

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WAGNER DALLA COSTA FÉLIX

O COMEÇO DA HISTÓRIA

A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger

RIO DE JANEIRO
2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WAGNER DALLA COSTA FÉLIX

O COMEÇO DA HISTÓRIA

A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Fogel

RIO DE JANEIRO
2010

F316c Félix, Wagner
O começo da história: a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger / Wagner Félix. — Rio de Janeiro, RJ: [s.n.], 2010.
171 fl. ; il.

Orientador: Dr. Gilvan Fogel
Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2010.

1. Metafísica 2. Filosofia – História 3. Ontologia
4. Fenomenologia 5. Heidegger, Martin,
1889–1976 I. Fogel, Gilvan, Orient. II. T

CDD 20 ed. 115
149
193

Wagner Dalla Costa Félix

O Começo da História:

A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Rio de Janeiro, 14 de Junho de 2010

Aprovada por:

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel - UFRJ (Presidente)

Prof. Dr. Pedro Costa Rego - UFRJ

Prof. Dr. Cláudio Oliveira da Silva - UFF

Prof. Dr. Francisco José Dias - UFRRJ

Prof. Dr. Joel Alves de Souza - UFPR

Prof. Libanio Cardoso - UNIOESTE (Suplente)

*Para Gabriel e Leticia,
que me ensinaram o que é o começo.*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho nasceu de antigas conversas e encontros. Ele teve início antes de ser um projeto, antes de ter um tema, antes de precisar ser escrito. Pois foi antes preciso aprender a conversar, aprender a disciplina do trabalho e do estudo, aprender o que significa o encontro em uma conversa. Por isso agradeço ao Marco Antonio e ao Alexandre, ao Libanio e a Flaviana, ao Pedro e ao Cláudio; a Camila, a Laura, a Gisele. Sou grato aos amigos de outras terras, Andreas, Florian, Savina, Mateja, Mai-Lis, Jenny; ao Prof. Günter Figal pela acolhida na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; à minha família, pelo apoio e confiança incondicional. Sou infinitamente grato ao Gilvan e ao Joel, por colocarem as questões.

Este trabalho contou com o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e do DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst).

A fatalidade de toda a vida é esta: apenas deixar-se apreender depois da delimitação, ansiando do amplo ao estreito (e depois de alcançar o estreito e experimentá-lo como tal, ansiar novamente pelo amplo e querer voltar para a tranquilidade do nada onde antes se encontrava e não poder voltar, porque teria de renunciar à sua própria vida).

F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*

RESUMO

FÉLIX, Wagner. *O Começo da História: a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger*. Rio de Janeiro, 2010. Tese de Doutorado (Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nosso propósito nesta tese é investigar a questão do nexo entre a ideia de historicidade e a pergunta pela essência da verdade na obra de Martin Heidegger, delimitando o escopo do trabalho ao período em que a questão da historicidade é tratada explicitamente por Heidegger, da década de 1920 ao começo da década de 1930. Esta delimitação não se faz por ordem primariamente cronológica, mas porque é neste período do pensamento de Heidegger em que a história emerge da questão da existencialidade do ser-aí. À medida que a tarefa da analítica existencial é tornar transparente para si mesmo o ente que nós mesmos somos, não somente a constituição historial do ser-aí é com isso explicitada, mas também que tal compreensão e apropriação de si mesmo é que perfaz cada acontecimento. Nós procuramos explicitar o sentido do acontecimento em geral em seus dois traços fundamentais: em primeiro lugar como a transmissão de uma herança e legado no sentido da assunção de uma possibilidade fáctica de ser em vista do poder-ser mais próprio do ser-aí; em segundo lugar enquanto todo acontecimento significa acontecimento da verdade do ente, ou seja, desvelamento, na compreensão de Heidegger. Porque, no entanto, a possibilidade mais própria é a morte, a qual é absolutamente singular, e não pode ser remetida a um outro ou confiada ao mundo enquanto uma possibilidade determinada, é preciso perguntar como poderia a herança ser de fato resguardada e recuperada. O que de fato se resguarda vem a se mostrar não como um algo determinado, mas como um aceno e apelo, presente em toda lida com os entes, à tarefa de assumir a responsabilidade pela possibilidade em que já sempre nos encontramos. Nós nos propomos esclarecer este acontecimento através da interpretação heideggeriana da alegoria da caverna de Platão, em que torna manifesto que o fenômeno concreto da historicidade – a transmissão de um legado e a assunção de uma herança – é a experiência do aprendizado.

Palavras-chave: 1. Metafísica; 2. Fenomenologia; 3. Heidegger; 4. História.

ABSTRACT

FÉLIX, Wagner. *O Começo da História: a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger*. Rio de Janeiro, 2010. PhD Thesis (Philosophy). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

The objective of this thesis is to investigate the connection between the idea of historicity and the question on the essence of truth in the work of Martin Heidegger, restricting the range of the research to the decades of 1920 and beginning of the 1930's, during which the subject of historicity is explicitly addressed by Heidegger. This restriction is not intended to be primarily chronological, but it is suggested as the period of Heidegger's thought in which the question on historicity emerges from the existential analysis of *Dasein*. Insofar as the task of the existential analysis is to render the being we ourselves are transparent to itself, not only the constitution of the historicity of *Dasein* is demonstrated, but also that such comprehension and appropriation of itself comprises each event. We intend to demonstrate the meaning of the event in general through two fundamental characteristics. First, the manner in which the transmission of heritage and legacy occurs as undertake of a factic possibility in the sake of the most proper possibility of its being. Second, we intend to demonstrate that each event means the event of truth, i.e., unconcealment, according to Heidegger. However, because the most proper possibility of *Dasein* is death, which is absolutely singular and cannot be remitted to anyone else or trusted to the care of the world as a determined possibility, we must ask how would the heritage be in fact preserved and retrieved. What is factually preserved becomes manifest not as something determined, as an entity, but as a nod and a calling, present in each relation with beings, in respect to the task of undertaking the responsibility for the possibility in which we already find ourselves. With the purpose to clearly articulate such an event, we refer to the heideggerian interpretation of Plato's Allegory of the Cave, in which the tangible phenomenon of historicity - the transmission of a legacy and undertake of a heritage - becomes evident as the experience of learning.

Keywords: 1. Metaphysics; 2. Phenomenology; 3. Heidegger; 4. History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	A Situação Hermenêutica 14
	I.1 O caráter provisório de <i>Ser e Tempo</i> 18
CAPÍTULO II	Possibilidade 32
	II.1 Apreensão de si em Yorck von Wartenburg e Husserl 35
	II.2 Ser para a morte e totalidade 47
	II.3 Temporalidade própria e imprópria 58
CAPÍTULO III	Historicidade 76
	III.1 História e Temporalidade 76
	III.2 História como assunção da herança 83
CAPÍTULO IV	Disposição 101
	IV.1 A historicidade das disposições 101
CAPÍTULO V	Acontecimento 121
	V.1 A pergunta pela essência da verdade 121
	V.2 A interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão 125
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

LISTA DE SIGLAS DAS OBRAS CITADAS

As obras de Heidegger serão citadas, em regra, a partir das edições alemãs da *Gesamtausgabe* (GA) e das obras publicadas em separado segundo a seguinte convenção:

GA 5: *Holzwege*

GA 9: *Wegmarken*

GA 14: *Zur Sache des Denkens*

GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*

GA 21: *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

GA 28: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*

GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*

GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*

GA 39: *Hölderlins Hymne »Germanien« und »Der Rhein«*

GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*

GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus.* GA 53: *Hölderlins Hymne »Der Ister«*

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*

GA 64: *Der Begriff der Zeit*

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*

GA 67: *Metaphysik und Nihilismus 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39) 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*

GA 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*

SZ: *Sein und Zeit*

N I/II: *Nietzsche Bd. I/II (GA 6.1/2)*

US: *Unterwegs zur Sprache (GA 12)*

VA: *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*

WD: *Was heißt Denken?*

Q I/II: *Questions I et II (tradução francesa de textos seletos de Heidegger)*

Q III/IV: *Questions III et IV (tradução francesa de textos seletos de Heidegger)*

A citação de obras de Edmund Husserl seguirão a seguinte convenção:

IL: *Investigações Lógicas*

Lições: *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*

Ideias I: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*

Quando tomamos a obra de Heidegger em conjunto a fim de determinar a unidade do desenvolvimento de seu questionamento, logo percebemos que se torna um problema incontornável compreender a mudança da abordagem sistemática e explicitamente fenomenológica da analítica existencial do ser-aí¹ para suas obras posteriores. Nestas encontramos encaminhamentos tão diversos entre si quanto a interpretação de obras clássicas da História da Filosofia², a interpretação da obra de poetas tais como Hölderlin e Trakl³, a discussão dos pressupostos enraizados na tradição metafísica ainda presentes em nossa compreensão atual das questões centrais da filosofia⁴, e mesmo alguns poucos diálogos, nos quais possíveis desdobramentos de seu pensamento são indicados da maneira talvez mais incisiva, e, no entanto, inegavelmente obscura.⁵

A discussão sobre a aparente ruptura no pensamento de Heidegger ocupa um lugar de destaque nas interpretações de sua obra, mesmo porque ela tornou-se uma questão para o próprio pensador, compreendida como a virada de “Ser e Tempo” para “Tempo e Ser”, já antecipada no projeto de sua obra principal, e que, no entanto, não poderia ter sido levada a

¹ Cf., por exemplo, (GA 63) (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Semestre de Verão 1923); (GA 21) Logik: Die Frage nach der Wahrheit, Semestre de Inverno 1925/26); (GA 24) (Grundprobleme der Phänomenologie, Semestre de Verão 1927); e evidentemente (SZ) (Sein und Zeit, 1927).

² Cf., por exemplo: (GA 28) (Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Semestre de Verão 1929); (GA 32) (Hegels Phänomenologie des Geistes, Semestre de Inverno 1930/31); e (GA 41) (Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Semestre de Inverno 1935/36).

³ Cf., por exemplo: (GA 39) (Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Semestre de Inverno 1933/34); (GA 53) (Hölderlins Hymne »Der Ister«, Semestre de Verão 1942); e Die Sprache (1950). In: (GA 12) (Unterwegs zur Sprache (1950-1959)).

⁴ Cf., por exemplo: Was ist Metaphysik? (1929/43/49) e Vom Wesen der Wahrheit (1930) in: (GA 9) (Wegmarken); e (WD) (Was heisst Denken?, Semestre de Inverno 1951/52 e Semestre de Verão 1952).

