respiração e pressão atmosférica – e – o que pode soar em certa medida paradoxal – a não-historicização do filosofar me aparece, em relação metódica, como um resto metafísico.²⁶¹

Nessa passagem, Heidegger cita o conde Yorck, interlocutor de Dilthey, a fim de mostrar a imprescindível necessidade de complementar a filosofia com a historicidade, ainda mais quando se busca uma tarefa crítica de pensar a reflexão filosófica dentro dos campos de sentidos específicos da época atual.

Percebe-se que o fato de Heidegger citar esse trecho já em *SuZ* indica que seu projeto já anunciava a impossibilidade de pensar certas concepções, que viriam a ser apresentadas em seguida, no âmbito do pensamento metafísico. É esse precisamente o sentido da afirmação: “a não-historicização do filosofar me aparece como um resto metafísico”. Uma investigação sobre o sentido que não coloque em pauta a historicização dos próprios campos de sentido a partir dos quais a investigação já sempre se movimenta recairia em um questionamento com pouco teor crítico, uma vez que não seria capaz de transitar entre os campos ôntico e ontológico estabelecendo conexões entre as indicações formais e os fenômenos de base aos quais elas se remetem. Inclusive, os próprios indicativos, por serem também temporais, devem se submeter às determinações históricas que condicionam os seus respectivos modos de interpretação. “Nós devemos buscar,

²⁶¹ Trad. de: „[...] bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins ist eine von der Historie abgeordnete Systematik methodologisch inadäquat. Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie – gerade, wenn sie eine kritische ist – nicht von der Geschichtlichkeit... Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Athmen und Luftdruck – und – es mag dies einiger Maßen paradox klingen – die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophirens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest.“ (YORCK, p. 69 apud *SuZ*, § 77, p. 401-2).

portanto, no âmbito da temporalidade um acontecer que determine a existência como histórica.”²⁶²

Ainda no parágrafo setenta e quatro de *SuZ*, ponto no qual acreditamos haver um aceno direto para o pensamento posterior à viragem, Heidegger diz o seguinte:

A finitude apreendida retira a existência da multiplicidade infindável de possibilidades de contentamento, facilidade e irresponsabilidade que se oferecem imediatamente, levando o ser-aí à simplicidade de seu destino. Com isso, designamos o acontecer originário do ser-aí, residente na decisão própria. Nesse acontecer, o ser-aí, livre para a morte, *transmite-se conforme a tradição*, em uma possibilidade herdada e, contudo, escolhida.²⁶³

A finitude implica, portanto, um direcionamento da existência à realização de suas possibilidades de ser de maneira pré-determinada devido ao fato de restringir a abertura de sentidos. Finitude concerne a uma limitação do horizonte histórico a partir do qual o mundo é aberto como horizonte de sentido e, conseqüentemente, como totalidade de significatividade.

O destino diz respeito à verdade do ser enquanto possibilidade de concretização de um acontecimento histórico, no qual o ser-aí humano é posto em liberdade em seu ser e levado à transmissão de suas possibilidades históricas conforme a tradição que as constitui. É nesse processo de transmissão provocado pela tradição que a verdade se realiza como meditação histórica. Contudo, não se trata de pensar a verdade no âmbito da existência própria ao ser-aí humano, mas de questionar as bases que possibilitam a questão do ser como o primeiro início do pensamento metafísico. Nas palavras de Heidegger:

O pensamento em transição realiza o projeto fundante da verdade do ser como meditação histórica. A história não é nessa ocasião o objeto e a circunscrição de uma consideração, mas aquilo que o questionar

²⁶² „Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt“. (*SuZ*, §74, p. 382).

²⁶³ „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. Damit bezeichnen wir 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.“ (*SuZ*, § 74, p. 384).

pensante primeiramente desperta e obtém como o lugar de suas decisões.²⁶⁴

No âmbito da investigação heideggeriana, *sein* e *seyn* não são sinônimos. Dessa forma, mantemos a distinção entre os termos por meio da tradução realizada por Marco Casanova: *seyn* será traduzido por *seer*; e *sein*, por *ser*. *Seer* (*seyn*) é um termo que desempenhará um papel de grande relevância no período dos anos de mil novecentos e trinta. Primeiramente, porque condensa em si todos os principais tópicos a que se propõe uma leitura fenomenológica dos *BzP*. Em seguida, porque resguarda uma tensão conceitual com o período anterior à viragem, no qual a palavra predominante era o ser em sua relação com o sentido.

Seer, nesse sentido, por ser também a grafia arcaica do termo *ser* em português, designa uma tarefa específica proposta pelo filósofo: a de resguardar não somente a pergunta levada a cabo por toda a tradição metafísica ocidental – a questão do ser –, como também a de colocar novamente as bases que possibilitam a questão do ser como início do pensamento metafísico, isto é, a de situar a questão acerca do sentido do ser como a condição de possibilidade de toda e qualquer ontologia, incluindo aí a da própria ontologia fundamental.

Em outras palavras, o problema central da *verdade do ser* transmuta-se no da *verdade do seer* na medida em que requer a meditação histórica como meio de alcançar uma reflexão para além dos limites impostos pela investigação metafísica.

A fim de explicar o sentido daquilo que Heidegger busca elucidar com o vocábulo *seer*, recorreremos à seguinte explicação de Casanova:

O termo “*seer*” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica sobre o *Ser* e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do *ser*. Enquanto a metafísica compreende o ser como o ser do ente e como o ente supremo (óntos ón), o pensamento imerso na experiência do outro início aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar esta diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo originário de se grafar o verbo “ser” em alemão. A princípio, em alemão até o século 19, não

²⁶⁴ “Das übergängliche Denken leistet den gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als geschichtliche Besinnung. Die Geschichte ist dabei nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt und erwirkt als die Stätte seiner Entscheidungen.” (*BzP*, p. 5).

se escrevia ser com um i (*Sein*), mas com y (*Seyn*). Surgem, assim, os termos “Sein” e “Seyn”. Nós traduzimos estes termos respectivamente por “ser” e “seer” em função do fato da grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras “e”.²⁶⁵

O *seer* consiste, dessa maneira, em uma alternativa em relação ao próprio pensamento metafísico do ser. Em primeiro lugar, Heidegger visa por meio do *seer* pensar o ser em um âmbito completamente oposto àquele proposto pela herança da subjetividade moderna, isto é, não se trata de colocar o ser no escopo da representação ou da objetivação. Em segundo lugar, a recolocação da questão acerca do sentido visa questionar as teses tradicionais da metafísica que pensaram o ser humano a partir da concepção de “animal racional”, ou seja, a partir de categorias que atribuíram ao ente humano propriedades categoriais, reduzindo sua existência a caracteres meramente quidditativos. Em terceiro lugar, o *seer* aparece como alternativa à noção norteadora da tradição metafísica: a concepção de substância, que, tal como dissemos, acaba por reunir os objetos da metafísica sob elementos multiformes perdendo de vista o caráter dinâmico da história, não conceitual e, portanto, puramente intencional daquilo que se teria em vista com algo como ser.

É interessante notarmos que apesar de os *BzP* possuir uma linguagem em geral críptica e em diversos momentos confusa, o nosso intuito aqui é nos mantermos dentro do propósito estabelecido pela tradição fenomenológica com vistas ao aprofundamento no interior do elemento hermenêutico. Um dos aspectos que vai completamente ao encontro do trecho supracitado é a concepção de que “a fenomenologia questiona o discurso tradicional metafísico relativo ao conhecimento *tendo como ponto de referência o problema da perspectiva*”.²⁶⁶ No entanto, cabe ressaltarmos que a relatividade no que concerne ao problema da perspectiva não implicaria também uma relatividade no conceito de verdade. Aí a questão assume uma forma cada vez mais problemática: quando Descartes busca um ponto seguro para o pensamento fora do mundo,²⁶⁷ gerando, com isso, o grande problema da idade moderna – a subjetividade –, o mundo passa a se constituir como pura objetividade, isto é, como mero atributo da representação.

²⁶⁵ CASANOVA, 2015, p. 6, nota 3.

²⁶⁶ CRITELLI, 2007, p. 12.

²⁶⁷ Idem, p. 15.

Segundo Dulce Critelli, “para a metafísica o lugar de manifestação dos entes é a zona escura, invisível da manifestação do ente em sua tangibilidade e concretude”.²⁶⁸ A pergunta pelo sentido seria, então, o “fundo silencioso” que abriria no interior da metafísica a possibilidade de pensar as bases que sustentam o próprio pensamento metafísico. Com isso, seria também possível o pensamento acerca de um espaço de alteridade em relação a esse mesmo pensamento metafísico. É nesse âmbito que a história do primeiro início da metafísica é marcada por um constante esquecimento do problema do sentido e, logo, da pergunta pelo ser. Quando tudo recai em simples objetivação, “não importa mais a pergunta sobre a verdade dos entes em seu ser, mas a pergunta sobre a medida da certificação das coisas mesmas”.²⁶⁹

Tal como Descartes, teríamos de considerar aqui o problema da perspectiva, pois seria inviável estabelecer uma investigação metafísica fora do escopo daquilo que se compreende, de início, por metafísica. Doravante, “as ‘contribuições’ perguntam em uma direção que é de início aberta por meio da transição para o outro início, para o qual o pensamento ocidental agora se volta”.²⁷⁰ Isso quer dizer que os *BzP* repensam o problema do sentido a partir do caminho aberto por *SuZ* na tentativa de responder a pergunta pela verdade do ser em sua relação com o projeto de uma rearticulação interpretativa da dimensão fáctica. Esse caminho é a própria historicidade como via de acesso ao ôntico e ao ontológico e, sobretudo, como acontecimento histórico que pode colocar à prova os sistemas e as doutrinas metafísicos que pensaram o ser dissociando-o da temporalidade e da historicidade.

Tais meditações históricas posteriores só podem ser postas porque o pensamento em transição delimitou a insuficiência metafísica no projeto de fundamentação de uma ontologia fundamental abrindo caminho para outro início possível. Contudo, é importante ressaltarmos o seguinte:

Se entendermos a noção de “outro início” como um acontecimento que ocorreria e se desenvolveria em um período temporal não determinado depois da superação crítica-destrutiva da metafísica, a nossa leitura de obras heideggerianas tais como o *Beiträge zur Philosophie* (Contribuições à filosofia) e o *Besinnung* (Meditação) receberia um acento escatológico, com inevitáveis repercussões sobre a natureza mesma de seus conceitos fundamentais. Esses conceitos se

²⁶⁸ Ibid., p. 32.

²⁶⁹ Ibid., p. 40.