⁵ Cf. especialmente (GA 77) (Feldweg-Gespräche (1944/45)).

cabo “porque o pensar fracassou no dizer suficiente desta virada e, assim, não foi adiante com a linguagem da metafísica.” (GA 9, p. 318) ⁶ Com essa ruptura, no entanto, o projeto de *Ser e Tempo* não é abandonado, mas sim, segundo o ensaio *O Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, publicado em 1966, os escritos posteriores se ocupam da “[...] tentativa, sempre novamente empreendida desde 1930, de dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e Tempo*. Isto significa: submeter o ponto de partida da questão em *Ser e Tempo* a uma crítica imanente.” (GA 14, p. 61) De fato, o pensamento de Heidegger assume de tal maneira uma posição crítica em relação a si mesmo que, tal como Heidegger reconhece, não pode se comparar com a posição dos pensadores precedentes:

Pois qualquer tentativa de ganhar um acesso à presumível tarefa do pensamento vê-se remetida à retrospectiva da História da Filosofia em seu todo; e não apenas isto, mas ela é até mesmo estrangida a primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história. Já por isso o pensamento presumido fica aquém da grandeza dos filósofos. Ele é menor que a Filosofia. Menor também porque deve ser recusada a esse pensamento, mais decisivamente do que já à Filosofia, a atuação tanto imediata quanto mediata sobre o mundo público da era industrial, marcado pela técnica e ciência. Menor, porém, permanece o pensamento presumido, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter caráter apenas preparatório, e de maneira alguma fundador. Ela se satisfaz com o despertar de uma prontidão do homem para uma possibilidade cujo esboço permanece obscuro, e cuja vinda incerta. (GA 14, p. 66)

A partir desta admirável apreensão da tarefa de seu pensamento e do seu lugar na história da Filosofia, nós nos propomos perguntar justamente o que vem a constituir “historicidade”. Nós não nos perguntamos, porém, diretamente sobre a historicidade da História da Filosofia, mas sim sobre como se apresenta a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger, ali onde isto é explicitamente discutido, em *Ser e Tempo* e nos textos

⁶ Esta afirmação de Heidegger na *Carta sobre o “Humanismo”* é uma das muitas instâncias em sua obra em que a relação entre *Ser e Tempo* e sua obra posterior é pensada não em termos de diferentes momentos de sua trajetória como autor, mas sim enquanto o testemunho da mudança de uma época do pensamento ele mesmo. Este tema foi debatido por Richardson (1974), que levantou a hipótese de que a ruptura no pensamento de Heidegger seria de tal modo radical que seria permitido falar de um “Heidegger I” e de um “Heidegger II”, hipótese colocada em questão pelo próprio Heidegger em seu prefácio a este livro. Figal (2005) discute mais detidamente as diversas hipóteses sobre a unidade do pensamento de Heidegger e sua influência nas interpretações de determinadas passagens do pensamento do autor.

desta época, dos anos 20 até o começo dos anos 30. Esta delimitação não se faz por ordem primariamente cronológica, mas porque é neste período, nesta *época* do pensamento de Heidegger que a história emerge da questão da existencialidade do ser-aí para se tornar, em seus escritos posteriores, o *lugar* do pensamento mesmo, e *deste* pensamento que procura pensar a história do Ser ele mesmo que acontece enquanto Metafísica. Essa emergência da história para a questão do pensamento só é possível, segundo desejamos demonstrar, porque a questão da historicidade está, desde o começo, essencialmente vinculada à pergunta pela essência da verdade, e é na transformação desta pergunta, da questão da verdade do ente para a questão da verdade do Ser, isto é, como este *acontecimento*, que a história se torna nela mesma digna de questão.

Para encontrarmos nosso caminho nesta questão, estruturamos este trabalho em cinco capítulos. O primeiro capítulo cuida de mostrar a situação hermenêutica da investigação de *Ser e Tempo*, pelo que compreendemos a preparação para a colocação renovada da pergunta pelo sentido do ser em geral. O sentido especulativo desta preparação formal se torna manifesto à medida que a investigação se confronta com a exigência de conduzir o “tema” da investigação, o *ser-aí*, o ente que nós mesmos somos, à experiência originária de seu ser, isto é, à experiência originária da *verdade da existência*. O caráter provisório de *Ser e Tempo* se encontraria, portanto, na formulação e na conquista da pergunta pela essência da verdade.

O segundo capítulo investiga o conceito de *possibilidade* em vista do fenômeno do ser para a morte. Porque a morte é o modo como o ser-aí vem a si mesmo e se apropria de si, nós introduzimos a questão da possibilidade através da apresentação da questão da “apreensão de si mesmo” em Yorck von Wartenburg e Edmund Husserl. Isto nos dá ensejo para expor o desentranhamento da temporalidade desde o fenômeno da morte e a subsequente diferenciação entre temporalidade própria e imprópria.

O terceiro capítulo trata especificamente do problema da historicidade e procura desenvolver uma pergunta nascida da discussão sobre o ser para a morte: como podemos pensar em uma historicidade própria, e mesmo a historicidade em geral, se a possibilidade mais própria do ente que eu mesmo sou é sempre *minha*, isto é, ela não pode ser *legada* a um outro, e assim, constituir uma história?

O quarto capítulo traz à tona o fenômeno das disposições como acesso talvez privilegiado à historicidade, uma vez que a disposição (*Stimmung*) é tanto a abertura primária do mundo, que o ser-aí primeiro encontra também no sentido do “histórico”, quanto o que conduz o ser-aí a adentrar, ou melhor, apropriar-se singularmente, das possibilidades fácticas que lhe são legadas.

O quinto capítulo procura explicitar, por fim, a co-pertinência de verdade e história, de abertura do ente e acontecimento do ser-aí, desde a interpretação heideggeriana da alegoria da caverna de Platão, na qual, segundo o pensador, é narrada “a história na qual o homem vem a si mesmo enquanto uma essência existente em meio ao ente. E nesta história essencial do homem o decisivo é justamente o acontecimento do desvelamento, quer dizer, da *revelação* (*Entbergsamkeit*).” (GA 34, p. 75)

CAPÍTULO I

A Situação Hermenêutica

Nós procuramos introduzir nossa questão partindo da dificuldade de conquistar uma apreensão geral do pensamento de Heidegger em vista da multiplicidade temática de seus escritos, por um lado, e, por outro, do reconhecimento de que esta multiplicidade é uma característica incontornável de seu pensamento. A distinção entre um “primeiro” e um “segundo” Heidegger daria mesmo ensejo a se pensar em um “terceiro” ou “quarto” passos de seu percurso, se o critério desta distinção é estritamente temático, ou a negar todas essas distinções em vista da unidade de uma obra por seu caráter de ser, afinal, *obra*, ou mesmo porque é possível demonstrar, pelos escritos mesmos, não apenas uma consistência temática, mas uma concordância interna de seu pensamento. Essa presumida concordância pode tomar diferentes formas uma vez levada a cabo a tarefa de apresentar uma determinada concepção de seu pensamento em poucas palavras ⁷; é possível, também, deixar a obra se pronunciar por si mesma, à maneira de Heidegger, quando ele enlaça o destino do pensamento de um filósofo a uma palavra fundamental, mas não como um exercício de síntese. A palavra, neste caso, indica,

⁷ Essa caracterização do pensamento de Heidegger é empreendida por Karl Löwith, entre outros, cuja posição é muito bem resumida por John Caputo: “Depois de examinar a reinterpretação radical que Heidegger realizou na Carta sobre o Humanismo de conceitos tão básicos de Ser e Tempo como ser jogado, resolução, verdade e o termo “Da-sein” ele mesmo, Löwith conclui que Heidegger subscreveu a não apenas um, mas dois fundamentos no curso de sua obra. O primeiro é Dasein, sobre a base do qual “há” (es gibt) Ser. O segundo é o Ser ele mesmo, sobre a base do qual há (es gibt) Dasein (os escritos tardios). Löwith objeta que Heidegger tentou ocultar esta reversão radical em seu pensamento e dar a impressão que a interpretação que ele expôs mais tarde sobre Ser e Tempo era o que ele de fato havia pretendido dizer em 1927. Löwith não sustenta que Heidegger teria “falsificado” Ser e Tempo, mas sim que ele o revisou radicalmente sem ter reconhecido o fato.” (Caputo, 1986, p. 36)

para além de seu significado mais corriqueiro e da tradição de seu uso especulativo, a orientação fundamental de um questionamento, e somente dentro e em função desse questionamento ela pode se remeter a uma obra no sentido em que nós a temos disponível aqui, nesta hora: enquanto um legado, uma *herança*, que, vindo de um *outro*, delimita as possibilidades de nosso questionamento. Quando Heidegger se vale do significado grego de *aletheia* para introduzir a questão da verdade no §44 de *Ser e Tempo*, em contraposição à definição tradicional do conceito de verdade, ele observa:

A adução de tais testemunhos deve preservar-se diante de uma mística desenfreada das palavras; entretanto, o ofício da filosofia é, no fim, resguardar a força das palavras mais elementares, nas quais o ser-á se pronuncia, de se nivelarem à incompreensibilidade através do entendimento comum, que por sua vez serve de fonte para pseudo-problemas. (SZ, p. 220)

O recurso à língua grega em *Ser e Tempo* é um exemplo de que a relação entre pensamento e linguagem não se torna relevante somente com o “segundo Heidegger”. Mesmo que seja possível afirmar que em *Ser e Tempo* e nos textos da mesma época a *existência* enquanto ser do ser-á e não a linguagem é o fenômeno a ser investigado – se a questão da existencialidade da existência tem precedência sobre a recordação da “força das palavras mais elementares” –, não é difícil também afirmar que esta investigação tem em vista e se orienta segundo esta relação com a linguagem que não é ainda explicitamente pronunciada em *Ser e Tempo*. Não é esta breve passagem sobre a concepção grega de verdade que nos permite propor essa leitura, embora possamos acrescentar a este outros exemplos, tais como o recenseamento da questão do “ser” no §1 de *Ser e Tempo*⁸ e a interpretação etimológica do “ser-em” enquanto tal no §12.⁹ A

⁸ Cf. por exemplo: “O apelo à auto-evidência no âmbito dos conceitos fundamentais da filosofia e até com respeito ao conceito “Ser” é um procedimento duvidoso, uma vez que o “auto-evidente” e apenas ele, »os juízos secretos da razão comum« (Kant) deve ser e permanecer o tema explícito da analítica (»o ofício da filosofia«).” (SZ, p. 4)

⁹ Ao mesmo tempo em que o ser-em corresponde formalmente à ideia de existência, ele é interpretado através do testemunho existencial da linguagem. (SZ, p. 54) Desse modo, pode-se mostrar que o “em” possui o significado primordial, expresso na antiga palavra “innan”, de habitar, morar, demorar-se junto ao mundo, às

afirmação de Heidegger sobre o ofício da filosofia não é o bastante para assegurar que a linguagem, o discurso, seja essencial ao projeto da colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral, se a relação com a linguagem, tal como apresentada na passagem acima citada, não se fizer presente na estrutura mesma desse projeto. A introdução desta dúvida, porém, talvez não se justifique imediatamente a não ser como a ocasião para apresentarmos nossa hipótese, os pressupostos, por assim dizer, que constituem nossa posição inicial, o ponto de partida de nossa questão sobre a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger.

Este ponto de partida foi definido na introdução como a conexão entre a pergunta pela essência da verdade e a questão da história. Esta conexão, porém, é enunciada por Heidegger exemplarmente no posfácio à conferência *Que é Metafísica?*:

Todo comportamento para com o ente testemunha assim um saber do ser, mas igualmente a incapacidade de, por si mesmo, permanecer no estatuto [Gesetz] da verdade desse saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A Metafísica é a história dessa verdade. (GA 9, p. 304)

Embora seja nossa tarefa demonstrar e interpretar essa conexão dentro de nossas limitações, o seu mero reconhecimento não constitui a suposição sobre a qual a interpretação aqui ensaiada dá seus passos. Nós compreendemos que a obra de Heidegger é marcada, do seu início a seu fim, pelo caráter *provisório* de seu questionamento.

coisas do mundo. Com este sentido, “ser em” se diz simplesmente também “eu sou”, “eu sou junto a”, isto é, detenho-me nas proximidades do que me é familiar. Enquanto palavra guia e explícita orientação, o habitar mesmo é antes uma ideia que um conceito, em cujo testemunho Heidegger procura a compreensão pré-ontológica na qual se resguarda o reconhecimento do ser-aí de seu próprio ser-no-mundo. Habitar indica, pois, o sentido da “presença” do ser-aí junto às coisas do mundo, do uso e do manuseio, ou seja, do que ontologicamente já nos apareceu como o cuidado (Besorgen), que se funda ele mesmo na Cura (Sorge). A orientação que concede a interpretação do ser-em como habitar não é de modo algum apenas um exemplo ou analogia; o habitar, a meditação sobre a morada, torna-se, no pensamento de Heidegger posterior a *Ser e Tempo*, e em especial na Carta sobre o Humanismo e nos textos reunidos em *Ensaio e Conferências*, o âmbito privilegiado de recolhimento do pensar em vista da questão da técnica ou da maquinação como a mais extrema realização do nihilismo: “A indicação ali [em *Ser e Tempo*] sobre o “ser-em” enquanto “habitar” não é nenhum jogo etimológico. A indicação na conferência de 1936 sobre a palavra de Hölderlin “Cheio de méritos, mas poeticamente habita / o homem sobre esta terra” não é nenhum embelezamento de um pensar que se salva da ciência na poesia. O discurso da casa do ser não é nenhuma tradução da imagem de “casa” para o ser, mas, da essência do ser, pensada segunda ela mesma, nos tornaremos um dia capazes de pensar o que significa “casa” e “habitar”.” (GA 9, p. 358)

Explicitamente, *Ser e Tempo* é anunciada como uma obra que prepara a colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral, cuja tarefa mais imediata, segundo o que se diz na epígrafe, é “a interpretação do *tempo* como horizonte possível de cada compreensão de ser em geral”; esta tarefa, porém, é ela mesma ainda “*vorläufige*” – isto é, provisória, e como tal, ela se coloca dentro de um âmbito mais amplo, e contudo enigmático: é preciso, antes de tudo, “despertar uma compreensão para o sentido dessa questão.”

O que significa esse despertar? Ele certamente indica que nós não estamos de posse do sentido da questão, mas com isso também não se pressupõe que nos encontramos diante da possibilidade de “possuir” esse sentido, quer dizer, de explicitá-lo, enunciá-lo e comunicá-lo como tal. Nós nem sequer sabemos se o “despertar” implica, de algum modo, na explicitação da compreensão do sentido da questão, tal como se espera de uma obra da filosofia: que ela torne “evidente” aquilo que é seu tema. Nós podemos apenas supor que a preparação pretendida nos despertaria para a compreensão do sentido.

Ao lado de *Ser e Tempo*, a obra de Heidegger se mantém nesta tarefa, segundo a compreendemos, e o despertar ali primeiro proposto se torna ainda mais incisivo através da formulação da questão de seu pensamento como a compreensão da História da Metafísica enquanto história do *esquecimento* ou *abandono* do Ser. Muito mais decisiva se torna essa questão, porém, porque o despertar não significaria vencer o esquecimento, mas antes, despertar *para* o esquecimento, o que é aludido de forma particularmente grave em uma passagem de *A Superação da Metafísica*, texto escrito no final dos anos 30 e publicado em 1953:

A dor, que precisa ser antes experimentada e suportada, é a visão e o saber de que a falta de indigência é a mais elevada e oculta indigência, que da distância mais distante primeiro constrange.

A falta de indigência consiste em propor que se tenha posse e do real e da realidade, e que se saberia o que é o verdadeiro, sem que o homem precisasse saber em que vige a verdade. (GA 7, p. 86)

Nós não queremos confundir a perspectiva aqui proposta com a questão do lugar da obra de Heidegger na História da Filosofia, seja de acordo com o que diz o próprio pensador acerca dessa história, ou em um confronto com outras leituras de sua obra. Nós certamente, aqui e ali, recorreremos a essas leituras e à autointerpretação de Heidegger, a fim de esclarecer, o quanto nos for possível, a situação em que se encontra a investigação. Porém, nós oferecemos um possível acesso a essa obra, entre tantos possíveis, através da questão da provisoriedade como sentido do nexos entre a pergunta pela verdade e a questão da historicidade, a fim de nos perguntarmos o que significa sobretudo *reconhecer-se em uma situação*.

1.1. O caráter provisório de Ser e Tempo

Ser e Tempo tem como tarefa colocar a pergunta pelo sentido do ser em geral. A colocação desta pergunta exige uma preparação que se desdobra em uma dupla tarefa. Primeiro, trata-se de empreender a analítica existencial do ente em questão na pergunta pelo ser, o ente que questiona, o ente que nós mesmos somos, apreendido terminologicamente como ser-aí. Segundo, conduzir a tarefa de uma destruição da história da ontologia, na qual a ontologia tradicional pode tornar-se transparente em si mesma e em seus limites, uma vez tendo-se assumido a necessidade da repetição da pergunta pelo ser.

Em sentido formal, a colocação da pergunta pelo sentido do ser descreve a estrutura de todo questionamento e as condições pelas quais o questionamento concreto pode corresponder à sua estrutura. A estrutura da questão, desde a qual podem ser distinguidos seus momentos constitutivos, é reduzida à sua formulação mais elementar, a fim de acentuar que aquilo pelo que ela pergunta já é *tudo* pelo que ela pode perguntar, desde o começo: “Perguntar é a procura

que reconhece o ente no fato de seu ser (*Daß-sein*) e assim como ele é (*So-sein*).” (SZ, p. 5) O questionamento é uma investigação concreta enquanto ele mesmo é a determinação liberadora daquilo pelo que pergunta; daquilo que, no perguntar, é reconhecido como o procurado. De fato, todo questionamento é uma procura que reconhece que aquilo que é, sendo previamente disponível a uma procura, é *tal como é*. O comportamento para com o perguntado já toma o procurado, o “objeto da questão”, como aquilo que necessariamente se mostra desde si mesmo, e, contudo, é apenas esta relação que nos assegura, a princípio, que algo se mostra.

O que há, pois, de ser reconhecido no questionamento é o ser do ente interpelado, junto ao qual se pergunta, isto é, o interrogado no questionamento. Porque em todo perguntar se dá o reconhecimento do ser do ente interpelado, em todo questionamento já se encontra presente uma compreensão do ser, não como um conceito de ser explicitamente elaborado, mas primeiro como uma visualização prévia do que é questionado, o ser, de tal modo que esta visualização prévia é o que articula o ente em seu ser.

Enquanto possibilidade de ser do ente que questiona, o questionamento mesmo tem o modo de ser deste ente; elaborado como um questionamento concreto, a investigação já se encontra naquilo que Heidegger nomeia uma vez a *situação hermenêutica*.¹⁰ O desdobramento formal dos momentos constitutivos da questão é somente o projeto e o esboço daquilo que pertence ao perguntar, enquanto um modo de ser do ente que nós mesmos somos. A exposição apreende e elabora o que se abre na visualização prévia – a situação mesma – em uma visão própria, a transparência ou *perspicuidade* (*Durchsichtigkeit*), que atravessa todos os momentos constitutivos do questionamento e propriamente o coloca em sua situação, ou seja, na prévia compreensão do ser. Apesar da tradução de *Durchsichtigkeit* por “perspicuidade” ser deselegante

¹⁰ “Toda interpretação possui sua posição prévia, visão prévia e concepção prévia. No momento em que, enquanto interpretação, se torna tarefa explícita de uma pesquisa, então o conjunto dessas “pressuposições”, que nomeamos de situação hermenêutica, necessita de um esclarecimento prévio que, numa experiência fundamental, assegure para si o “objeto” a ser explicitado.” (SZ, p. 232)

diante da simplicidade da palavra “transparência”, nós gostaríamos de acentuar o fato de que a *Durchsichtigkeit* diz antes respeito ao “ver” do que ao “aparecer”; certamente não podemos pensar um ver para o qual nada aparece, mas o que aparece pode justamente se ocultar ou se mostrar como o que ele não é. Ainda que pensemos que o que aparece pode aparecer em seu todo, devemos com isso pressupor que há antes um ver que pode deixar algo aparecer em seu todo, ou melhor, um ver ao qual nada escapa, nem mesmo o ocultamento, ainda que não seja nenhuma determinada perspectiva do ver que primeiro faça com que algo apareça.

O ser, pois, encontra-se somente em uma compreensão do ser, que constitui a disponibilidade prévia do ser do ente primeiro reconhecida como a compreensão do ser vaga e mediana em que já sempre nos movemos em todo comportamento para com o ente, sem que para esse comportar-se fosse primeiro preciso a orientação de uma conceituação explícita do ser do ente. No questionar, o que é procurado é tomado tal como é uma segunda vez, e somente nesta retomada, isto é, neste reconhecimento, é determinado em seu ser, o qual, uma vez que já se encontra previamente disponível, não é posto inicialmente pela questão, mas sim, é já o que é dado no questionamento.

A prévia compreensão do ser, portanto, envolve não somente uma determinada visualização do ser, mas esta mesma se enraíza em um comportamento do ente que compreende ser, o ente que nós mesmos somos, com o ente compreendido. Assumir a necessidade da repetição da pergunta pelo ser é o momento fundamental da colocação da questão, antes mesmo da exposição formal da estrutura do questionamento, à medida que ela mesma exige uma atitude e um comportamento que assumam a situação na qual se encontra, a situação hermenêutica da investigação, a qual sempre precede o questionamento em seu desenvolvimento concreto e que se encontra presente em seu todo a cada momento deste desenvolvimento. A situação da investigação é somente a compreensão do ser na qual nós

mesmos já sempre nos movemos em todo comportamento com o ente, ainda que em uma compreensão do ser vaga e obscura. Esta é a compreensão, pois, que primeiro se insinua nos momentos da investigação, os quais são eles mesmos modos de ser do ser-aí, como “a maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo de acesso genuíno a este ente.” (SZ, p. 7)

Neste sentido, a Introdução de *Ser e Tempo* não descreve simplesmente as tarefas pertinentes a um empreendimento investigativo, mas antes, é a narrativa da situação em que se encontra o ente que pergunta em relação à pergunta pelo sentido do ser, enquanto esta não é uma questão entre outras, mas aquela situação premente que nos interessa imediata e continuamente em nosso ser. Esta situação revela-se como o fato, o achado fundamental de *Ser e Tempo*; de que nós nos encontramos aqui e agora, sempre e a cada vez, em uma compreensão do ser do ente com o qual nos comportamos e de nós mesmos.

Tal situação exige sobretudo mostrar em que sentido a pergunta pelo sentido do ser possui um privilégio e um primado diante de todo questionamento, e, do mesmo modo, em que sentido o próprio ente que questiona possui um primado enquanto ente em meio ao todo dos entes, como aquele a ser interrogado na pergunta pelo sentido do ser. Este primado mostra-se na pergunta pelo ser à medida que esta se caracteriza como possibilidade de ser do ente que questiona; Heidegger o nomeia assim a remissão prévia do perguntado – o ser – no ser do ente que pergunta. (SZ, p. 8) Sendo de fato essencial, esta remissão não é estabelecida em primeiro lugar pelo questionamento, mas através dele somente ela se desentranha como um caráter de ser que pertence ao ser do ente que questiona, de tal modo que o determina no todo de seu ser, o qual é compreender ser na e como compreensão do ser, que já sempre provisoriamente articula o ente com o qual nos comportamos em seu ser.

Esta provisoriedade a princípio tem o sentido simplesmente daquilo que “se mostra” antes de toda determinação explícita de algo tal como ele é em seu “mostrar-se”. Podemos nos deparar com uma coisa, com este livro sobre a mesa, e perguntarmos: o que é o livro? E poderemos dar esta resposta de muitas e muitas maneiras: o livro é um conjunto de folhas encadernadas, assim como o livro é o texto mesmo contido nestas folhas, ele é a obra de um autor, sua capa, seu título. Em todas essas perspectivas e nelas conjuntamente, queremos dizer o livro mesmo, mas de algum modo o ser-livro não se esgota em nenhuma delas. Não encontramos o ser-livro em nenhuma perspectiva pela qual podemos apreender o livro que aí está. Não encontramos o ser-livro colocando lado a lado dois livros em comparação, nem mesmo comparando todos os livros que há. Procuramos o ser-livro nisto, que é este livro específico, que sabemos ser um livro, e não o encontramos, quer dizer: não sabemos determiná-lo enquanto uma propriedade específica deste livro, nem mesmo como o conjunto de suas propriedades, e, no entanto, não temos acesso a nada senão a estas características. Pois é perfeitamente possível que não seja assim, e o livro não deixe de ser livro: que ele não tenha uma capa, que ele não tenha folhas – não há hoje em dia livros que são lidos em telas e que nunca chegam a serem impressos? –, e mesmo livros que não tenham um texto, como um livro ilustrado. Todos estes são exemplos de livros. Somente procuramos o ser-livro de todo modo, entretanto, nos colocando na possibilidade de encontrá-lo, porque já dispomos de uma compreensão do ser-livro. O livro é aí presente para nós enquanto livro segundo esta compreensão que articula o que encontramos neste ente, e que, porém, não constitui o ser mesmo do ente. O ser não é nada de ôntico.