²⁷⁰ “Die >>Beiträge<< fragen in einer Bahn, die durch den Übergang zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird.“ (*BzP*, p. 4)

converteriam, desta maneira, em palavras reveladoras dotadas de uma áurea quase mística (...).²⁷¹

Determinar o projeto de *SuZ* como insuficiente não significa corroborar o que Heidegger procurou descrever em sua *Carta sobre o humanismo* como uma forma de impossibilidade inerente à linguagem da metafísica de dizer ou falar o *ser*, tampouco assumimos aqui uma constatação de alguma forma de resquício de subjetividade em *SZ*. Ao contrário, acreditamos que a obra, no decorrer de seu desenvolvimento, adquiriu certa autonomia a ponto de fazer com que o seu projeto inicial fosse se direcionando cada vez mais aos seus indicativos iniciais, porém, por vias distintas. Quando Heidegger busca no sexto parágrafo uma possível destruição da história da ontologia, seu diálogo com a tradição metafísica ocidental já visa estabelecer um ponto de ruptura direto no que concerne ao modo como esta se relacionou com os conceitos de ser e de ente.

O que é determinante na interpretação do período posterior à viragem, no entanto, é a maneira como é interpretado o pensamento histórico do ser no âmbito de sua inserção na história da metafísica. Os *BzP* anunciam, assim, uma nova maneira de pensar o ser, a partir da constatação de que “o tempo dos sistemas passou. O tempo da construção da forma essencial própria ao ente a partir da verdade do *seer* ainda não chegou”.²⁷² Como interpretamos essa passagem? Seria o pensamento metafísico uma etapa já superada na história da filosofia ocidental? Teria o pensamento histórico do *seer*, a partir de sua verdade, a possibilidade de fundar outra concepção possível de metafísica? Seriam os *BzP* uma tentativa de apresentar uma solução escatológica, ou até mesmo mística, para o problema de uma possível superação da metafísica? Vejamos, nos dois capítulos seguintes, como tais problemas aparecem articulados às questões já levantadas.

²⁷¹ CASANOVA, 2013, p. 270.

²⁷² “Die Zeit der >>Systeme<< ist vorbei. Die Zeit der Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des *Seyns* ist noch nicht gekommen.” (*BzP*, p. 5).

4.2 Decomposição da verdade: do esquecimento ao abandono do ser

Conforme os *BzP*, a questão do ser – aquela colocada já na analítica de *SuZ* – tem como primeira resposta o dizer do acontecimento apropriador.²⁷³ Segundo Heidegger, “a questão do ser é a pergunta pela verdade do seer”. Contudo, em seguida, ele afirma que “o seer não pode mais ser pensado a partir do ente, ele deve ser concebido a partir dele mesmo”.²⁷⁴ O que temos nessas afirmações senão acenos para uma possível radicalização do problema da diferença ontológica?

Tal como procuramos elucidar de maneira introdutória, a noção de acontecimento indica uma superação do problema da diferença entre ser e ente, predominante no período anterior à transição. Assim, tendemos a interpretar da seguinte maneira: o *seer* pressupõe uma radicalização do problema da diferença ontológica na medida em que passa a se centralizar na tensão entre ser e seer, o que se resolverá por meio do acontecimento apropriativo enquanto evento histórico capaz de levar tal distinção até as camadas mais profundas da investigação ontológica. O campo existencial passa a ser pensado, então, a partir da intencionalidade do acontecimento apropriador.

Não que haja uma grande ruptura em relação à marca constitutiva da diferença anterior. Segundo a nossa interpretação, o problema reside na maneira típica com a qual metafísica tendeu a pensar o ser-aí humano reduzindo-o, por diversas vezes, a um ente dotado de propriedades, numa tentativa constante de esquecer que seu ser era um e o mesmo com o seu campo existencial. O que Heidegger procura mostrar, a partir da transição, com a unificação entre os problemas do sentido e da verdade, portanto, é que “a verdade se dá não mais com as características impositivas da evidência metafísica”.²⁷⁵

Dito de outra maneira, a redução da verdade a critérios meramente ônticos de adequação, consistência, conveniência, entre outros, como vimos nos capítulos precedentes, por parte da tradição metafísica, corresponde ao modo como essa mesma tradição procurou pensar o ser tendo em vista critérios meramente ônticos. Tal traço característico da metafísica foi responsável, inclusive, pela redução do ser às categorias expressas de substancialidade que resultaram em uma certa opacidade existencial.

²⁷³ *BzP*, p. 6.

²⁷⁴ *BzP*, pp. 6-7.

²⁷⁵ VATTIMO, 1996, p. 70.

O que nos interessa, inicialmente, é pensar a tensão resultante nesse impasse: o pensar inicial e, como correspondente, a metafísica da presença à vista, que reduz tudo à objetividade ou, se podemos resumir dessa maneira, à esfera ôntica capaz de ser descrita conforme categorias ou propriedades substanciais, quidditativas; e sua alternativa: o outro início, no qual a verdade do seer serve de fundamento para se pensar o campo existencial a partir da historicidade de seus fundamentos.

O pensar inicial (*Das anfängliche Denken*), nas palavras do autor, “é o repensar da verdade do seer e, assim, a sondagem do solo do fundamento. No repousar sobre o fundamento, abre-se pela primeira vez a sua força fundante, reunidora e retentora”.²⁷⁶ Segundo a nossa interpretação, Heidegger propõe repensar a metafísica como história de velamento do problema do sentido e da verdade abrindo caminho para se pensar a verdade originária que funda e possibilita a intencionalidade do próprio acontecimento de ser. Recolocar em questão, desse modo, as bases que sustentam o problema do sentido implica mostrar o quanto o velamento da verdade atua também no sentido de encobrir a historicidade dos fundamentos a partir dos quais o ser acontece.

É por esse motivo que, quando tomamos a diferença ontológica a partir do ser em relação ao fundamento, há uma retração do ser na ausência infinita de fundamento que caracteriza a sua existência. Isto ocorre porque *repousar no fundamento* significa o mesmo que oscilar em um campo aberto de manifestabilidade que se dá em meio à abertura propiciada pelo embate entre a noção de fundamento e a historicidade, ou seja, oscilar da indeterminação ontológica do ser-aí humano para a inconsistência estrutural de todo fundamento histórico.

Essas afirmações parecem ser muito críticas quando analisadas à primeira vista. O que está em jogo, no entanto, é caracterizar a tradição metafísica ocidental como um dos inícios possíveis de pensamento e meditação sobre o ser – o primeiro deles –, cuja tarefa não foi levada a termo de maneira própria por desconsiderar a medida histórica como única medida possível no processo de se conceber verdade e liberdade no âmbito no qual ocorrem re-historicização, rearticulação e desobstrução, isto é, no âmbito no qual se dá verdade originária.

Doravante, quando Heidegger evoca o pensar inicial como saída para o problema da verdade a partir da meditação histórica, há dois horizontes possíveis de realização da

²⁷⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 59.

questão. O primeiro deles é a história do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) por parte da metafísica, o que culmina no problema do abandono do ser (*Seinsverlassenheit*). O segundo refere-se à alternativa para o pensamento do primeiro início, a partir do qual obtemos a chave de leitura para os *BzP*.

Começando pela primeira questão, o problema do esquecimento situa-se a partir de uma possível ausência de tematização da diferença ontológica. Segundo os *BzP*, isso ocorreu, em primeiro lugar, na tradição cristã, que concebeu o ser-aí humano como um ente criado segundo uma ordem causal responsável por reger e explicar toda realidade possível. Nesse sentido, o abandono aqui seria uma radicalização da noção de esquecimento, uma vez que o ser se subtrairia, abandonando o ente às determinações de ser que o reduzem ao plano ôntico, anulando o seu campo existencial.

O que acontece, portanto, é uma retração do ser com vistas ao ente. Naturalmente, a metafísica já anuncia o problema do abandono quando lança mão da noção de subjetividade. Nos *BzP*, Heidegger define o abandono do ser da seguinte maneira: “o fato de o ser abandonar o ente, entregando-o a si mesmo e deixando-o se transformar no objeto da maquinação”.²⁷⁷ O termo maquinação (*Machenschaft*) aparece aqui não para designar, como muitas vezes se pode entender à primeira vista, uma retomada da noção de decadência presente em *SuZ*, uma vez que esta não determina o ser-aí humano transformando-o em um ente no modo dos entes intramundanos. Por outro lado, decadência indica apenas uma absorção na ritmicidade das ocupações cotidianas, o que ainda não é necessário a um processo de objetivação com vistas ao ganho de propriedades quiditativas, ou substanciais. Já a maquinação é aquilo que “determina a entidade do ente”.²⁷⁸

Ao contrário, a decadência viabiliza a existência mediante a assunção de sentidos positivos por meio da saída transitória da nadaidade estrutural. O problema ocorre quando a possibilidade de um irromper da nadaidade se fecha, isto é, quando as crises deixam de modular a existência do ser-aí humano. É aí que está o ponto fundamental do problema do esquecimento: quanto mais a tradição metafísica confere ao ser-aí o caráter de um ente dotado de propriedades, num processo horizontal de objetivação, mais ele perde seu

²⁷⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 110.

²⁷⁸ HEIDEGGER, 2015, p. 108. Cf.: Heidegger diz também: “[...] a maquinação, aquela interpretação do ente como o re-presentável e re-presentado. Re-presentável significa por um lado: acessível no visar e no calcular; e significa, então: passível de ser trazido à tona na pro-dução e na execução”. (HEIDEGGER, 2005, p. 107).

resíduo negativo. No registro de *SuZ*, diríamos que sem a possibilidade de suas crises singularizantes, seria inviável conceber a base para a re-historicização dos campos de sentido. Por outro lado, no âmbito dos *BzP*, uma vez que o ser-aí é indistintamente o seu *aí*, diríamos que o processo de objetivação faria com que se objetivasse também todo o campo existencial, o qual passaria a resistir ao projeto de uma hermenêutica da facticidade, ocasionando estagnação hermenêutica.

Como Heidegger afirma, “o seer *se encobre* na manifestabilidade do ente. E o seer é ele mesmo essencialmente determinado enquanto esse encobrimento que se retrai”.²⁷⁹ Quando o ente, portanto, se manifesta a partir do sentido de exploração presente nos modos pelos quais a verdade foi pensada onticamente, o que se desoculta é apenas as propriedades que conferem ao ser-aí o seu elemento ôntico. Contudo, o ser que retém o caráter “acontecencial” do ser-aí humano, que resguarda em si a possibilidade da meditação histórica a partir do descerramento dos sentidos é o que escapa na abertura do ente pela maquinação.

Acreditamos que tais indicações sejam esboços daquilo que Heidegger viria a desenvolver em sua conferência *A questão da técnica*.²⁸⁰ Se esta, por sua vez, representa o desdobramento máximo da metafísica como pensamento marcado pelo constante esquecimento da questão do ser, logo, a essência da técnica reside originariamente no equívoco metafísico acerca da diferença ontológica.

O que temos em vista ao articular o problema da técnica à maquinação é justamente o fato de esta ser uma das determinações possíveis do processo de objetivação levado a termo pelo desencobrir técnico. Isto ocorre porque na técnica, de modo geral, reside “a possibilidade de toda elaboração produtiva”.²⁸¹ Nesse sentido, o produzir técnico é também uma forma de desencobrimento (*Unverborgenheit*) responsável por provocar um descerramento de mundo. O que está em jogo, no entanto, é o sentido presente nesse processo de abertura. A fim de exemplificá-lo, Heidegger evoca os conceitos de *τέχνη* e *ποίησις* para diferenciar o produzir das coisas que estão disponíveis

²⁷⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 110.

²⁸⁰ Acreditamos ser necessário fazer um salto em direção às concepções desenvolvidas no ensaio *A questão da técnica* a fim de exemplificar pontos específicos ainda não tão desenvolvidos nos *BzP*, como o processo de objetivação impulsionado pela maquinação. Não se trata de dizer que Heidegger não desenvolveu tal problemática nos *BzP*, mas apenas de recorrer a outras obras para arejar um pouco as passagens por diversas vezes tão crípticas e de difícil compreensão com as quais nos deparamos durante a leitura.

²⁸¹ HEIDEGGER, 2006, p. 17.

ao ser humano (τέχνη) do produzir poético (ποίησις), que não possui uma finalidade instrumental e é exterior a si mesmo.

Dessa forma, a técnica seria um produzir que possui uma finalidade específica, que consiste no desvelar de uma verdade oculta no interior do objeto. Em sua acepção antiga, a abertura propiciada pela técnica seria uma espécie de “trazer o sentido abrigado para um desocultamento”, evidenciando a finalidade do objeto produzido para o ser-aí humano (*her-vor-bringen*). Contudo, na técnica moderna, esse “produzir da acepção antiga” cede lugar a um sentido de exploração (*her-aus-forderung*), no qual a natureza passa a estar inteiramente disponível ao ente humano conforme a maquinação. Esta, por sua vez, é a primeira determinação da essência da técnica, responsável por desencadear um processo de objetificação da realidade.²⁸²

O problema da maquinação não se reduz, contudo, à técnica moderna. Na medida em que o seer se retrai encobrendo-se na abertura que objetifica e expõe o ente, a história metafísica se encarrega de transformar o abandono do ser o acontecimento fundamental de toda a história. Isto acontece porque a abertura a partir da qual o seer se retrai não constitui o desvelamento de uma verdade constitutiva e originária.

Ao contrário, a verdade existente nos processos produtivos do produzir objetivante reside no fato de a técnica mostrar a realidade a partir de um modo-de-ser específico, que é também técnico, o que torna os entes, de uma maneira geral, disponíveis à exploração e à utilização humanas. Esta concepção de disponibilidade (*Bestand*) torna-se responsável por um processo de entificação do ser, que conduz o ser-aí humano, a partir de um apelo de exploração, a dispor daquilo que ele descobre, por meio do produzir técnico, como pura disponibilidade.²⁸³ Há, inclusive, nos *BzP*, um aceno para o problema da disponibilidade quando Heidegger coloca o projeto do pensar inicial como tentativa de se repensar o problema da verdade.

Nosso autor indica, assim, que repensar as bases da metafísica implica repensar o modo como esta se relacionou com os entes a partir de um modelo ainda muito preso a certas tendências que visavam a extrair dos entes propriedades cognoscíveis a partir de

²⁸² Nesse contexto, Heidegger cita, como exemplo, as seguintes determinações da técnica nos acontecimentos históricos e no modo como o ser-aí humano passa a se relacionar com as coisas, a saber: “A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação. Dispõe-se o ar a fornecer azoto, o solo a fornecer minério, como, por exemplo, urânio; o urânio a fornecer energia atômica; esta pode, então, ser desintegrada para a destruição da guerra ou para fins pacíficos” (HEIDEGGER, 2006, p. 19).

²⁸³ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 23.

uma certa exatidão representativa, muito pautada ainda pela certeza do cálculo e dos padrões explicativos característicos das ciências naturais.

Há um apelo de exploração característico desse modelo metafísico, ao qual Heidegger dá o nome de *composição* (*Gestell*), outra determinação fundamental da essência da técnica. Esse dispositivo é responsável por reunir os modos com os quais o ente humano se relaciona com a natureza enquanto *reserva disponível*, a saber: “pôr, dispor, disposição, dispositivo, disponível, disponibilidade, etc”.²⁸⁴ Estes termos, de mesma raiz semântica, estão engendrados no modo como o ser-aí humano habita o mundo, sistematizando e fragmentando a realidade para torná-la cognoscível e calculável por meio da metodologia empreendida pelas ciências naturais.²⁸⁵ Segundo Vattimo,

Ge-Stell representa, para Heidegger, a totalidade do “pôr” técnico, do interpelar, provocar, ordenar, que constitui a essência histórico-destinal do mundo da técnica. Essa essência não é diferente da metafísica, mas é a sua consumação; isso porque a metafísica sempre concebeu o ser como *Grund*, como fundamento que assegura a razão e de que a razão se assegura.²⁸⁶

Dessa forma, o indicativo teórico da *composição* condensa em si as maneiras pelas quais o ente humano se relaciona com o mundo a partir do horizonte histórico em que vive, utilizando o paradigma teórico explicativo para desvelar e fragmentar a natureza e a realidade tendo em vista o requerer humano. Assim, Vattimo utiliza o hífen no termo *Gestell* a fim de enfatizar o quanto tal vocábulo sintetiza a totalidade dos modos pelos quais o processo de objetivação da realidade pode constituir o que seria algo como a essência histórica à qual o mundo da técnica está submetido como destino da metafísica. Trata-se, doravante, de conceber a técnica, com todas as suas determinações, como a consumação da tradição metafísica ocidental. Mas em que sentido Heidegger conceberia uma espécie de fim para a metafísica?

²⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 21. Optamos por traduzir o termo *Gestell* por *composição* a fim de manter a proximidade etimológica com o termo *Bestand*, traduzido aqui por *disponibilidade* e como os demais correlativos oriundos do verbo *stellen*, que significa *pôr, colocar, compor*.

²⁸⁵ Nesse ponto, notamos uma aproximação com a filosofia de Dilthey, uma vez que ambos afirmam haver uma certa incompatibilidade entre o modo de tratamento investigativo-explicativo das ciências naturais e os requerimentos das ciências humanas.

²⁸⁶ VATTIMO, 1996, p. 28. Mais adiante Vattimo diz o seguinte: *O Ge-Stell também é, escreve Heidegger, “um primeiro lampejar do Ereignis”, um anúncio do evento do ser como seu dar-se além dos quadros do pensamento imêmore da metafísica.* (VATTIMO, 1996, p. 29).

Como Heidegger afirma: “técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece verdade”.²⁸⁷ Dessa maneira, a crítica à noção de técnica moderna reside no fato de esta ser uma união dos modos representacionais aos quais a tradição filosófica se detivera ao longo de sua história metafísica. O conceito de verdade, até então empregado como “verdade de ser” para se referir ao aspecto oculto do ser-aí, cede lugar a uma radicalização das concepções de verdade como “adequação” ou, ainda, “verificação”. Assim, a verdade do mundo técnico consiste na verificação entre as diversas etapas dos processos produtivos que permeiam a existência humana. Noutras palavras, substitui-se a noção de “naturalidade” por uma lógica instrumental.

A perspectiva instrumental que norteia o mundo da produção técnica embasaria a relação entre produção e desocultamento. A questão fundamental é questionar a noção de técnica enquanto “produzir” que mostra as coisas a partir de um modo-de-ser que é também técnico. É preciso ir além dessa dicotomia entre meios e finalidades, que situa a técnica como um instrumento que possui uma finalidade predeterminada, para repensarmos o caráter representacional desse sentido do conceito de verdade.²⁸⁸

O ponto principal deste problema é evidenciar o fato de a noção de disponibilidade (*Bestand*) possuir um horizonte histórico engendrado nos modos de desvelamento presentes na relação entre o ser-aí e seu ser. Compreender o ente humano é compreender o seu caráter de abertura ao ser, que possibilita, em última instância, o desvelar-se de sua constituição essencialmente originária.²⁸⁹

Franklin Leopoldo e Silva afirma que “para reencontrarmos a experiência daquilo que nos constitui é necessário despojar-nos das mediações construídas ao longo do processo de subjetivação dos fundamentos e de objetivação científica e técnica da realidade”.²⁹⁰ Com isso, o autor assevera que o ser-aí busca o fundamento de sua existência apenas a partir de suas próprias necessidades, objetivando a realidade, tornando-a algo puramente disponível ao requerer humano. Cabe lembrar: “a disponibilidade é um advento histórico que está inserido nos modos de desvelamento que se apresentam ao ser humano na sua relação com o ser”.²⁹¹ A condução deste caminho

²⁸⁷ HEIDEGGER, 2006, p. 18.

²⁸⁸ Idem, p. 18.

²⁸⁹ Ibid., p. 18.

²⁹⁰ LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 374.

²⁹¹ Ibid., p. 373.

em direção ao desabrigar significa o destino ao qual os entes humanos estão submetidos. É este destino (*Geschick*) que passa a determinar o que caracteriza a essência de toda a história do ser (*Geschichte*).²⁹² Mas o que seria esse destino que pré-determina a problemática do ser e o modo como o ente humano se relaciona com a verdade?

Quando Vattimo diz que a técnica representa o desdobramento máximo da metafísica a partir de sua tendência a estabelecer nexos causais previsíveis e domináveis o que está posto em questão é o modo como a metafísica, diante do ser, ao se deparar com a impossibilidade de apreender algo não representativo, não objetivante e tampouco conceitual, precisou reduzir o campo existencial no qual se dá ser para apreendê-lo no campo ôntico. Nesse âmbito, a metafísica passou a pensar o ser por meio das categorias aplicáveis aos entes, reduzindo o seu campo existencial a propriedades quidditativas. Naturalmente, tal restrição culminou não apenas na falsa distinção entre ser e ente por meio da diferença ontológica como também na inviabilização do acesso ao ser mediante a naturalização de certas “propriedades” constitutivas, o que é incompatível em termos existenciais. A técnica representa o ápice desse processo na medida em que passa a determinar todos os modos possíveis de se relacionar não somente com o ser, mas também com os entes. Em outros termos, temos que considerar essa consumação da metafísica como o momento máximo nos processos de objetivação porque a disponibilidade torna-se uma radicalização da ideia de representação na medida em que pensa a totalidade como um ente meramente disponível fazendo com que ela recaia para o âmbito da objetividade, incluindo aí o próprio “sujeito”, que, em tese, estaria em uma possível posição antitética em relação à esfera objetiva, tal como concebe a metafísica da dicotomia subjetividade-objetividade.