Procuramos o ser e não o encontramos como nada de ôntico, como nenhuma determinação que pertença ao ente; mas o ser é sempre o ser de um ente. Mas este procurar mesmo, e tudo o que é próprio ao procurar, pertencem ao ser do ente que nós mesmos somos,

de tal modo que toda possibilidade de ser deste ente é essencialmente determinada pela compreensão de ser que se mostra explicitamente, enquanto compreensão do ser, somente em uma procura, sem que o ser ele mesmo seja assim necessariamente conceituado, ou, de outro modo, sem mesmo que possamos pensar algo sob o nome de “ser”. Pois o que se abre na procura é a diferença mesma entre o ente compreendido em seu ser, o ente que se mostra tal como ele é, e a compreensão de seu ser; o ente é, e, contudo, ele não é o ser. Esta primeira perplexidade diante da questão do ser, que a todos os olhos é o impasse autoevidente para a colocação da pergunta pelo ser enquanto tal, deve conduzir a “colocação renovada da pergunta pelo ser”, até que esta possa por si mesma uma vez tornar-se digna de questão.

“Por si mesma”, significa, enquanto é assumida como uma possibilidade de ser do ente que questiona em um questionamento concreto no qual está em jogo a compreensão do ser em geral, ou seja, a ontologia em amplo sentido. A preparação que a tarefa de *Ser e Tempo* requer decisivamente, entretanto, não possui o caráter de uma propedêutica, o que se confirma continuamente ao longo da obra posterior de Heidegger, sem que por isso a necessidade de uma preparação seja abandonada:

Inicialmente, parece que *Ser e Tempo* aspira apenas por uma espécie de “teoria do conhecimento” da ontologia (como a ontologia em geral é possível?). *Ser e Tempo* seria assim um adendo à metafísica. Mas o que está em questão é o ser, não a “ontologia”. *Ser e Tempo* talvez seja então uma metafísica mais originária, mas de qualquer modo uma metafísica? Não. (GA 67, p. 134)

O caráter provisório da preparação para a colocação da pergunta enraíza-se naquilo mesmo pelo que pergunta – o sentido do ser – enquanto aí já se encontra o ente que pergunta na e como compreensão do ser, ou seja, em uma relação de ser com o ser, que constitui o próprio ser do ser-aí, nomeado assim a *existência*. O sentido do ser ele mesmo é a situação em que consiste o achado fundamental da investigação, aquilo que ela toma como dado, e, no entanto, não se oferece a uma descrição como algo simplesmente dado, mas se torna acessível

somente na pergunta pelo ser, ou seja, no projeto da apropriação da compreensão do ser. A dignidade da questão, porém, só se deixa comprovar, se de todo modo lhe cabe ser comprovada, na consumação do projeto, isto é, no reconhecimento explícito do ser do ente em que somente o ente se mostra em seu ser, enquanto o ente deste ser. A comprovação do primado da questão do ser, enquanto possibilidade de ser do ente que questiona, se funda assim em seu primado ôntico, como o ente que deve ser interrogado em seu ser. Esta interrogação, que constitui a primeira tarefa preparatória de *Ser e Tempo*, a analítica existencial do ser-aí, deve mostrar como a atitude e o comportamento que a colocação da pergunta exige concreta ela mesma da questão do ser, ou melhor, do que aí está em questão – o ser mesmo – sendo propriamente a correspondência em uma possibilidade de ser do ser-aí àquela remissão prévia do ser que imediata e continuamente lhe toca. O descerramento desta remissão pertence ao modo de ser do questionamento, e assim se mostra primeiro no testemunho da tradição de sua perplexidade diante da própria questão. Heidegger compreende esta perplexidade, tal como narra o autor no § 1 de *Ser e Tempo*, como a abertura de um caminho para a repetição da questão, à medida que ela não se esgota com a renúncia da tradição à colocação da questão. Ao mesmo tempo, esta perplexidade novamente experimentada, e agora diante da própria tradição, não significa de modo algum para o pensador, por sua vez, uma renúncia à tradição, ou seja, à filosofia, pois, justamente aí se revela irrevogavelmente que a filosofia em sua possibilidade não se esgota em seu próprio testemunho. Por isso, a segunda tarefa preparatória deve levar a cabo uma destruição da história da ontologia:

Caso a pergunta pelo ser deva adquirir a transparência de sua própria história, então é preciso abalar a tradição petrificada e remover os encobrimentos que através dela perseveram. Nós compreendemos esta tarefa enquanto a destruição do legado transmitido da ontologia antiga, que se consuma seguindo o fio condutor da questão do ser, até se chegar às experiências originárias, nas quais foram conquistadas as primeiras e desde então orientadoras determinações do ser. (SZ, p. 22)

No horizonte de uma preparação, a analítica existencial deve, ao mesmo tempo, mostrar a possibilidade e sentido da perplexidade diante da questão do ser e assim conduzir o questionamento ao seu começo, isto é, à sua origem, já sempre pressuposta, entretanto, no arranjo da situação hermenêutica da investigação. A primeira tarefa da preparação, portanto, já antecipa em si a segunda, enquanto pergunta pela possibilidade mesma de uma experiência originária do que é questionado, cujo sentido não está em estabelecer, isto é, fundamentar, as condições de possibilidade de uma tal experiência, mas precisamente em “despertar uma compreensão para o sentido desta questão.” Como então, perguntamos, vem a ser a provisoriedade o traço essencial desta compreensão? Esta é de início nossa questão, aquela que pretendemos desenvolver a fim de descobrir se ela nos permite de fato descerrar um caminho – certamente não o único – através de *Ser e Tempo*; não apenas através da obra que recebe este título, mas antes, da tarefa que ele nomeia.

Como pode mesmo tal compreensão ser despertada, e o que isto significa? Isto é, como pode a analítica existencial conduzir o questionamento até a perplexidade diante da pergunta pelo ser, e aí mesmo ainda assegurar-se da possibilidade da colocação da pergunta? Caímos em perplexidade porque perguntamos pelo ser do ente, e encontramos sempre o ente em seu ser; o ente é, e no entanto, ele não é o ser – vejamos esta passagem de *O que é isto – a filosofia?*

Todo ente é no ser. Ouvir tal coisa soa para nosso ouvido trivial, quando não ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. (GA 11, p. 14)

Por isso, a pergunta fundamental, como a qual se elabora o método da investigação, o método fenomenológico, não procura determinar o *que* é o ente, mas pergunta por *como* é o ente em seu ser, isto é, como o ente mostra-se tal como é. No entanto, *Ser e Tempo* não pergunta

por este ou aquele ente, mas pelo ente que nós mesmos somos. Como é o ser-aí em seu ser, ao mostrar-se tal como é, compreendendo ser na e como compreensão do ser, ou seja, existindo como o ente de seu ser? A analítica existencial perfaz a exposição das estruturas da existencialidade da existência, enquanto elas dizem primordialmente o ser deste ente, e, neste sentido, já uma determinação de ser – e não do ente – da compreensão de ser na e como a qual o ser-aí essencialmente já se encontra, compreendendo a si mesmo em uma possibilidade de seu ser. Portanto, na pergunta pelo ser, assumida como possibilidade de ser, já reside uma ideia da existência, no horizonte da qual podem articular-se na exposição os momentos constitutivos da existencialidade da existência em seu todo. Este compromisso com a totalidade deve nos trazer, por fim, à pergunta pela possibilidade da plena determinação da compreensão do ser, ou seja, pela possibilidade da compreensão do ser em geral.

Heidegger elabora a exposição da fenomenologia como um conceito de método, cujo caráter é também provisório por corresponder à antecipação da exigência fundamental da colocação da pergunta pelo ser, qual seja, a abertura do horizonte do próprio perguntar. Esta é a abertura mesma do sentido do ser, que há de coincidir, portanto, com a compreensão da verdade em geral. Provisoriamente, porém, não é permitido a *Ser e Tempo* tomar uma decisão sobre a compreensão da verdade, isto é, dela se apropriar, mas antes, compreendê-la como o horizonte de toda apropriação, isto é, o âmbito mesmo de uma decisão. Não se trata de suspender tal decisão; a provisoriedade é ao mesmo tempo a preparação que, com a pergunta fenomenológica pelo ser do ente, coloca uma vez a pergunta pelo ser da verdade.

Enquanto conceito de método, porém, a fenomenologia está necessariamente implicada na colocação da pergunta pelo sentido do ser, a qual se orienta pela experiência grega do questionamento. Seguindo este fio condutor, a articulação da questão esboçada através da

explicação provisória da fenomenologia como o método da investigação deve se haver com o nexo entre ser e verdade, com o qual o autor lida explicitamente no § 44 da obra.

Com a abertura do aí, o ser-no-mundo em seu todo já sempre se abriu na unidade dos momentos constitutivos do “aí” mesmo, o compreender, a disposição e o discurso. O discurso é a articulação da compreensibilidade do mundo já aberto no horizonte do projeto do ser-no-mundo fáctico, horizonte este que compreendemos como o sentido mesmo. Por isso, é no discurso que se resguarda a compreensão prévia do ser do ente; de modo algum, porém, ela permanece com o ser-aí, no sentido da retenção do que apreendemos. Ao resguardar a compreensão do ser do ente, o ser-aí ao mesmo tempo a confia ao mundo, como a *significância*, desde e através do discurso que a articula. Assim, o discurso, em seu sentido existencial, é o fundamento para que a compreensão do ser venha à palavra: “O discurso é, existencialmente, a linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula em significâncias tem o modo de ser do ser-no-mundo lançado, confiado ao mundo (*auf die Welt angewiesen*).” (SZ, p. 161) Como compreensão do ser, porém, a linguagem não é um feito nem uma capacidade do homem, mas ela deve ser compreendida segundo o modo de ser do ser-aí. O discurso, ou seja, “as palavras elementares em que o ser-aí se pronuncia”, porque conforma em palavras o *sentido* ele mesmo, pode ser chamado a testemunhar o ser do próprio ser-aí, e não somente uma determinada interpretação de si mesmo, circunscrita aos limites históricos das *significações* das palavras. Com base no que a hermenêutica da facticidade arranca a esse testemunho, porque ela já pressupõe mesmo esta compreensão, a analítica existencial pode mostrar-se em sua historicidade própria, e certamente crítica para si mesma. Ela não pretende fixar os conceitos e suas relações em um “sistema”, mas antes, a analítica da existência tem o propósito de “deixar ver”, demonstrar, em seu todo, tal articulação, ou seja: adentrar o horizonte de sua compreensibilidade. Porque, no entanto, este horizonte é sempre aquele do qual veladamente partimos, esse movimento da

compreensão para dentro do âmbito da compreensão, se, enfim, compreende-se a si mesmo em sua historicidade, há de esclarecer para o homem a necessidade singular de tornar-se contemporâneo de si mesmo.

Por fim, a pergunta pela totalidade do todo estrutural da existencialidade da existência, a qual nos referimos anteriormente, não é nada senão a exigência da colocação da pergunta pelo sentido, que não pode assim ser colocada como uma pergunta pelo ser do ente, se já se dispõe de uma decisão sobre o horizonte mesmo em que o ente se mostra em seu ser, isto é, em que sentido é possível responder à pergunta pelo ser do ente. Isto significa que, na questão do ser, já reside uma *compreensão do sentido do ser*, ainda que por ela mesma, isto é, pelo testemunho da tradição, o *sentido do ser em geral* não pôde ter-se tornado plenamente explícito para essa mesma tradição. Esta compreensão da filosofia em sua história joga *Ser e Tempo* em seu espanto, em sua perplexidade própria: se o sentido do ser já é sempre compreendido, porque é preciso sempre uma vez mais perguntar pelo sentido, e assim, pensar novamente a questão até seu começo?