Dessa maneira, as dimensões do problema da subjetividade são enormes na medida em que transferem o ser também para a esfera da objetividade e da presença à vista. O problema é que essa objetividade não consegue dar conta de assegurar aquilo que constitui o caráter próprio do ser: a temporalidade, a historicidade, a existencialidade própria de um ente que é jogado abruptamente em um mundo não como correlato intencional de uma suposta consciência, mas como fenômeno. O que acontece, na

²⁹² Como Heidegger afirma, o destino (*Geschick*) é o enviar (*schicken*) que conduz o ente humano ao caminho do desabrigar (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 388).

verdade, é a perda do caráter subjetivo do sujeito em prol de uma objetividade vazia.²⁹³ Nesse registro, não apenas é inviável pensar a vida do ser-aí humano a partir da concepção de subjetividade, como também se desintegra toda e qualquer pretensão de verdade originária, visto que o momento veritativo, assegurado no âmbito da fenomenalidade de base, substitui-se pela evidência da verdade reduzida aos critérios de certeza típicos das concepções derivadas. Ou seja,

por trás do ser como simples-presença da objetividade está o ser como tempo, como acontecimento de época e destino, e por trás da consciência que intenciona as coisas como evidências há outra coisa, a projetualidade jogada da existência, que contesta as pretensões de hegemonia da consciência.²⁹⁴

No entanto, quando Heidegger diz que pensar o problema da consumação da era metafísica é também esboçar sua possível solução, vislumbramos aí também uma saída para a questão posta no início desse capítulo: seria o pensamento metafísico uma etapa já superada na história da filosofia ocidental? Nosso autor evoca um trecho do hino *Patmos*, de Hölderlin, a saber: “Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva”.²⁹⁵ Esse poema não representa apenas uma suposta ambiguidade presente na noção de técnica moderna, mais do que isso, pois “a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva”,²⁹⁶ isto é, a ambiguidade fundamental está no mistério que envolve a noção de desencobrimento e, conseqüentemente, a própria concepção de verdade.²⁹⁷

Isso acontece porque o problema da técnica concerne fundamentalmente ao problema da verdade e à sua relação com a tradição metafísica. O perigo reside na própria metafísica, no modo como sua tradição pensou o ser reduzindo-o, desde a tradição aristotélica, à categoria ôntica de substância, por exemplo. Mas também reside na metafísica moderna que reduziu toda a dinâmica existencial ao problema da subjetividade, criando um problema que tomaria proporções incomensuráveis e que

²⁹³ Cf.: “O sujeito é ‘ultrapassado’ na medida em que é um aspecto do pensamento que esquece o ser em favor da objetividade e da simples-presença. Esse pensamento, entre outras coisas, torna impossível compreender a vida do Ser-aí na sua peculiar historicidade e a reduz ao momento da certeza de si, à evidência do sujeito ideal da ciência; elimina-se, pois, o que o Ser-aí tem de puramente “subjetivo”, enquanto não redutível ao “sujeito do objeto”. (VATTIMO, 1996, pp. 31-2).

²⁹⁴ VATTIMO, 1996, p. 33.

²⁹⁵ HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2006, p. 31.

²⁹⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 31.

²⁹⁷ Idem, p. 35.

passaria a reger todos as maneiras possíveis de se conceber a realidade: a dicotomia eu *versus* mundo, ou interioridade *versus* exterioridade.

Contudo, quando Heidegger retoma o hino *Patmos*, a fim de mostrar que é no perigo que reside a possibilidade da salvação, tendemos a interpretar da seguinte maneira: o pensamento metafísico resguarda em si um rastro oculto de indeterminação que coloca a possibilidade do questionamento acerca da absolutização de suas próprias bases. Em outros termos, o pensamento metafísico não se apresenta como uma fase superada na história da filosofia ocidental na medida em que esta requer sempre de novo seus pressupostos como a base de todo filosofar e reivindica, para tal, elementos ônticos e ontológicos a fim de fazer com que a investigação filosófica consiga transitar por entre os campos de sentido constituídos de maneira histórica.

Heidegger faz uma ideia geral acerca dos inícios do pensamento do ser. Vejamos:

§ 51. Os inícios ²⁹⁸

O primeiro início: O ser próprio ao ente é. (o dizer)

(*ele essencia-se na presença daquilo que está presente*).

A metafísica: O ente é e sua entidade consiste em... (o enunciado)

(Isso >>é<< é simplesmente usado)

A transição: O ser é? (A investigação)

O >>é<< torna-se questionável e acena para a dignidade

O outro início: O acontecimento-apropriador é. (a palavra)

(a transformação do poder na dignidade.

A outra coragem inicial.

A magnanimidade da resignação para a dignidade da pobreza da apropriação pelo acontecimento).

Percebe-se, nessa breve sistematização, que a metafísica ocupa um dos lugares responsáveis por levar adiante a tarefa de se questionar o ser, mas não representa a única forma possível de tratamento do problema em questão. O primeiro início tampouco é,

²⁹⁸ Heidegger sistematiza o que ele chama de “os inícios” do pensamento do ser no volume 70 da edição da sua GA, indicando as sentenças que os caracterizam mais propriamente. Esclarecemos que essas passagens nos foram de difícil tradução Cf.: “§ 51. *Die Anfänge*. / *Der erste Anfang: Das Sein des Seienden ist*. (*die Sage*) (*es west nämlich an das Anwesen des Anwesenden*) / *Die Metaphysik: Das Seiende ist und seine Seiendheit besteht in ...* (*die Aussage*) (*Das >>ist<< wird einfach genutzt*) / *Der Übergang: Ist das Seyn?* (*die Erfragung*) *das >>ist<< wird fragwürdig und weist in die Würde*. / *Der andere Anfang: Das Er-eignis ist*. (*das Wort*) (*die Verwandlung der Macht in die Würde*. *Der anfängliche andere Mut*. Die Großmut der Langmut für die Würde der Armut der Ereignung). “ (GA 70, p. 63).

exatamente, idêntico ao pensamento metafísico, uma vez que ocupa ainda um lugar de anterioridade no qual ainda havia uma certa consideração sobre o ser próprio aos entes, e não apenas uma simples redução do ser às categorias ônticas. Nesse sentido, o primeiro início é caracterizado pela essenciação do ser no ente que se dá a partir de sua presença, fazendo com que o ser seja. Já a metafísica é caracterizada pela utilização frequente do verbo ser como categoria ôntica que passa a determinar o ser como uma quiddidade, transformando a totalidade em entes dotados de propriedades, como já vimos há pouco.

Marcando uma grande ruptura em relação ao traço essencial do pensamento metafísico, o outro início surge não apenas como uma alternativa para o modo como o ser foi pensado a partir de sua posição de diferença em relação à entidade, mas também como uma investigação detida que pressupõe uma recolocação da questão do ser a partir de outras bases. Em outras palavras, o problemático, tanto do primeiro início quanto da metafísica, o que nos permite reuni-los como um movimento único no decorrer da história do ser, é pensar o ser sempre a partir de uma posição ôntica. Esta é a base da insuficiência da diferença ontológica.

É por esse motivo que Heidegger suprime o termo “ente” na fase da transição e no período correspondente ao outro início. Nesse sentido, podemos falar em superação, mas não superação da metafísica. Ao contrário, fazemos referência a uma possível superação da diferença ontológica como ponto de partida para as investigações sobre o ser. Recoloca-se a questão assumindo como pressuposto uma certa questionabilidade no “é”, ou seja, na tentativa de se definir algo como ser a partir de propriedades ônticas, como se tudo pudesse ser respondido a partir da noção de um suposto quid intrínseco à essência daquilo sobre o que se questiona.

O primeiro passo em direção ao outro início, portanto, o que caracteriza propriamente a transição, é pensar o ser a partir da concepção de verdade originária, aquela que se funda antes do discurso que ergue a pretensão de dizer o que são as coisas, como se o ser se desse, primeiramente, numa experiência antepredicativa, assegurada pelo caráter compreensivo-interpretante do ser-aí humano.

Dessa forma, é questionando a pretensão metafísica de dizer as coisas a partir das noções de predicação, consistência e adequação, por exemplo, que o pensamento transitório abre a margem para pensarmos o modo de tratamento alternativo à elaboração da pergunta pelo sentido do ser, conhecido como o “outro início”. A palavra predominante dessa fase da história do ser é *Ereignis*, na medida em que agora temos a

palavra, e essa palavra diz algo que *é*. Portanto, *o acontecimento apropriador é*. Contudo, não se trata de buscá-lo a partir da entidade, uma vez que a diferença agora é pensada a partir de sua relação com o próprio ser. O que acontece, assim, é uma espécie de “substituição” de ente por acontecimento como princípio a partir do qual se dá a meditação sobre a diferença.

Nesse âmbito, o pensamento posterior à viragem, cujo ponto mais relevante é atingido inicialmente com os *BzP*, não somente não busca forçar uma superação da metafísica como tampouco indica que ela já teria chegado ao seu fim. Se recusamos a tese de uma suposta superação, aceitamos que os *BzP* devem ser lidos, como já o fizemos até aqui, de maneira fenomenológica, dando continuidade ao projeto fenomenológico de *SuZ*, ou seja, não se trata de uma interpretação escatológica, tampouco de acepção mística.

O que cabe aos *BzP*, portanto, e a alguns outros textos posteriores, é conceber não exatamente uma espécie de fim para a metafísica, mas a possibilidade de uma outra concepção possível de investigação sobre o ser que não precisasse se estabelecer dentro do modelo pautado pela metafísica da presença à vista, isto é, daquela que pensou a realidade com base em critérios apenas ônticos ou que visasse acessar o ser partindo dos entes. Nas palavras de Heidegger:

No âmbito do outro início não há nem “ontologia”, nem em geral “metafísica”. Nenhuma “ontologia”, porque a questão diretriz não é mais normatizante e constituidora de regiões. Nenhuma “metafísica”, porque não se partiu em geral do ente enquanto presente à vista ou de um objeto sabido (idealismo) e *se avançou* primeiramente *em direção* a um outro. As duas são ainda nomes transitórios, para introduzir em geral um entendimento.²⁹⁹

A citação nos fornece as pistas para o que seria um pensamento pautado por uma noção diretriz de alteridade. Isto porque não se trata de conceber outra forma de ontologia, tampouco de metafísica. Mas como seria possível concebermos um pensamento histórico do ser senão a partir do que já entendemos previamente por metafísica? É por esse motivo que o âmbito do outro início, aberto pelo pensamento em transição só pode se realizar em um espaço de alteridade.

²⁹⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 62.

Com isso, chegamos à elucidação do segundo ponto proposto logo no começo desse tópico: a alternativa para o pensamento do primeiro início, o qual ao mesmo tempo interliga o problema do esquecimento e do abandono tendo em vista a questão da verdade. Heidegger afirma: “ao abandono do ser pertence o *esquecimento do ser* e, do mesmo modo, a “decomposição da verdade” (*Zerfall der Wahrheit*). As duas coisas são no fundo a mesma”.³⁰⁰ O trecho citado evidencia que tanto esquecimento quanto abandono são faces de um mesmo fenômeno que tem suas bases na desarticulação da experiência originária da verdade, seja por sua forma mais radicalizada – pela técnica – seja por todos os outros modos por meio dos quais a tradição metafísica pensou a noção de verdade.