O caráter provisório da analítica existencial determinou-se assim como a necessidade de tornar transparente para si mesmo o ente que compreende ser, e com isso esclarecer igualmente o todo das pressuposições que constituem a situação mesma da investigação. Isto significa esclarecer a posição prévia da investigação, a cotidianidade mediana, na perspectiva de sua visão prévia, a ideia de existência, esclarecimento este que exige da investigação, em verdade, arrancar este ente de sua compreensão cotidiana, na qual ele justamente não se mostra para si mesmo em seu ser, e colocá-lo, nos limites de sua própria possibilidade, em seu próprio, isto é, em sua posição originária.

Não somente a demonstração das estruturas elementares do ser-no-mundo, a delimitação o conceito de mundo, o esclarecimento do quem mais próximo e mediano deste ente, o si mesmo-impessoal, a interpretação do "ai", mas sobretudo a análise da Cura, morte, consciência e dívida mostram como se consolidou, no próprio

ser-aí, a compreensibilidade do poder-ser e de sua abertura no cuidado, isto é, seu fechamento. (SZ, p. 311)

Por isso mesmo, demonstra-se, ao menos em sentido formal, que, devido ao próprio velamento constitutivo do ser do ser-aí, mesmo em uma experiência existencial própria do fenômeno originário da verdade esta pode sempre novamente se encobrir. O modo pelo qual a situação é assim exposta, através da interpretação existencial dos fenômenos em que o ser-aí em sua compreensão cotidiana, mas autêntica, se pronuncia sobre si mesmo, mesmo quando se pergunta pela possível propriedade e totalidade de uma experiência originária do ser-aí, corresponde à articulação prévia no discurso enquanto esta obedece à concepção prévia que pertence à situação mesma, a fim de, com isso, liberar mesmo o *horizonte em que se articula a situação*, ou seja, o sentido mesmo. A liberação assim consumada desde a situação daquilo que se dá a compreender, quer dizer, tal como ela por si mesma se abre, não se consuma assim, segundo Heidegger, em uma proposição ou em um conjunto de proposições, ou seja, *em uma determinação positiva do ser do ente compreendido*, mas é a liberação da “conceptibilidade” (*Begrifflichkeit*) da compreensão, isto é, a liberação do modo pelo qual a compreensão mesma se abre, ou seja, *a abertura do horizonte da compreensão do ser*. Todavia, esta liberação não se mostra como abertura, pois, segundo o modo de ser da abertura, ela mesma se retrai em todo mostrar-se; ela se mostra, porém, no e como discurso no sentido todo próprio do *apelo da verdade* que de um modo ou de outro se anuncia em toda descoberta.

Pois esse apelo, por fim, enquanto ele se faz somente o apelo à verdade mais própria do ser-aí, é somente a abertura da possibilidade de recuperar a decisão pelo âmbito mesmo em que aquilo pelo que se pergunta primeiro e antes de tudo se torna acessível, embora mantenha-se fechado em si mesmo, isto é, no modo como ele já se deu a compreender e assim já se consumou. Este âmbito assim é a própria cotidianidade mediana do ser-aí, que porém, deve ser

compreendida não através de uma interpretação cotidiana, mas tendo em vista o horizonte da abertura desse âmbito. A liberação da compreensibilidade não é, portanto, a apropriação pela investigação de certos conceitos que mostram um parentesco, mas sim, compreendê-los em sua articulação essencial. Por isso, mesmo que a Cura, o todo estrutural dos momentos constitutivos do ser-no-mundo que é ela mesma o ser do ser-aí, seja desentranhada em sua propriedade e totalidade, sendo ela mesma o que o ser-aí tem de próprio e que ele pode ser totalmente, nos fenômenos da angústia, morte, consciência e dívida, *Ser e Tempo* deve ainda perguntar decisivamente pelo *sentido ontológico da Cura*, que enfim, Heidegger arranca à cotidianidade, sendo esta o modo como nós nos estendemos a cada dia em nosso ser, como a *temporalidade*. O cotidiano, portanto, não é nenhuma instância que se contraponha à instância do pensamento; ao contrário, ele é sempre o ponto de partida, isto é, um determinado estado de coisas, a posição e o arranjo. Embora ele não possa ser determinante para o pensar, é de alguma forma seu solo, isto é, o elemento da provisoriedade necessária – do *aprendizado do pensar* – que caracteriza todo questionamento fundamental, mas que certamente, devido ao próprio caráter dessa provisoriedade, não é o único, mas que permite que o âmbito mesmo em que o apelo da questão do pensamento, ao se oferecer de algum modo àquele que questiona, seja como tal compreendido, uma vez que a analítica existencial, cujo objetivo é a princípio a “liberação do tempo como horizonte possível de toda compreensão do ser”, como o pensador anuncia em sua epígrafe, confirme-se de fato como o desenvolvimento provisório da pergunta pela verdade. Ao voltar a *Ser e Tempo*, anos depois de sua publicação, Heidegger mostra essa transformação da questão:

No § 44 [de *Ser e Tempo*], “Ser-aí, Abertura e Verdade”, lida-se, então, de modo aparentemente novamente arbitrário, com a essência da verdade; e com isso a determinação inicial da essência da verdade no interior do pensamento ocidental é novamente recuperada, aquela essência da verdade que foi então entulhada e nunca mais pode ser renovada em sua figura inicial. Por isso é a verdade a *aletheia*, desvelamento do ente. (GA 49, p. 55)

Desse modo, o caráter provisório de *Ser e Tempo* não está somente em ser a preparação para a colocação da questão, no sentido de demonstrar a possibilidade da compreensão da verdade em geral enquanto o horizonte mesmo em que o ser pode ser questionado quanto ao seu sentido. Sobretudo, trata-se de, segundo mesmo o modo próprio de ser dessa provisoriedade, assumir para si a tarefa do questionamento desde uma compreensão da verdade, cujo apelo, porque se deve sempre e a cada vez ao acontecimento dessa assunção, acena deste modo para uma *história* na qual a compreensão da verdade possa se encobrir.

Nós procuramos esclarecer, no primeiro capítulo, a “situação hermenêutica” da analítica existencial através da questão da necessidade, para a colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral, de se alcançar uma experiência originária da verdade enquanto verdade da existência. A originariedade almejada se articularia, segundo compreendemos a segunda seção de *Ser e Tempo*, na pergunta pela totalidade e propriedade do ser do ser-aí, as quais se desdobram na pergunta pelo poder-ser todo em sentido próprio do ser-aí, alcançado com a análise do *ser para a morte*, e na exposição de um testemunho existenciário de sua propriedade, o chamado *apelo da consciência*. Totalidade e propriedade não são, pois, momentos distintos a serem depois reunidos em um suposto caráter originário do ser-aí. “Todo” e “próprio” indicam, no âmbito da analítica existencial, a apreensão de si mesmo da qual o ser-aí é essencialmente capaz, não no sentido de uma “auto-reflexão” e de uma contemplação objetivante de seu ser, mas devem ser compreendidas no sentido da possibilidade do ser-aí conduzir-se até o fundo de seu ser enquanto *poder-ser*, e com isso, não apreender-se enquanto um ente que tem possibilidades, mas de algum modo, *estar à altura de seu poder-ser*. Isto Heidegger compreende de maneira tão radical, que, ao apropriar-se de seu poder-ser-todo próprio, o ser-aí se desvela para si mesmo como aquele que possibilita seu próprio poder-ser. O absurdo dessa circularidade auto-fundante é comentado por Michel Haar na seguinte passagem:

Mas como daria a possibilidade o poder? Será que o Dasein tem o poder de se tornar possível?! A ideia de que ele possibilita a si mesmo é também inacreditável, tão surpreendente quanto a causa sui. O Dasein não seria como o Barão de Münchhausen, que se prendia a si próprio pelos cabelos para se elevar no ar? Donde tira a possibilidade, visto que não é simplesmente lógica, mas ontológica, a força para se possibilitar? O Dasein só é possibilitante porque é. Podemos dizer que ele é, se ele não vive? Heidegger separa o ser, que é todavia só o campo em que os entes aparecem, da vida. (Haar, 1997, p. 43)

Haar insiste na dificuldade de se compreender como o ser-aí tem afinal, esse “poder” sobre si capaz de possibilitar-lhe a própria morte sobretudo para indicar uma ambiguidade fundamental de *Ser e Tempo*, que parece se equilibrar entre o extremo voluntarismo de um ente cujo ser é apropriar-se de si e a impotência de um ente absolutamente abandonado à nulidade de seu ser fundamento de si mesmo, questão tratada por Heidegger com a análise do fenômeno da consciência. Haar, porém, é um leitor atento, e seu espanto diante da estrutura da auto-fundamentação do ser-aí quer muito mais dar a gravidade devida à radicalidade desse experimento ontológico da morte proposto por Heidegger, do que retomar as mesmas objeções feitas à conferência *Que é Metafísica?*, de 1929, de que seu pensamento cairia em um niilismo desesperador ao propor a angústia como única disposição fundamental do pensamento e assim recusar ao pensamento a “atitude magnânima da coragem” (*die hochgemute Haltung der Tapferkeit*) (GA 9, p. 305). Estas objeções motivaram Heidegger a acrescentar a este texto ainda um posfácio, em 1943, e uma introdução, em 1949.

A partir dessas breves indicações, nós podemos identificar dois traços que dão a medida da radicalidade da questão da morte no pensamento de Heidegger, ainda que com isso nós não possamos acompanhá-la até o fundo:

1. A morte, como possibilidade mais própria do ser-aí, é o que possibilita ao ser-aí vir a si mesmo, e com isso, dar-se a si mesmo à compreensão. Por isso também a morte cumpre com

a exigência hermenêutica de assegurar-se do investigado, o *ser* do ente, em sua consistência fenomenal própria.

2. Pensado desde a morte, o conceito de possibilidade não se determina como a passagem da “potência” de algo para sua efetividade, mas desde a *impossibilidade da existência*. O conceito de possibilidade encerra em si a mais incisiva diferença entre o modo de ser do ente que eu mesmo sou e o modo de ser do ente que eu não sou. Porém, mais fundamental que estabelecer esta diferença conceitualmente é alcançar o instante do reconhecimento desta diferença, o máximo estranhamento de um ente diante do fato de que ele tem de ser junto aos entes que ele não é: de que ele depende, confia e sustenta seu ser nesta diferença.

Estes dois traços nos permitem concentrar a questão da possibilidade, tão central ao pensamento de Heidegger, a um âmbito bastante específico, e nem por isso menos fundamental, que formulamos em duas questões: 1. Como pode o ser-aí apreender-se a si mesmo de tal modo a alcançar o seu “dar-se” a si mesmo à compreensão segundo o modo originário desse dar-se? 2. Em que o meu possível mais próprio se distingue das possibilidades mundanas em que eu já sempre me encontro, e que regem minha relação com as coisas? Nós tratamos destas duas questões, em primeiro lugar, oferecendo um contraponto a Heidegger através da questão da apreensão de si em Yorck von Wartenburg e Husserl. Nós expomos esta questão nestes dois pensadores, tão caros a Heidegger, até o ponto que podemos enxergar com clareza que a questão da apreensão de si mesmo está intimamente ligada com a questão do tempo e da história, o que não é mais que a antecipação da questão propriamente dita do vínculo originário entre *morte e tempo*.¹¹

¹¹ Nós gostaríamos de nos referir ao testemunho de Hans-Georg Gadamer sobre a curiosa leitura de Heidegger da obra de Wilhelm Dilthey a partir de sua correspondência com o conde Yorck von Wartenburg: “A célebre formulação sobre querer servir a obra de Dilthey “no espírito do conde Yorck” poderia soar como uma subordinação do conde Yorck à obra erudita de Dilthey, mas visava em verdade ao contrário. Uma frase típica de Heidegger, na medida em que expressa implicitamente o fato de que quem não se aproxima da obra

II.1 *Apreensão de si em Yorck von Wartenburg e Husserl*

A ressalva feita por Michel Haar acerca da separação entre “ser” e “vida” no pensamento de Heidegger não é sem fundamento. “Vida” permanece o nome para o modo de ser metafísico do homem durante a história da transformação de sua essência do *zoon logon echon*, do “vivente que possui fala”, para o “animal rationale”; e para esse homem, “vida” é o nome para o movimento de sua essência no tempo como o que sustenta a contrariedade de sua “animalitas” e “rationalitas”.¹² Mesmo por isso, Heidegger compreende que algo de essencial se oculta no nome “vida”, e esta palavra não deixa de ser o começo de uma alteração fecunda com os pensadores para quem ela é o fenômeno do ser do homem e do ser ele mesmo, tal qual demonstra o intenso trabalho em torno do pensamento de Nietzsche e, em nosso caso mais próximo, a discussão da investigação de Wilhelm Dilthey e das ideias de Yorck von Wartenburg no § 77 de *Ser e Tempo*.

As elucubrações de Dilthey se alastram por diversas direções para, no fim, segundo Heidegger, mostrar que o que surge em Dilthey como “duplicidade, »tentativas« acidentais e

de Dilthey vivendo nas ideias do conde Yorck perde de vista efetivamente o essencial da coisa. Esse elemento essencial era de maneira totalmente evidente o fato de o conde Yorck ter reconhecido claramente a invasão da compulsão metódica do empirismo inglês e do neokantismo epistemologicamente aplainado na filosofia e nas ciências humanas, O esquema sujeito-objeto ainda continuava vivendo de maneira inquestionada e inabalável na autoconcepção teórico-científica de Dilthey. Para o conde Yorck, em contrapartida, esse esquema não era nenhuma barreira. Sem o endurecimento profissional, ele manteve constantemente em vista a tradição do romantismo alemão e do conceito de vida que tinha se fundido com o idealismo especulativo, e o que isso significava estava corporalmente presente em sua consciência da tradição e em seu pano de fundo luterano. Isso manifestamente ratificou Heidegger em seus próprios interesses mais profundos e atenuou indubitavelmente a significação de Dilthey para ele. Ele reconheceu a fraqueza do liberalismo cultural de Dilthey e a força da figura religiosa e autóctone do conde Yorck.” (Gadamer, 2007, p. 18)

¹² “Na interpretação corriqueira do Ocidente do homem enquanto animal rationale, o homem vem a ser experimentado primeiro no âmbito da animalia, zoa, do vivente. Para o ente que assim ocorre, a ratio, logos, vem a ser tomada como a especificidade e marca da diferença de sua animalidade diante daquela do mero animal. Certamente reside no logos a remissão ao ente, o que nós vimos a partir da conexão entre logos e kategoria. Mas esta remissão não chega a valer como tal. O logos é muito mais concebido enquanto uma capacidade, que possibilita ao vivente “homem” conhecimentos mais elevados e mais amplos, enquanto os animais permanecem viventes »sem razão«, a-loga. Que e como a essência da verdade e do Ser e a remissão a estas determinam a essência do homem, de tal modo que nem a animalidade nem a racionalidade, nem o corpo nem a alma ou o espírito, nem tudo isso junto chegam a apreender principalmente a essência do homem, disso nada sabe a Metafísica e nada pode saber.” (N II, p. 195)

inseguras, é a inquietação elementar com uma meta: trazer a “vida” para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da “vida ela mesma”. (SZ, p. 398) Yorck, por sua vez, demonstra na correspondência com Dilthey a consideração às exigências do conhecimento que haveriam de levar a uma “lógica produtiva”, em que as estruturas das regiões dos entes são uma vez determinadas a fim de se poder transpor o questionamento para o seu lugar mais propício. A exigência principal seria aquela de determinar a “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”: “*die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem zu betonen*” (SZ, p. 399), a qual Heidegger assume para si no sentido da diferença entre o ente que eu mesmo não sou e o ente que eu sou, que, para Yorck, não é, porém *vive*. A conquista da diferença da “vida” para com aquilo que simplesmente “é” deve se afastar da “ocularidade” das tentativas tradicionais, para as quais o “histórico” se confunde com o antiquário, com os restos de um passado. A questão do *historische* para Yorck é antes a questão da constituição ontológica do ente no modo de ser da vida, de tal modo que, por sua constituição, a vida seja capaz de apreender a si mesma enquanto vivente. Porque a exposição do pensamento de Yorck em *Ser e Tempo* é demasiadamente lacônica, nós recorreremos à leitura da obra inacabada de Yorck von Wartenburg intitulada *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, na qual ele expõe esta “apreensão de si” da vida pela vida no sentido da *Selbstbesinnung*, ou “consideração de si mesmo”.

A consideração de si mesmo é, para o autor, aquilo que inaugura uma época da filosofia à medida que ela realiza a “reação da vitalidade (*Lebendigkeit*) contra um modo de pensar que não satisfaz as exigências do conhecimento”. (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 33) A autoconsideração, na concepção de Yorck, realiza o movimento da vitalidade diante de uma falta ou insuficiência do pensamento que a cada vez, isto é, a cada época, deixa-se determinar predominantemente por uma faculdade fundamental da alma, quais sejam, o sentimento ou

sensibilidade (*Empfinden*), a intuição (*Anschauung*) – o representar e pensar eles mesmos – e o querer (*Wollen*). Vitalidade, pois, corresponde à articulação destas faculdades fundamentais, e a história perfaz a recuperação de sua totalidade ou plenitude frente a sua tendência de fragmentar-se mediante a realização mesma das faculdades fundamentais. Embora a história identifique-se assim com o “progresso da filosofia”, este não é informado pela ocasião histórica da sucessão dos discursos filosóficos no tempo, mas só pode ser concebido pela posição da consciência diante de si mesma – a qual produz também sua relação com a história. O questionamento da historicidade interna da história procura assim romper particularmente com a concepção teleológica medieval, tal como compreendida por Yorck, em que a história é apenas reconstruída retroativamente segundo o seu progresso em direção a sua finalidade como uma “relação valorativa da menor ou maior aproximação à verdade revelada”. (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 34)

A historicidade constitui, pois, o caráter de um comportamento vivente reflexivo que, ao retornar à articulação de sua própria realização, seria então capaz de apreender a vida como tal. A “vida vivida” pressupõe uma determinada posição da consciência (*Bewußtseinsstellung*) para a qual a realidade se deu; antes da vida fragmentada em suas determinações, é o “ter-se dado” da vida à consciência – à vitalidade apreendida em sua plenitude – que constitui o fenômeno histórico propriamente dito. A observação histórica, por sua vez, parte da vida fragmentada em busca de uma unidade que ela não pode alcançar, porque sua atitude, embora necessariamente vital em si, já é ela mesma fragmento organizado discursivamente nas diversas disciplinas do conhecimento – a filosofia da natureza, a psicologia, a cosmologia.

A distinção entre a vida fragmentada e a vitalidade primária não é também por isso fruto da reflexão, mas oposição que se revela no dar-se da vitalidade à consciência, que recebe o nome de *sentimento da vida* (*Lebensgefühl*). Este é o sentimento da contradição entre Si Mesmo e

Outro, Corpo e Alma, Eu e Mundo; contudo, eu já sempre me encontro aí como “um”, como reunido em mim mesmo diante da contrariedade. O sentimento de mim mesmo diante do outro que eu não sou já alcança a unidade do si mesmo, não como a unidade da vitalidade primária, que eu não experimento do mesmo modo que experimento “eu” e o “mundo”, mas como indicação e antecipação daquela articulação pressuposta que produz, que funda a contrariedade mesma: *ser*, ou seja, o dado, o vivido, é para Yorck, afinal, o *resultado da vida*.

Eu me experimento muito mais como um unitariamente e contraditoriamente, e assim como um que sente, que pensa, que quer, ou, do lado físico, como um que sente, que vê, que deseja. A separação de si mesmo e outro, eu e mundo, alma e corpo é tão inicial, mesmo igualmente o primeiro ato da vitalidade, que esta proveniência aparece como absoluta autonomia (*Selbstständigkeit*) e a determinação de suas relações é, a partir daí, procurada. (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 41)

O “ter-se dado” primário da vida é aquilo a que a *Selbstbesinnung* deve retornar para poder apreender a si mesma; e parece que é a esse “ter-se dado” que o interesse de Heidegger se volta, a essa compreensão de que o ser do homem é marcado essencialmente, em sua origem, por uma doação primária que rege toda possível relação com o ser. A pergunta pela originariedade, pois, é a busca dessa doação, do *es gibt* prelineado na questão da verdade, em que é preciso retroceder ao que se dá seguindo os ecos da sua doação, de sua *ursprüngliche Gegebenheit*, para torná-la uma vez visível.

Este “passo atrás” em direção à origem é o que garante, segundo Heidegger, o “novo começo” de *Ser e Tempo* em relação à filosofia, o que se tornou possível desde o pensamento liberado pelas *Investigações Lógicas* de Husserl – a descoberta da *intuição categorial* ou, segundo a conversa relatada no protocolo do *Seminário de Zähringen*, de 1973:

Com as análises da intuição categorial, Husserl liberou o ser de sua fixação no juízo. Este feito é todo o solo de questionamento da interrogação, que se encontra reorientada. Se eu coloco a questão em vista do sentido do ser, trata-se de que ali o ser já é entendido como o ser do ente. Mais precisamente ainda: na questão em busca do sentido do ser aquilo que é interrogado (*das Befragte*) é o ser, quer dizer, o ser do ente; aquilo em vista de que eu questiono (*das Erfragte*) é o sentido de ser – aquilo que mais tarde será nomeado a verdade do ser. Para poder desenvolver a questão do

sentido do ser, é preciso que o ser seja dado, a fim de se poder interrogar seu sentido. O grande esforço de Husserl consistiu precisamente neste colocar em cena a presença do ser, fenomenalmente presente na categoria. (Q. III/IV, p. 465)

É justamente esse dado, ou “caráter de dado” – *Gegebenheit* – do ser que está à base de toda relação com o ente e que se busca neste retorno à origem do relacionar-se mesmo. Embora não possamos aqui dar a medida desse problema para Husserl, o qual atravessa sua obra como uma obsessão, gostaríamos de chamar a atenção para o caráter *temporal* do dado tal como ele é pensado especialmente nas *Lições sobre a consciência interna do tempo*, cujo tema é a unidade das vivências intencionais, ou seja, a apreensão de si pela qual procuramos.

Se voltarmos ao texto de Husserl *A Ideia da Fenomenologia*, vemos que, em sua quinta lição, o problema da constituição da consciência do tempo provém de toda a construção anterior da possibilidade do fenômeno do conhecimento enquanto vivência intencional, ou seja, do dar-se dos objetos na percepção, a qual perfaz a unidade da vivência. O tempo é colocado na esfera do imanente, pertencendo, assim, categorialmente, à unidade do fenômeno do conhecimento. O tempo, portanto, é um conteúdo real em sua constituição, que pode por si mesmo ser percebido não como caráter temporal do objeto, mas nele mesmo. O tempo, se poderia dizer, muda de lado, de “percebido” à “condição de possibilidade” da percepção, pois não é mais entendido como *momento* da representação, ou seja, compreendido como objeto, mas como o fluxo imanente das vivências *fundamentadas* na unidade do tempo fenomenológico.