A abandono do ser é, portanto, a radicalização e, ao mesmo tempo, o fundamento do esquecimento. Sua origem a partir dessa desintegração da verdade tem suas bases no problema da ausência de tematização de uma medida histórica, ocasionando uma desarticulação da verdade em relação à historicidade. Assim, os critérios veritativos de medida reduzem-se a aspectos meramente representativos, provocando não apenas a decomposição das experiências de verdade e de historicidade, como também a subtração do campo existencial no qual o ser se realiza como acontecimento com vistas à aparição do ente como única medida.

Passamos, agora, ao próximo e último ponto do presente estudo: a verdade do acontecimento apropriador, tópico no qual procuramos articular as questões levantadas até o presente momento abrindo caminho para pensar novas ideias sobre a noção de acontecimento e, sobretudo, sobre a sua relevância no âmbito da investigação sobre a verdade. Em seguida, apresentaremos breves considerações finais articulando os temas de maior relevância desse estudo: verdade e historicidade.

³⁰⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 112.

4.3 Verdade como essência do ser: o acontecimento apropriador

Não está mais em jogo tratar “de” algo e apresentar um objeto, mas de ser apropriado pelo acontecimento-apropriador, o que equivale a uma transformação essencial do ser humano de “animal racional” (animal rationale) em ser-aí. [...] E isto significa: a partir do acontecimento apropriador ocorre um pertencimento pensante-discursivo ao ser e à palavra “do” ser.³⁰¹

Como vimos no capítulo anterior, a história do ser é caracterizada como uma constante história do encobrimento do sentido do ser, velamento do ente na totalidade e, portanto, ocultação da verdade da essência. Somente no âmbito do acontecimento histórico apropriador (*Ereignis*) é possível questionar a metafísica como primeiro início do pensamento do ser, uma vez que já não é suficiente concebê-lo nesse terreno onde a essência é compreendida segundo a quiddidade (*quidditas*) e a realidade (*realitas*). Trata-se de adentrar o âmbito situado no interior da diferença ontológica, a fim de pensar o processo de essencialização do ser em ente como puro movimento que resulta em uma compreensão de ser capaz de abranger o ente, o ser, e o duplo movimento de apropriação que parte do ser para o ente, isto é, o seer (*seyn*).

O “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) é o evento no qual o seer (*seyn*) aparece essencializando-se no ser-aí por meio da ressonância (*Anklang*), isto é, do ser como pura vibração, isto é, como aquilo que repercute no ser-aí.³⁰² Trata-se do lugar onde o ser se manifesta em um âmbito antepredicativo e numa situação pré-racional, não representativa, tampouco objetivante, na qual o ser aparece como o próprio acontecimento histórico. É desse acontecimento que decorre a tensão entre o ser e o ser-aí, proveniente da dinâmica de essência do seer, que resulta ao ente humano a conquista de seu ser como ser-aí.

A primeira dificuldade surge com a conceptualidade presente nos *BzP*. Os indicativos-formais, se ainda podemos falar em indicativos formais, empregados por Heidegger, são pouco elucidativos e, por vezes, possuem uma áurea ligeiramente mística,

³⁰¹ “Nicht mehr handelt es sich darum, >>über<< etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eygnis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem >>vernünftigen Tier<< (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. [...] Und das [...] will heißen: Vom Ereignis er-eygnet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort >>des<< Seyns.“ (*BzP*, p. 3).

³⁰² Cf. Idem, II. A ressonância.

a qual procuraremos sempre afastar de nossas interpretações, tendo em vista as interpretações propostas no capítulo anterior.

Os *BzP* possuem oito partes, cujos títulos são: I. visão prévia (*Vorblick*); II. a ressonância (*Der Anklang*); III. a conexão de jogo (*Das Zuspiel*); IV. o salto (*Der Sprung*); V. a fundação (*Die Gründung*); VI. os que estão por vir (*Die Zu-Künftigen*); VII. o último deus (*Der letzte Gott*); e VIII. o seer (*Das Seyn*). Todas as partes possuem como fio condutor a noção de acontecimento apropriador. Daí a importância de seu subtítulo: “Do acontecimento apropriador” (*Vom Ereignis*), às vezes também traduzido como “acontecimento apropriativo”. Não há tanta relevância na ordem de leitura das partes, uma vez que as temáticas são complementares e, de certa forma, circulares. Assim, tampouco seguiremos aqui a ordem apresentada no texto.

Uma vez que já explicitamos, inclusive, os pontos de maior relevância para esse estudo, o objetivo desse último tópico é mostrar, de maneira geral, uma leitura conclusiva sobre as noções de verdade e acontecimento apropriador a partir de sua relevância no contexto em questão. O objetivo dos *BzP* não é apresentar um objeto temático de investigação, mas possibilitar a indicação de uma apropriação pelo acontecimento apropriador. Nesse sentido, a noção de *Ereignis* será, sim, um indicativo-formal para uma transição específica: a passagem do ser humano de mero animal racional a ser-aí humano. Tal acontecimento implica no seguinte: o ser humano deixa de ser um ente dotado de propriedades, tal como a tradição metafísica o concebeu, para tornar-se ser-no-mundo, isto é, ser um e o mesmo com o seu campo existencial fáctico, o que já começa a ser elucidado a partir de sua caracterização como *ek-sistente*.

Todo campo existencial é marcado por uma tonalidade afetiva constituinte. Nessa dinâmica ekstática radical, o que caracteriza o lugar de manifestabilidade do ser como acontecimento histórico chama-se *ressonância*. Na medida em que não estamos falando de propriedades substanciais, objetivantes, o único âmbito no qual tal tonalidade afetiva pode vir a ser concebível é o pensamento do outro início. Isto ocorre porque o próprio pensar metafísico já faria a passagem da ressonância para um âmbito racional, objetivo, tematizado, uma vez que tende a transformar os fenômenos em indicadores eidéticos. Nesse sentido, a tonalidade afetiva fundamental que se origina a partir da ressonância é chamada de retenção.³⁰³

³⁰³ Cf. *BzP*, § 51.

Por outro lado, o outro início consegue ser o lugar originário para que o ser apareça como acontecimento, porque carece do modelo causal, regulador e explicativo dos sistemas clássicos. Heidegger dá o nome de ressonância ao lugar de manifestabilidade do ser justamente por se referir a algo que, em linguagem cotidiana, vibra, repercute, sempre retendo algo junto a si.

Retendo-se, o *seer*, que aparece ao ser-aí como acontecimento apropriador, compreende as seguintes noções fundamentais: 1) evento histórico; 2) acontecimento no qual há uma apropriação; 3) essência do ser, que abrange o duplo movimento de apropriação do ser para o ente no interior da historicidade, permitindo ao ente humano o apropriar-se de si mesmo como ser-aí; 4) dinâmica própria de essência do ser, da qual decorre a tensão entre ser e ser-aí, evidenciando o fato de que o *Ereignis* deve ser pensado a partir de uma radicalização do problema da diferença ontológica, como citamos; e, por fim, 5) compreensão de que o seer deve resolver-se historicamente, propondo o fim dos sistemas e das doutrinas.³⁰⁴

Esses cinco pontos contêm uma espécie de guia explicitando a maneira pela qual devemos interpretar o acontecimento apropriador em sua relação com o seer e com a verdade originária. Heidegger diz: ser-aí “significa acontecimento da apropriação no acontecimento apropriador como a essência do seer”.³⁰⁵ Para que o ente humano se torne, segundo a definição apresentada, ser-aí, é necessário que haja a apropriação do acontecimento apropriador. Segundo a nossa interpretação, trata-se de um processo de essencialização do acontecimento histórico em um “ente” (entende-se aqui ser-aí) cujo modo de ser difere radicalmente do modo dos demais entes na medida em que o ente cuja existência provém da realização do acontecimento não pode ser reduzido a partir de categorias ou propriedades ônticas.

Nos demais entes, a partir dos quais podemos conceber propriedades quidditativas, o seer não se essencializa como acontecimento apropriador, isto é, o *seer* se retrai diante da impossibilidade de ser abreviado pelas propriedades características dos entes simplesmente dados. É nesse sentido que o acontecimento apropriador é um evento, pois somente o ser-aí, na medida em que é um ente constituído por historicidade, pode apropriar-se de seu ser a partir de uma medida epocal.

³⁰⁴ Cf. Idem, I. Visão prévia e II. A ressonância.

³⁰⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 286.

O que temos em vista é justamente ressaltar o fato de que pensar os processos de rearticulação da historicidade a partir das crises singularizantes do ser-aí implica em reduzir o ser-aí humano à esfera ôntica de realização de seu ser, uma vez que as crises não chegam a abarcar o campo existencial no qual se concretiza a intencionalidade do acontecimento apropriador. Essa é a insuficiência que admitimos como problema estrutural do projeto da hermenêutica da facticidade dos anos de mil novecentos e vinte, o que buscamos reiterar nesse momento.

Assim, “o ponto de conexão entre *Ereignis* e *Eräugnis* revela, neste sentido, o ‘acontecimento apropriador’ como o lugar onde se constitui a experiência sempre e a cada vez histórica do ver o ente enquanto ente”.³⁰⁶ Como vimos em *SuZ*, a abertura que nos permite ver o ente enquanto ente é a verdade originária. O trecho citado nos mostra que o acontecimento apropriador é o lugar no qual se dá verdade. Porém, não se trata de qualquer concepção de verdade. Tendo em vista uma articulação originária da experiência da verdade, o descerramento requer uma crise no próprio campo histórico, o que faz dessa experiência de verdade uma experiência essencialmente histórica, portanto, um acontecimento.

Como Casanova bem elucida, “o *acontecimento apropriador* é marcado por uma dinâmica repentina e abrupta, um movimento instantâneo de rearticulação da historicidade do ser, em uma palavra, um instante de decisão veritativa”.³⁰⁷ Nesse sentido, seria o *Ereignis* o mobilizador responsável por concretizar o projeto da hermenêutica da facticidade já iniciado nos anos vinte? Se entendemos que o acontecimento apropriador é o evento no qual a historicidade do ser se rearticula a partir de uma liberdade do horizonte hermenêutico a partir do qual os sentidos são previamente dados, podemos dizer que temos, na concepção de acontecimento apropriativo, a realização do projeto de re-historicização dos campos fácticos via total descerramento de mundo e via apropriação de ser, o ser-aí torna-se ser-*aí*, acentuando especialmente a facticidade historicamente constituída que o permeia. Isto porque, segundo Heidegger, a ênfase no ser e não no aí fez com que “o ser-aí ainda se encontrasse em *SuZ* sob a aparência do antropológico, do subjetivista, do individualista”, apesar de o movimento de *SuZ* ter em vista completamente o contrário,³⁰⁸ pois Heidegger buscava uma completa desarticulação da

³⁰⁶ CASANOVA, 2013, p. 279.

³⁰⁷ Idem, p. 279.

³⁰⁸ *BzP*, § 172.

experiência da subjetividade ou de qualquer outra forma derivada de se pensar o ser-aí humano a partir de categorias aplicáveis apenas a entes simplesmente dados.

Dessa maneira, o duplo movimento de apropriação que conduz o ser-aí humano a orientar-se a partir de seu *aí*, de seu mundo enquanto espaço pleno de significatividade e de abertura a inúmeras possibilidades de ser dá-se em um espaço aberto no qual impera a tensão entre desocultamento e ocultamento, velamento do problema do sentido e descerramento do ente na totalidade. A esse espaço no qual se dá a tensão entre o primeiro e o outro início Heidegger dá o nome de clareira.³⁰⁹ Nesse acontecimento histórico, o *ser-aí* deixa-se apropriar pela história do ser para, a partir daí, apropriar-se de si mesmo em sua condição de humanidade, marcada pela finitude, pela transcendência e pela historicidade. Somente por meio da apropriação de sua essência e da verdade que nela se manifesta, o ser-aí humano será capaz de compreender sua facticidade sem recorrer aos fundamentos meramente ônticos que fizeram da metafísica uma história do encobrimento do ser. Isto ocorre porque “o ser-aí é a crise entre o primeiro e o outro início”.³¹⁰ O que isso significa?

O que Heidegger vem procurando mostrar desde *SuZ* é a maneira pela qual o irromper de uma crise faz emergir na cotidianidade o caráter historicamente finito da existência. Se o problema de *SuZ* era pensar as crises no âmbito da singularização do ser-aí humano, ao pensamento posterior à viragem resta pensar as crises como irrupções de nada, de finitude histórica, na própria facticidade. Nesse sentido, o ser-aí, isto é, o “resultado” da apropriação que faz com que o *animal racional* da metafísica se torne radicalmente ser-aí, é o próprio irromper da finitude histórica na tensão decorrente da dicotomia velamento-desvelamento. É por isso que a crise provoca abertura para a concepção de uma verdade originária, porque somente da nada pode irromper a assunção para o caráter finito da compreensão, ou seja, para a limitação da abertura de sentidos devido à estagnação hermenêutica ocasionada pela sedimentação de uma certa tradição histórica.

Por outro lado, a incompreensão de sua verdade originária é o abismo que impossibilita ao ser-aí a realização de suas possibilidades existenciais, de maneira a tornar

³⁰⁹ Cf. Idem, I. Visão prévia e §206 a §236.

³¹⁰ *BzP*, § 173.

a apropriação uma experiência desconhecida e inacessível.³¹¹ A plena experiência do ser está diretamente relacionada ao caráter abissal correspondente à sua essência. O pensar abissalizante é o que configura a tradição metafísica como esquecimento e, conseqüentemente, encobrimento do problema do sentido e da verdade.³¹²

Retornando a *SuZ* poderíamos supor que a base do momento veritativo assegurado pela re-historicização própria ao acontecimento apropriador está na concepção de *transparência hermenêutica*.³¹³ Heidegger não diz expressamente desse modo, mas afirma que a pergunta pelo sentido da existencialidade pressupõe o exame detido acerca da historicidade essencial do ser-aí humano. A própria pergunta pelo sentido do ser só pode ser levada adiante como tarefa na medida em que é constituída pela historicidade do campo existencial, o mesmo campo que fornece os sentidos e, conseqüentemente, a direcionalidade ao existir. Tal como nosso autor diz em *SuZ*:

Se o ser-aí, por outro lado, apreendeu a possibilidade que repousa sobre ele, de não apenas tornar transparente sua existência, mas também de perguntar pelo sentido da existencialidade em si mesma, isto é, perguntar previamente pelo sentido do ser em geral, e, nesse perguntar, abrir o olhar para a historicidade essencial do ser-aí mesmo, então a seguinte intuição é inevitável: a pergunta pelo ser, cuja necessidade ôntico-ontológica foi mostrada, é caracterizada em si mesma pela historicidade.³¹⁴

³¹¹ Cf.: “Na metafísica, o espanto do abismo e o encanto do acontecimento apropriativo, essa dor dupla e una da despedida em meio à inicialidade, são desconhecidos e inacessíveis”. (HEIDEGGER, 2013, *O acontecimento apropriativo*, p. 231).

³¹² Cf. *Contribuições à filosofia*, I. Visão prévia.

³¹³ Cf. o seguinte trecho de *SuZ*: “A tese da historicidade do ser-aí não diz que o sujeito sem mundo seja histórico, mas que o ente que existe com ser-no-mundo o é. *O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo*. A historicidade do ser-aí é essencialmente historicidade de mundo, o qual, sobre o fundamento da temporalidade extático-horizontal, pertence à temporalização dessa temporalidade. Na medida em que o ser-aí existe factualmente, já vem também ao encontro o [ente] intramundano que é descoberto”. Trad. de: “*Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes.*” (*SuZ*, § 75, p. 388).

³¹⁴ “*Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert.*” (*SuZ*, § 6, p. 20).

Portanto, a pergunta pelo sentido é em si mesma uma questão sobre o modo como o ser-aí humano realiza-se segundo temporalidade e historicidade – sendo ambos os modos originários que fundamentam o tempo cronológico e a historiologia. Ou seja, “a pergunta pelo sentido do ser é por si mesma conduzida à sua compreensão como historiológica [...], isto é, como explicação prévia do ser-aí em sua temporalidade e historicidade”.³¹⁵ Se esses campos históricos que constituem o próprio acontecer da história tivessem algum elemento capaz de viabilizar a re-historização da facticidade sem recorrer ao elemento de crise, não teríamos como pensar em uma forma de fundar a existência na possibilidade-de-ser, tampouco teríamos as bases para uma gênese da significatividade, uma vez que, sem a nada que provoca a crise, recairíamos em uma total absolutização da esfera ôntica, o que reduziria a existência a uma mera opacidade. Dito de outra maneira, não há como conceber re-historização da facticidade sem crise, pois somente um fator de indeterminação pode gerar uma rearticulação com vistas à elaboração de outras possibilidades. Sem o irromper das crises, não há apropriação, não há ser-aí, e tudo recai em objetivação vazia, em entificação absoluta.

³¹⁵ *“Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.”* (SuZ, § 6, p. 21).

Considerações finais - Entre verdade, historicidade e linguagem: o projeto da hermenêutica da facticidade

Se fossemos recomeçar o presente estudo neste instante, a partir de tudo que foi explicitado, provavelmente um título apropriado à discussão seria “Heidegger e o projeto da hermenêutica da facticidade”. Não que a escolha do título mudasse essencialmente o teor do trabalho, tampouco se trata de uma inversão na temática proposta. O que procuramos elucidar por meio do título de nossas considerações finais é o projeto norteador que ocupa, segundo a nossa interpretação, centralidade no interior de grande parte das obras heideggerianas, pelo menos no que diz respeito aos textos até o fim da década de mil novecentos e trinta. Conferir centralidade não significa dizer que esse projeto se mantém de maneira inalterada no período posterior à viragem, mas, sobretudo, questionar: Em que medida o projeto de uma hermenêutica da facticidade pode ser tomado como fio condutor para pensarmos continuidades e rupturas?

A partir de uma hermenêutica da facticidade, podemos estabelecer uma espécie de síntese entre a historicidade e a temporalidade tendo como fio condutor o problema que as articula: a questão da verdade. Há, no entanto, um articulador geral inicialmente mais elementar do que o problema da verdade, ao qual Heidegger atribui o título de questão fundamental – a questão acerca do ser próprio ao ente como tal – a partir da qual se desdobram as duas investigações de maior relevância na analítica existencial: 1) a pergunta sobre o ser próprio ao ente; e 2) a pergunta sobre o ser como tal, o que distingue, de maneira especial, a filosofia heideggeriana.³¹⁶ Como nosso autor resume:

Buscamos a resposta à pergunta pelo sentido de ser em geral e, antes de tudo, a possibilidade de uma elaboração radical dessa pergunta fundamental de toda ontologia. Porém, a liberação do horizonte no qual algo assim como ser em geral pode ser, de início, compreendido equivale ao esclarecimento da possibilidade da compreensão-de-ser em

³¹⁶ Cf.: “A metafísica é guiada originariamente por uma questão fundamental, a saber, a “questão acerca do ser do ente como tal”. Nesse sentido, ela é ontologia. (...) enquanto a metafísica indaga o ser do ente enquanto ente [“pergunta-diretriz” (*Leitfrage*)], a filosofia heideggeriana indaga o ser como tal [“pergunta fundamental” (*Grundfrage*)].” CASANOVA, 2013, p. 281.

geral, a qual pertence em si mesma à constituição própria ao ente que denominamos ser-aí.³¹⁷

O que Heidegger tem em vista não é somente responder à questão do ser, mas também questionar suas bases e, se possível, recolocar os fundamentos a partir dos quais levamos adiante tal questionar. No entanto, um ponto relevante é percebermos que só podemos liberar o horizonte investigativo a partir do qual o ser virá à compreensão na medida em que já temos, de início, uma pré-compreensão mediana e vaga do que seja o ser.

Esse detalhe aponta para a situação na qual o ser-aí humano já sempre se encontra, situação que pertence à própria constituição de seu ser, fazendo dele um ente ôntica e ontologicamente privilegiado, uma vez que é o único ente capaz de empreender a tarefa de levar adiante a pergunta sobre o sentido.

A partir dessa questão, chegamos, em um movimento natural, à concepção de verdade. Ao enfatizar a leitura de *SuZ* a partir dos parágrafos que contêm a descrição de uma possível hermenêutica heideggeriana, propusemos como chave de leitura compreender *SuZ* a partir da gênese prática da significatividade. Esta, também denominada significância, consiste na totalidade de sentidos, e é central em nosso estudo. Naturalmente, tal opção de tratamento da obra sugere um aprofundamento no interior do elemento hermenêutico que a constitui, resultante da união das teses da escola fenomenológica husserliana com a tradição hermenêutica tal como pensada por Dilthey.

Sempre procurando estabelecer certos paralelos com tais interlocutores – Husserl e Dilthey – procuramos mostrar que duas das teses fundamentais heideggerianas – os indicativos-formais de ser-aí e de compreensão – consistem em possíveis radicalizações das noções de intencionalidade e de experiência antepredicativa, respectivamente. Em outros termos, numa tentativa de romper com a tradição moderna que reduziu o ser a dimensões subjetivistas, gerando o problema que passou a pautar grande parte das discussões acerca do acesso ao mundo e da validade do conhecimento exterior, Heidegger elaborou suas concepções de ser-aí, ou ser-no-mundo, e compreensão. Dessa forma, a concepção de mundo compreende uma totalidade significativa que reúne em si elementos diltheyanos, como as intuições de mundo, e husserlianos, como os já elencados.