As dificuldades concernentes à análise do tempo, das quais Husserl trata em suas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, publicadas em 1928, dizem respeito à constituição da consciência subjetiva do tempo, e, assim, à constituição da objetividade em geral, enquanto trata-se da apreensão ou vivência do tempo. A coincidência entre um tempo que é “sentido” e um tempo que é “percebido”, como a posição do objeto no tempo objetivo,

não interessa para a análise fenomenológica, uma vez que a posição neste tempo cronológico não é um dado fenomenológico, estando referido unicamente à temporalidade linear objetiva, ou seja, na sucessão dos momentos “antes”, “agora” e “depois” mutuamente referidos uns aos outros.

Esta determinação objetiva é alheia ao tempo “sentido”, em que o tempo aparece na modalidade de sua presença estendida nas três dimensões do tempo; um “passado”, por exemplo, não é um ponto agora que foi e já não é mais, mas um passado que *é*, determinado não objetivamente, mas desde esse passado efetivamente sentido na atualidade de uma vivência enquanto passado. O dado fenomenológico, por não ter qualquer determinação objetiva, e mesmo qualquer referência exterior à apreensão mesma, é, por assim dizer, um dado absoluto.

A pergunta pelo modo pelo qual se dá a apreensão do tempo na consciência é a pergunta por sua constituição originária, categorialmente determinada. Para tratar deste problema, Husserl parte da doutrina de Brentano acerca da origem do tempo, e é a partir da crítica de Husserl a esta doutrina que nos interessa mostrar como o tempo só pode ser compreendido como totalidade – o tempo, ele mesmo, não é um algo, e no entanto, é dado. No que Husserl diverge de Brentano, é mostrado desde o exemplo da melodia.

Ao percebermos o som de uma melodia, esta percepção permanece presente por um lapso de tempo; com o cessar do estímulo auditivo particular, este som não desaparece por completo, mas se mantém presente como um som passado, através do que é estabelecida a relação entre um som e o seguinte, permitindo a percepção da melodia, ao invés de uma sucessão vazia. No entanto, este som passado não pode permanecer sem alteração, ou teríamos uma simultaneidade de sons sempre presentes, não sua sucessão. Porque nós podemos perceber esta sucessão, percebemos o decurso temporal.

Para Brentano, no entanto, a percepção de uma melodia, ou seja, a percepção de uma sucessão se dá na forma de uma fantasia produtiva. Ao ouvir um som particular, é agregado ao som precedente, por esta faculdade da consciência intitulada fantasia, o caráter de passado. A sucessão, portanto, é uma construção na qual cada agora real percebido torna-se sempre irreal, pois o ser passado é um predicado de existência que não pertence à natureza do objeto, ou seja, não é um predicado real do objeto temporal percebido. O futuro, por sua vez, também é construído pela fantasia, na forma da expectativa antecedente desde os dados passados percebidos. O futuro é, assim, uma representação realizada a partir da possibilidade de realizar novas associações desde os dados passados, criando a aparição de novos dados (não apenas a reprodução de dados que tenham um estímulo percebido como correlato). A intuição do tempo na fantasia, contudo, não é uma intuição do tempo fenomenológico infinito, mas sua representação como possibilidade de que sempre hajam novas associações, garantidas pelos dados sensoriais presentes e pelos dados modificados através da fantasia.

Na doutrina de Brentano, a intuição de uma extensão temporal tem lugar em um agora, pois a sucessão (as partes desta sucessão, os momentos agora modificados temporalmente pela fantasia) se reúne em um momento único que lhe confere o caráter de totalidade. Mas não são apenas os dados de sensação que ocorrem em uma sucessão: as apreensões dos objetos temporais, os atos que, em cada momento-agora, colocam em jogo os momentos passados e a expectativa, se dão também em uma sucessão. Como abarcar todos estes momentos em uma mesma unidade, que esteja ela fora do tempo desta sucessão? De outra forma, um momento de unidade que estivesse na mesma sucessão da qual é momento de totalidade necessitaria de outro momento que o unisse com os precedentes, e assim por diante, na referência infinita a uma unidade a cada vez ainda mais elevada.

Reside neste problema, assim formulado, uma má compreensão da constituição do tempo subjetivo, segundo Husserl. Com efeito, a crítica de Husserl consiste em que Brentano considera, para a constituição subjetiva do tempo, a existência de objetos exercendo estímulos auditivos e que são percebidos como tais, deixando claro suas pressuposições transcendentais acerca dos objetos. Ao atribuir a percepção da sucessão a uma construção da fantasia, não se pode dizer que o próprio tempo é percebido, mas o que há é apenas sua *representação*. Não há, portanto, uma sucessão real, mas um ajuntamento de pontos agora organizados *a posteriori* pela fantasia. Não se trata, portanto, da apreensão do tempo e da constituição originária da consciência do tempo, a qual deve ser dada em uma intuição autêntica. Para tanto, devem ser esclarecidas as características categoriais da apreensão do tempo, o que significa que os caracteres da apreensão devem ser reais. O dado fenomenológico é existente por si só, sem qualquer referência à objetividade transcendente; deste modo, passado, presente e futuro devem ser por si só reais. A realidade dos atos de apreensão consiste em que sejam compreendidos como partes apenas abstratamente do todo da consciência, cujas relações de essência (relações de fundamentação), prescindindo de qualquer correlato transcendental, constituem uma unidade temporal na qual o tempo é o tempo fenomenológico infinito.

A sensação de sucessão é existente, não apenas a percepção do agora. Em uma vivência intencional, ou ato de apreensão determinado, o momento do tempo pertence ao dado fenomenológico assim como pertence o objeto em sua forma e representação, isto é, o modo pelo qual ele aparece, o que não é algo ao qual a consciência se dirige, mas é dado na própria consciência como unidade das vivências, segundo afirma Husserl: “Aquilo a que nas *Investigações Lógicas* chamamos ‘ato’ ou ‘vivência intencional’ é sempre, portanto, um fluxo que se constitui uma unidade temporal imanente”. (*Lições*, p. 102)

O tempo, assim, tem garantida sua posição na vivência como momento constitutivo desta vivência, cuja relação é uma relação de fundamentação, pois o objeto representado neste conteúdo funda-se em uma apreensão de tempo, ou seja, ele é um objeto temporal, o tempo é um predicado real do objeto. Este ser temporal não é uma relação à parte de um tempo particular e de um objeto, mas o que se dá é uma concatenação imediata entre estas partes (tempo e objeto), na qual cada parte funda-se na necessidade de existência da outra, o conteúdo da vivência, e assim, a própria vivência não é mais que uma totalidade já constituída categorialmente.¹³

O problema passa a ser como é possível a unidade da própria consciência, enquanto ela é a unidade das vivências intencionais. Até agora, falamos de vivências particulares, da apreensão em seu momento presente. Ao falarmos do passado e do futuro, do “antes” e do “depois”, falamos necessariamente da sucessão de vivências particulares. A sucessão não pode ser um momento constitutivo pertencente unicamente a cada vivência particular, nem sequer uma organização posterior às vivências mesmas, tal como a fantasia. Mas como pode, então, o ser passado ser um predicado real de uma apreensão sem ser um momento constitutivo desta apreensão em seu momento presente, e sem que o momento de tempo, seja ele passado, presente ou futuro, lhe seja agregado posteriormente? O tempo não é meramente constitutivo de cada vivência, pelo que haveria apenas um tempo sempre presente, sem alteração, mas é o próprio tempo a condição de possibilidade de cada apreensão particular, ou seja, é o próprio tempo o ‘fluxo’ do todo das vivências que permite a fundamentação categorial de cada uma:

Este fluxo é qualquer coisa que nomeamos assim a partir do constituído, mas ele não é temporalmente ‘objetivo’. É a subjetividade absoluta e tem as propriedades absolutas de algo que se designa metaforicamente como ‘fluxo’, que brota de um ponto fonte

¹³ Não são tratados, aqui, como se dão os modos da constituição da constituição subjetiva do tempo, tais como a retenção, a recordação iterativa e a reprodução, dos quais Husserl trata nos parágrafos 11 a 39 das Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.

primitivo e uma continuidade de momentos de ressonância. Para tudo isso faltam-nos o nome. (*Lições*, p. 101)

O fluxo contínuo das vivências não é, contudo, um derivado da unidade das durações das vivências; a própria vivência duradoura para a qual se volta o “eu puro” se dá em uma vivência, ainda que de uma nova espécie. Há, para a constituição da consciência do tempo, uma dupla intencionalidade.¹⁴ A sucessão de vivências é uma sucessão de vivências distintas, visto que sua matéria é sempre nova a cada agora. A vivência desta sucessão se dirige, por sua vez, para a temporalidade das vivências sucessivas, ou o modo pelo qual estas são dadas temporalmente, como a conversão de um agora em um agora sempre novo, ponto-limite ao qual corresponde um contínuo de retenções (momentos passados) e um contínuo de protensões (expectativa).¹⁵

Esta breve passagem pela constituição de uma sucessão de vivências em particular permite já a referência a uma forma constante na qual as vivências (independentemente de seu conteúdo) aparecem: “A propriedade eidética que exprime o termo geral de temporalidade aplicada às vivências em geral não designa somente uma característica que possui de maneira geral cada vivência separadamente, mas uma forma necessária que liga as vivências às vivências.” (*Ideias I*, p. 275) Há, ainda, para cada sucessão particular, um horizonte de anterioridade e um horizonte de posterioridade. Em uma sucessão, podem ser determinadas as vivências que a iniciam e que a terminam. Ora, dada a dupla intencionalidade da consciência do tempo, para cada começo e cada fim, há a vivência do começo e do fim, a qual se dá em um agora outro que o agora do começo – o saber do começo já é ele mesmo começo, novamente dado na forma temporal, tendo seu horizonte de anterioridade e seu horizonte de posterioridade. Isto não

¹⁴ Cf. *Ideias I*, § 36 e *Lições*, § 25 e § 39.

¹⁵ Segundo a terminologia das *Ideias*.

significa uma regressão ao infinito, e, de certo modo, um começo sem começo delimitado, construído arbitrariamente. A forma temporal é necessária, pois é justamente a propriedade essencial das vivências, as quais são, portanto, *fundadas* nesta forma, constituindo uma totalidade. Um agora é uma parte desta totalidade, cuja existência necessita da existência das outras partes – seu agora anterior e seu agora posterior – porém, não como realmente existentes. Os momentos de passado, presente e futuro nada tem de coisas, efetivamente à disposição; como constituintes de uma totalidade formal, eles simplesmente *são*.

A referência da estrutura da dupla intencionalidade ao “eu puro” é, pois, evidente. Seria um equívoco, porém, considerar esta evidência um “conhecimento” ou “consciência de si mesmo”, como se fosse um conhecimento acerca de conteúdos particulares da consciência; o que é dado é a forma do “eu puro” como totalidade. Por ser uma totalidade fundada desde as propriedades essenciais de suas partes, que aparecem como o tempo fenomenológico infinito, o “saber de si mesmo” é o saber da unidade do eu, sem que isto constitua um momento de unidade; a consciência é absoluta, mas isto não determina nada acerca do conteúdo de vivências particulares.

O tempo, assim, não é apenas um momento constitutivo do todo, ou seja, o tempo não é meramente uma parte não independente de um conteúdo de apreensão, mas sua natureza é de tal forma diversa que o tempo é, por um lado, conteúdo de vivências particulares, e, por outro, a forma na qual as vivências aparecem – a vivência é, assim, é fundada no tempo.

Mas o que é o tempo? Se não é nem uma mera propriedade do objeto, nem sequer a apreensão deste objeto? Se a apreensão é uma vivência na qual tanto o objeto quanto os caracteres de apreensão se dão em uma totalidade, não apenas esta totalidade é por si só temporal, mas a unidade de todas as vivências, a consciência, é temporal, não como uma junção

de tempos distintos, mas fundada no próprio tempo. Portanto, assim como a totalidade é a característica fundamental do tempo, o tempo seria o fundamento de tudo.