³¹⁷ “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.“ (*SuZ*, § 45, p. 231).

Seguindo os passos herdados por essas duas tradições, porém indo além delas no que concerne ao problema da intersubjetividade, a compreensão representa um aprofundamento vertical na concepção de verdade antepredicativa, o que dá as bases para a estrutura de uma verdade originária, fundante, de caráter fenomenológico, hermenêutico e, conseqüentemente, transcendental.

Aí o trabalho adquire a sua forma. Admitindo a existência de pequenas *microteses* complementares, tendemos a interpretá-las conforme um fio condutor unificador, o qual acreditamos ser o projeto central tanto da ontologia fundamental da década de 1920 como do período posterior à viragem. Esse projeto não poderia ser outro senão a hermenêutica da facticidade.

Por que inseri-lo no âmbito das investigações sobre o sentido e a verdade? Por que pensar a hermenêutica da facticidade a partir do pensamento em transição e do acontecimento apropriador? As respostas a essas questões são os pontos de conexão entre as *microteses* e o projeto da hermenêutica da facticidade. Em primeiro lugar, só poderíamos admitir a possibilidade de uma reinterpretação da facticidade por si mesma partindo do fenômeno ser-no-mundo, único capaz de conter em si as ekstases temporais que constituem a essência do cuidado. Tal fenômeno, enquanto projeto-jogado, pressupõe a intencionalidade ekstática e, portanto, deve se estruturar existindo na facticidade, o que nos leva necessariamente à segunda questão.

Na medida em que existir é interpretar sentidos abertos pela compreensão, precisaríamos recorrer à noção de historicidade para averiguar em que medida seria possível pensar na dimensão fáctica como âmbito no qual se dá a verdade originária. Esta, compreendida como desvelamento, consiste no descerramento (*Erschlossenheit*) de mundo, isto é, na abertura que permite a manifestação própria ao ente como ente. Se o desvelamento é a condição de possibilidade de aparição dos entes e o fator que os retira do encobrimento provocado pela tradição, a verdade fenomenológica só é possível porque é originariamente verdade transcendental. Uma vez que na dimensão fáctica a abertura de mundo só é possível por meio da rearticulação dos campos de sentido previamente estabelecidos e da mobilização dos campos utensiliares e de suas respectivas cadeias remissivas, a verdade fenomenológica é também verdade hermenêutica.

Porém, o que nos chama a atenção é o modo como se dá a rearticulação dos campos de sentido. Nesse âmbito, há algo que falta em *SuZ* no que concerne ao propósito da hermenêutica da facticidade. Na medida em que sentidos são sempre historicamente

constituídos, a disposição, ao abrir o mundo para a re-historicização dos sentidos, deve abrir também todo o campo existencial a partir de uma crise nesse próprio âmbito, e não por meio de um irromper da nadaidade estrutural do ser-aí humano. É nesse viés interpretativo que o projeto de rearticulação da historicidade se mantém na passagem de *SuZ* para os *BzP*. Ou, melhor, é assim que interpretamos uma passagem conceitual entre essas duas obras capitais: a partir de uma mudança no sentido do projeto da hermenêutica da facticidade, que consegue atingir o seu ponto alto por meio da noção de acontecimento histórico.

A hermenêutica da facticidade realiza-se também a partir da tentativa de retirar uma suposta obviedade da presença no ente, isto é, como questionamento daquilo que Heidegger denomina primeiro início do pensamento, reafirmado sistematicamente pela tradição ontológica, enquanto “metafísica da presença”, e pela tradição ontoteológica, com seu ideal de fundamento absoluto.

A existência compromete-se, então, com as possibilidades históricas da humanidade, levando a filosofia a pensar o ser fora dos sistemas e das doutrinas clássicas, ou seja, a partir da própria historicidade que o constitui. Pensar a essência da verdade é, portanto, meditar sobre o processo de desvelamento no qual o seer, ao se essencializar no ente, funda suas possibilidades mundanas como acontecimento histórico. Apropriar-se da existência implica confrontar-se com a história da metafísica ocidental como história de encobrimento do ser.

O que nos resta, portanto, é “trazer a “vida” a uma compreensão filosófica, assegurando-lhe um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida em si mesma’”.³¹⁸ Ou seja, a tarefa de uma hermenêutica da facticidade no âmbito de uma analítica do sentido é garantir transparência hermenêutica, levando em consideração o nexos que permite que a vida seja compreendida unindo tempo e história, isto é, prescindindo da noção de subjetividade para que o tempo histórico apareça no horizonte significativo cotidiano dominado pela facticidade.

Em outras palavras, a verdade é o descerramento que nos põe diante de nossa finitude, diante de nosso caráter de pura possibilidade. Porém, é o que também resguarda em nós a impossibilidade de nos movimentarmos para além das estruturas prévias nas quais já sempre nos encontramos. Somos postos em liberdade pelo futuro, na medida em

³¹⁸ „[...] das >>Leben<< zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem >>Leben selbst<< ein hermeneutisches Fundament zu sichern“ (*SuZ*, § 77, p. 398).

que somos entes compreensivos; somos determinados pelo passado, na medida em que somos jogados na facticidade; somos entes que possuem linguagem, na medida em que, no presente, nos deixamos absorver na cadência mundana; por fim, existimos, na medida em que a nossa existência é assegurada pela tensão entre desterro e familiaridade, verdade e velamento, crise e decadência.

A metafísica absoluta [...] pertence à história da verdade do ser.³¹⁹

E o que fazer com a metafísica? Tendemos a corroborar a seguinte tese: “não se abandona a metafísica como um traje que já não se usa, porque ela nos constitui destinalmente: somos remetidos a ela, somos remetidos por ela, ela é remetida a nós, como algo que nos é destinado”.³²⁰

O pensamento em transição abre caminho, portanto, ao outro início. A importância de se compreender de maneira adequada esse início como *outro* reside no fato de sua interpretação situar a metafísica como destino ao qual o ser-aí humano está submetido. Porém, por que Heidegger emprega os termos *outro início* em vez de *novo início*? Porque nosso autor não visa estabelecer um novo modo de concepção do problema do ser, mas apenas demarcar uma contraposição em relação ao modo de investigação metafísico. Somos destinados à metafísica na medida em que toda forma possível de pensar o ser será realizada a partir de uma concepção prévia de tratamento dos problemas ôntico e ontológico já levada adiante pela metafísica. Trata-se, desse modo, de um destino insuperável na história do pensamento do ser. Não se supera a metafísica porque sempre tendemos a transformar os entes em conceitos, em indicativos capazes de sintetizar, em ideias, fenômenos. Há uma tendência natural a estabilizar o ser por meio de conceitos ou entidades, o que não justifica de maneira alguma a transformação do ser em presença ou a determinação reducionista do campo existencial próprio ao ser-aí humano com base em propriedades ônticas.

A abertura para o outro início sugere, assim, um espaço de alteridade em relação ao pensamento metafísico, no qual não há, contudo, um movimento de negação da

³¹⁹ Cf.: “*Die absolute Metaphysik gehört [...] in die Geschichte der Wahrheit des Seins*“ (WM, p. 336).

³²⁰ VATTIMO, 1996, p. 40.

metafísica, mas uma forma de alternativa para pensar como a metafísica concebeu o ser, ou melhor, como a metafísica reagiu diante do espanto de nada poder dizer diante do ser. Além disso, o outro início como alteridade demarca um viés interpretativo fenomenológico para o pensamento tardio heideggeriano, indicando uma leitura que visa aproximar a obra jovem e a obra tardia tomando como fio condutor os problemas do sentido e da verdade.

Assumindo que o problema da verdade tem como consequência necessária a questão da linguagem, passando, naturalmente, pela historicidade, para alcançarmos um desenvolvimento mais elucidativo acerca desta problemática teríamos de expor a seguinte dificuldade encontrada: quando nos propusemos a pensar a verdade no período dos anos de mil novecentos e vinte em sua relação com o pensamento em transição dos anos trinta tínhamos como pressuposto usar os *BzP* apenas como via de acesso ao problema da linguagem, o que não se mostrou uma tarefa nem óbvia, nem simples, tampouco diretamente codependente. Isto ocorreu porque a pergunta pela verdade em *SuZ* teve por consequência a questão da historicidade.

Quando pensamos no quadro que compõe a gênese prática da significatividade em sua relação com as estruturas e fenômenos fundamentais de *SuZ* – facticidade, existência, ser-aí e ser-no-mundo, respectivamente – não tínhamos em vista o fato de que a facticidade não apenas se situava no âmbito central da estrutura do cuidado devido a um acento na *ekstase* temporal do passado, mas também devido à importância da historicidade no papel de constituição de sentido e descerramento de mundo, o que conferia ao discurso um papel derivado da historicidade.

Nesse sentido, o projeto de fundação de uma linguagem mais originária a partir da experiência de re-historicização dos campos de sentido calcificados pela tradição requer também uma experiência originária de crise, na medida em que esta promove o descerramento do ente na totalidade, fazendo com que o mundo apareça como mundo, isto é, fazendo com que se dê propriamente verdade – o *como hermenêutico*.

É dessa maneira que a concepção de linguagem problematizada no presente estudo aparece como inicialmente fundada no antepredicativo proposto pela analítica existencial

de *SuZ*. Contudo, a relação entre silenciamento e linguagem não pode se originar da dinâmica apresentada em *SuZ*, uma vez que requer a tensão entre *dizer* e *escuta*, propiciada somente por uma linguagem mais originária, condizente ao pensamento histórico do ser.

Na mesma medida em que a linguagem, por se situar do último âmbito da gênese da significatividade, diz o ente a partir de hipostasias, representações e categorias ônticas, essa mesma linguagem se retrai em relação ao ser, uma vez que este se dá em um âmbito pré-compreensivo e, portanto, incapaz de ser reduzido à fala. Essa retração da linguagem diante do ser nos permitirá uma análise do percurso apresentado no presente estudo como pressuposto necessário à concepção de uma linguagem própria ao acontecimento apropriador.

O trabalho será concluído por meio de uma breve análise do § 281 de *Contribuições à Filosofia*. Na verdade, trata-se mais de um aceno para uma questão que deixaremos em aberto, mas que aponta para várias reflexões importantes que gostaríamos de suscitar nos leitores. Quando o autor explicita a linguagem como a primeira e a mais ampla antropomorfização do ente, será que se trata de uma compreensão sobre a maneira de descrever a concretude própria da realidade efetiva tendo em vista um alcance meramente ôntico, possível apenas de descrever entes que subsistem, o que vai ao encontro da história do ser como história de esquecimento e abandono – do primeiro início à tradição metafísica? Talvez.

Já a linguagem oriunda da verdade como morada originária do ser, o que compreendemos aqui como uma reafirmação da tese do § 44 de *SuZ* de que o ser-aí é *na* verdade, consiste na “desantropomorfização do ser humano como ente subsistente e ‘sujeito’” na medida em que a verdade do ser não se deixa dizer, ou seja, o ser não pode ser trazido à nomeação. A linguagem sai de um âmbito repetitivo e improdutivo, de mera operacionalização de sentidos, para um âmbito de rearticulação e conseqüentemente, criação de novos sentidos e significados. Logo, temos uma linguagem cuja essência consiste na liberdade em relação à situação hermenêutica. É nesse sentido que a essência da verdade é a liberdade, tal como Heidegger propôs em seu opúsculo de 1930.

Vejamos, então, o trecho dos *BzP*:

§281. A linguagem (sua origem): Quando os deuses clamam pela terra e no clamor dos deuses ressoa um mundo, e quando, desse modo, o clamor ecoa como ser-aí do ser humano, então a linguagem se mostra

como palavra histórica, palavra formadora de história. *Linguagem e acontecimento apropriador*. Evocação da terra, ressonância do mundo. *Contenda*, o abrigo originário da abertura de um abismo, porque a *fenda* mais íntima. A *posição aberta*. *Linguagem, quer falada quer silenciada*, a primeira e a mais ampla antropomorfização do ente. Assim o parece. Mas *ela* precisamente é a desantropomorfização mais originária do ser humano como *ser vivo subsistente* e ‘sujeito’ e como tudo até aqui. E, com isso, fundação do ser-aí e da possibilidade de desantropomorfização do ente. A linguagem funda-se no silêncio. O silêncio é a mais velada retenção da medida. Ele *retém* a medida, visto que instaura os critérios de medida. E, assim, a linguagem é instauração de medida no que há de mais íntimo e mais abrangente, instauração de medida como essencialização da junção e daquilo que se junta (acontecimento apropriador). E, uma vez que a linguagem é o fundamento do ser-aí, reside no ser-aí a moderação e, de fato, como o fundamento da contenda de mundo e terra. ³²¹

Conforme a nossa interpretação, o excerto acima sintetiza o pano de fundo de nosso trabalho, ponto central do primeiro capítulo, e caminho norteador de todo o estudo: o problema da subjetividade e da redução do ser-aí humano às categorias ônticas que o identificaram como um ente com propriedades quididativas.

Do mesmo modo como iniciamos nosso estudo, evocando um trecho de Nietzsche, para tratar do problema da verdade, retornaremos a ele nessa fase final. Um dos grandes problemas, contido na citação acima, é a frequente identificação entre verdade e linguagem. Uma vez que a linguagem, por diversas vezes, foi empregada como meio de descrição do campo fenomênico conforme propriedades ônticas, ela sempre esteve interligada às concepções de verdade compreendidas como “derivadas” e,

³²¹ Trad. da autora de: “§281 *Die Sprache (ihr Ursprung)*. Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort. Sprache und Ereignis. Aufklang der Erde, Widerklang der Welt. Streit, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste Riß. Die offene Stelle. Sprache, ob gesprochen oder geschwiegen, die erste und weiteste Vermenschung des Seienden. So scheint es. Aber sie gerade die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als vorhandenes Lebewesen und >>Subjekt<< und alles Bisherigen. Und damit Gründung des Da-seins und der Möglichkeit der Entmenschung des Seienden. Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten. Es hält das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maß-setzung im Innersten und Weitesten, Maß-setzung als Erwesung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mäßigung und zwar als der Grund des Streitigen von Welt und Erde.“ HEIDEGGER, M. (GA 65) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* – Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador), § 281, p. 510. Nesse trecho, propomos uma alternativa divergente de tradução em relação à versão publicada pela Ed. Via Verita e traduzida por Marco Casanova.

consequentemente, às antropomorfizações concernentes à transformação da realidade em discurso.

Isto ocorre porque a linguagem ainda muito pautada pelas noções de adequação e consistência, segundo as quais o ente humano consegue compreender a realidade com base em suas próprias referências. Nesse contexto, desde o início do pensamento metafísico, a linguagem funda-se sobre um velamento do caráter ekstático próprio ao existir humano, o que faz do problema da linguagem, até certo ponto, um debate acerca das diversas concepções de verdade.

É a partir do questionamento da tradição metafísica e da recolocação do problema da verdade que a linguagem pode surgir, então, como palavra formadora de história e desantropomorfização do ser humano. Noutros termos, na mesma medida em que o acontecimento apropriador “retira” as “propriedades antropomórficas” do ser humano fazendo com que ele apareça como “ser-aí”, a linguagem pode deixar de articular predicativos próprios a entes para tornar-se linguagem do acontecimento apropriador.

A linguagem tradicional restringe-se a dizer coisas que existem no modo da quididade, isto é, só pode descrever entes que possuem propriedades categóricas – entes que “são”. A linguagem no sentido de uma desantropomorfização seria, portanto, a linguagem que representaria uma ruptura com o modo pelo qual a tradição pensou o ser-aí humano a partir de categorias e/ou quididade – trata-se de uma linguagem referente ao pensamento do outro início, uma linguagem formadora de história. A desantropomorfização da linguagem funda-se na despreensão de dizer o ser-aí humano pelas palavras da história metafísica da presença. Outro início é possível: um início que se dê a partir da tensão entre dizer e escuta.

É na linguagem que se desenrola a familiaridade original com o mundo, que constitui a não-transcendental, mas sempre historicamente finita e “situada”, condição de possibilidade da experiência. A pré-compreensão do mundo, em que o Ser-aí é já sempre jogado, é um horizonte de linguagem; esse horizonte não é a tela transcendental, sempre igual, da razão kantiana, ele é histórico-finito e é precisamente isso que nos permite falar num “acontecer” da verdade.³²²

³²² VATTIMO, 1996, p. 58-9.

A linguagem articula, portanto, familiaridade, o que constitui a condição de possibilidade da experiência do ser-aí humano no mundo. Contudo, o existir no mundo é sempre historicamente finito, e isso acontece porque a constituição fundamental do ser-aí humano é a estrutura negativa, a partir da qual se origina a sua indeterminação ontológica originária. Nesse sentido, primeiramente há nada, ou seja, espaço de puro desterro, para depois, por meio de uma absorção na positividade dos sentidos mundanos, haver familiaridade. Se esta é articulada por linguagem, então, primeiramente, deve haver silêncio. O ser-aí humano, ao ser jogado no mundo, é jogado na linguagem. Nesse âmbito, a linguagem é o que funda todos os comportamentos cotidianos do ser-aí humano em meio à totalidade significativa na qual ele é abruptamente jogado. Na medida em que essa totalidade é um horizonte semântico constituído de maneira histórica, sua fundação só pode se edificar sobre o solo silencioso do acontecimento apropriador de ser.

Referências bibliográficas

Textos de Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- _____. *Wegmarken*. (GA 9) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Über den Anfang* (1941). GA 70. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- _____. *Das Ereignis* (1941/42). GA 71. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009.
- _____. *Vorträge*. (GA 80.1). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2016.
- _____. *Gedachtes*. (GA 81). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. (GA 82). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2018.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. GA 41. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (GA 63).
- _____. „Die Frage nach der Technik“. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Band 7. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Frühe Schriften*. (GA 1) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Besinnung*. (GA 66) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Metaphysik und Nihilismus*. (GA 67) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

Traduções de textos de Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo / Sein und Zeit*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.
- _____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- _____. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- _____. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009b.
- _____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2010.
- _____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Caminhos de floresta*. Trad. de Irene Borges Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- _____. *Que é isto, a filosofia?: Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006b.
- _____. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Schuback. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco, 2012f.
- _____. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

- _____. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Sobre a questão do pensamento*. Trad. de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.
- _____. “A questão da técnica”. Trad. de Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*. v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- _____. “A questão da técnica”. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. *Ensaios e conferências*. – 7. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (pp. 11-38).
- _____. *O acontecimento apropriativo*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2013.

Obras de outros autores – citadas ou apenas consultadas

- ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Volume 1. Edited by Jonathan Barnes. Princeton University Press, 6. ed., 1995.
- AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. “‘Pensamento em transição’: Heidegger e o ‘outro início’ da filosofia.” *Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Organizadores: Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- _____. *Mundo e historicidade, leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Volume 1: Existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017.
- _____. “Apresentação à edição brasileira”. In: DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. “Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. In: DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- CRITELLI, Dulce Mára. *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger’s Concept of Truth*. Cambridge University Press, 2001.

- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- DILTHEY, Wilhelm. *A essência da filosofia*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- _____. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. (e prefácio) Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010b.
- _____. *Die Geisteswissenschaften – Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*. EPUB, 2015.
- _____. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hofenberg Digital, Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Berlin, 2017.
- _____. *Leben Schleiermachers*. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Gesammelte Schriften. Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- DOSTAL, Robert J. “Time and phenomenology in Husserl and Heidegger”. In: GUIGNON, Charles B. (org.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Second Edition Edited by Charles B. Guignon. Cambridge University Press, 2006.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2015.
- GUIGNON, Charles B. (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____. “Der Encyclopaedia Britannica Artikel”. In: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band IX. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto, Portugal: Rés Editora, 1990.
- _____. “Phenomenology”. *Edmund Husserl’s Article for the Encyclopaedia Britannica* (1927). Reprinted from *Journal of the British Society for Phenomenology* 2: 77-90; in *Husserl’s Shorter Works*, pp. 21-35, 1971.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- _____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp, Série A, Kantiana I)
- LANDIM FILHO, Raul. “A crítica kantiana à versão cartesiana do argumento ontológico.” In: *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. / Editado por Michael B. Wrigley e Plínio J. Smith. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Martin Heidegger e a técnica”. *Scientiae Studia*. v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.
- LÓPEZ, Francisco de Lara. (editor). *Studia Heideggeriana: Lógos – Lógica – Lenguaje*. Vol. II. Editorial Teseo, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2012.
- _____. “O conceito de fenômeno no jovem Heidegger”. In: *EKSTASIS: Revista de hermenêutica e fenomenologia*. Trad. de Deborah Guimarães. V. 7, n. 1, 2018, pp. 181-199.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. “A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger”. *REVISTA TEMPO BRASILEIRO*, abr.-jun. – n.165. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 2006.

- LÉVINAS, E. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.
- MAC DOWELL, João A. (org.) *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- _____. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MELO, Rebeca Furtado de. *Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica*. Tese (doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Das Lied der Schwermuth § 3, Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWD). Acesso disponível em: www.nietzschesource.org.
- PLATÃO. *A república: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014.
- _____. *Crátilo ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. Edição bilíngue. São Paulo: Paulus, 2015.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2 - hermenêutica*. Trad. de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco, 2015.
- SMITH, David Nowell. *Sounding/Silence. Martin Heidegger at the Limits of Poetics*. New York: Fordham University Press, 2013.
- SOUZA, Luciano Ferreira de. *Platão. Crátilo. Estudo e tradução*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo: 2010.

- STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- _____. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter Studienbuch, 1970.
- VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*. Studies in Continental Thought, 2003.
- VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Trad. João Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu „Sein und Zeit“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.