A exposição do problema da totalidade na terceira das *Investigações Lógicas* de Husserl, mencionada justamente por Heidegger em uma nota ao § 48 de *Ser e Tempo*, trata de como se dão as relações entre todos e partes na constituição dos objetos em geral, relações estas que se fundam *a priori* na ideia de objeto, pois apenas podemos pensar os objetos como tendo ou não partes, ou seja, como simples ou compostos. De outra forma, podemos falar de partes no sentido em que partes são momentos separáveis dos objetos em sua apreensão, cujo conteúdo não pertence ao mesmo momento genérico. Por exemplo, não posso separar um momento de vermelho específico do momento genérico de cor aparecendo conjuntamente. No entanto, é possível pensar neste vermelho específico separado da figura na qual ele aparece; contudo, ainda embora a cor e a figura sejam momentos abstratamente separáveis, não são momentos efetivamente separados, ou seja, só podem ocorrer em um enlace tal que suas partes são, relativamente umas às outras, não-independentes; uma extensão colorida, é, assim, um objeto simples. Objetos compostos possuem por sua vez partes independentes entre si, as quais podem ser efetivamente separáveis.

As partes não independentes, por conseguinte, não podem ser representadas separadamente, de acordo com sua natureza, como conteúdos distintos de diferentes apreensões. Ao contrário, as partes não independentes só podem dar-se em um momento de unidade objetivo – ou seja, um momento de unidade que pertence realmente à natureza destas partes, e não um momento agregado a elas na apreensão. As partes são um todo efetivo dado como um mesmo conteúdo apreendido intuitivamente. Este conteúdo, pode, por sua vez, também ser parte não-independente em relação a outro conteúdo; a parte da parte de um todo é também ela parte não-independente deste todo, ainda que mediatamente.

As relações entre partes de todos em um conteúdo e conteúdos que são partes relativamente uns aos outros, por serem relações cuja existência é efetiva, são sempre relações de necessidade. A necessidade, no entanto, pode ou não ocorrer, conquanto que seja esclarecido que a natureza das relações entre todos e partes, por pertencerem à categoria dos *objetos em geral*, não são relações dadas em uma realidade empírica, mas são efetivamente *possíveis*, ou seja, dão as condições de possibilidade da apreensão, o que significa que estas relações são relações de fundamentação dos objetos em geral, permitindo a unidade de seus momentos.

O conceito de todo é então definido a partir do conceito de fundamentação:

Por todo entendemos um conjunto de conteúdos que estão envoltos em uma fundamentação unitária e sem auxílio de outros conteúdos. Os conteúdos de semelhante conjunto se chamam partes. Os termos de fundamentação unitária significam que todo conteúdo está, por fundamentação, em conexão direta ou indireta com outro conteúdo. (IL, p. 421)

II.2. *Ser para a morte e totalidade*

O projeto existencial do poder-ser todo próprio do ser-aí envolve em seus propósitos esclarecer o sentido de toda apropriação em geral, isto é, a abertura da compreensão de ser do ser-aí em cada comportamento com os entes, e assim, a possibilidade fáctica de apreender este ente em seu todo. Com esse propósito, Heidegger dedica-se inicialmente à crítica da aparente impossibilidade de apreender o ser todo do ser-aí desde as estruturas já liberadas na analítica existencial, e assim mostrar que a totalidade do ser-aí, que tem na Cura o seu todo estrutural, tem necessariamente o modo de ser desta; o poder-ser-todo do ser-aí deve assim mostrar-se como desentranhamento privilegiado do ser-aí para si mesmo, não sendo algo que possa ser acrescentado à Cura, isto é, algo que falta ao “sendo” do ser-aí, mas sim, que lhe pertence no

sentido de uma constante inconclusão (*ständige Unabgeschlossenheit*) que o perpassa enquanto ele é.

Segundo a orientação cotidiana do modo como o ente se mostra em seu ser, a pergunta pela totalidade recorre inicialmente à pergunta de como o ser-aí pode preencher completamente a abertura que ele mesmo é, como a testar o ser-aí, que tem o modo de ser da Cura, em diversos modos do ser-todo do ente, como a soma (*Summe*) ou a maturidade (*Reife*) do fruto. (SZ, p. 241)

Quanto a este último caso, certamente é digno de nota que não se trata de uma analogia entre o ser do ser-aí e o ser do fruto propriamente, mas sim do fenômeno do amadurecimento enquanto nele se mostra como pode o “ainda não” pertencer ao ser de algo, a ponto de determiná-lo em seu tornar-se aquilo mesmo que ele é. De acordo com a interpretação de Heidegger, pertence o ainda-não ao ser do ser-aí, de forma correspondente ao fruto. O fruto tem seu “ainda não” na forma da imaturidade; sendo imaturo, porém, ele é precisamente o que amadurece, quer dizer, aquilo que por si mesmo chega à maturidade, ao “fim” do amadurecer, em que ele está na plenitude de sua possibilidade. Porém, enquanto *ser-no-mundo*, o fim do ser-aí não está no amadurecimento, mas na *morte*, tenha o ser-aí chegado à plenitude de seu possível ou não. A morte, não obstante, se impõe à investigação à medida que ela é o fenômeno em que o ser-aí enquanto ente de algum modo “preenche” o ser-no-mundo em seu todo; é o fim deste ente, em que ele perde o seu ser-no-mundo por “não mais ser aí”. A morte, portanto, colocada lado a lado com os fenômenos da soma e da maturidade, bem como do término (*Aufhören*) e desaparecimento (*Verschwinden*), demonstra, em cada um destes modos do fim e da totalidade, o ente sendo até o seu fim, isto é, até o seu esgotamento, em que, de algum modo, ele deixa de ser, tal como é; ele perde seu ser ao mesmo tempo em que atinge sua plena possibilidade de ser, no sentido da realização dessa possibilidade; contudo, isto significa, em suma, a absoluta impossibilidade da experiência da totalidade e de sua apreensão: “A passagem para o não-mais-

ser-aí (*Nichtmehrdasein*) retira justamente do ser-aí a possibilidade de experimentar esta passagem e compreendê-la enquanto experimentada.” (SZ, p. 237)

O propósito desse passo em *Ser e Tempo* é submeter tais possíveis fenômenos de fim e totalidade a uma crítica pela qual eles se mostram inadequados ao ser do ser-aí – pois a totalidade deste ente deve desentranhar facticamente o que já foi antecipado pela analítica existencial como o todo *estrutural* dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, a Cura. A aparente impossibilidade de apreender o ser-todo do ser-aí reside justamente na incompreensão mesma do “sendo” deste ente, de seu “ainda não ser”, à medida que ele mesmo sustenta a possibilidade, o que “ainda não se tornou efetivo”, enquanto possibilidade, porque o ser-aí precede a si mesmo, que se determina na e como possibilidade, enquanto o próprio ser-possível desta, isto é, enquanto sua abertura. Deste modo, como o ainda-não do ser-aí reside não em uma possibilidade previamente determinada, mas no ser deste ente enquanto lhe pertence o próprio poder-ser, ele é ele mesmo a cada vez o seu fim, pois este, o seu mais próprio ainda-não, igualmente lhe precede em cada possibilidade fáctica. Nestas, conseqüentemente, o ser-aí jamais se esgota, quer dizer, ele nunca é até o seu fim (*zu Ende sein*), porque o ser do ente que nós mesmos somos não se deixa compreender como a efetivação de algo, mas, enquanto *ser para possibilidades*, ele é o seu ser para o fim (*sein zum Ende*).

A incompreensão para a qual Heidegger aponta está em tomar o ser da possibilidade em relação à efetividade, como se somente aí o possível tivesse o seu ser. De fato, esta é dificuldade para a analítica, uma vez que a possibilidade apenas se expõe na descoberta do ente intramundano, que assim “preenche” a abertura do poder-ser-no-mundo, em cujo horizonte ele se mostra. Por isso, a apreensão existencial dos fenômenos de fim e totalidade, que a princípio parece se encerrar na arbitrariedade da interpretação da Cura como ser do ser-aí, é, ao

contrário, o desdobramento do que já se oferece de modo algum desde uma construção conceitual, mas desde uma experiência autêntica do fenômeno.

Segundo Heidegger, uma tal experiência poderia se oferecer à compreensão através da morte do outro, daquele com quem somos “aí”; a descrição fenomenal dessa experiência diz respeito à compreensão da perda da vida daquele que morre no comportamento daqueles que ficaram para com aquele que “passou”. Por isso, não se trata de um comportamento para com o corpo sem vida enquanto algo simplesmente subsistente, mas ainda neste comportamento se dá o reconhecimento ao finado de seu ser-aí, desde o mundo do qual ele se retirou. Pois este mundo é sempre o mundo público em que o finado é “aí” em um modo do ser-com daqueles que ficam, e, no entanto, ele mesmo não mais responde pelo seu aí. Aquele que morre é assim aquele que “era”, e não mais aquele que “pode ser”; ele chegou ao seu fim. Porém porque o não-mais-poder-ser é compreendido desde o mundo como o fato de que o morto não pode mais responder pelas possibilidades que cotidianamente se oferecem, e estas mesmas, não obstante, não se extinguem enquanto possibilidades de ser, o fato do outro ter chegado ao seu fim não é experimentado como o fim do ser-aí ele mesmo, pois o “aí”, ainda que compreendido enquanto o mundo público dos cuidados, permanece o aí de um poder-ser enquanto abertura de possibilidades. Porém, é nesta compreensão de que, mesmo com o sofrimento da perda do outro que nos atinge em nosso próprio ser-com, nós mesmos ainda não chegamos ao nosso fim, que a morte nos permanece velada enquanto a possibilidade iminente (*bevorstehende*) do fim que necessariamente caracteriza o “ainda não” que nós mesmos somos enquanto “continuamos a viver” um dia após o outro.

O ser todo do ser-aí se encerra assim em seu ainda não; o que este ente em sua possibilidade mais extrema ainda não é, é seu fim. O ser para o fim do ser-aí desentranha-se como a sua morte, enquanto a possibilidade mais própria, irremissível, inultrapassável, certa e

por isso, indeterminada de seu ser. O testemunho do ser para a morte no cotidiano se dá justamente na certeza da morte, cuja experiência, no entanto, é somente reconhecida no fato da morte dos outros como um evento inevitável que, um dia, vem ao encontro. Com isto se dá a compreender como a morte insinua-se cotidianamente para o ser-aí, não obstante tanto a tranquilização quanto o autêntico sofrimento ou a homenagem e celebração, que marcam a atitude para com a morte do outro, sejam somente o signo mais superficial do modo como o ser-aí esquivava-se de assumir a própria morte enquanto uma possibilidade de seu ser.

Como projeto, o ser para possibilidades do ser-aí pode se conformar em um modo do cuidado, no sentido de empenhar-se em cuidar da efetivação de uma possibilidade, isto é, de torná-la possível; tornar algo alcançável, dominável, possível. O ser-aí pode abrir uma possibilidade do cuidado, isto é, “arranjar um jeito” de fazer algo, e não simplesmente retomar aquilo que “já sempre se arranjou”, mas justamente, ao efetivá-la, o ser-aí a aniquila enquanto possibilidade, ao mesmo tempo em que a confia ao mundo como um determinado arranjo que assim pertence à totalidade dos arranjos que constituem o mundo do cuidado desde onde pode mesmo o ser-aí projetar-se continuamente para suas possibilidades. Contudo, o ser-aí não pode cuidar da realização de sua morte: por um lado, porque ela significa a aniquilação do solo de todo projeto; por outro, porque o ser para a morte, se nele reside o poder-ser todo do ser-aí, não possui o caráter do cuidado, pois neste o ser-no-mundo em seu todo necessariamente se encobre em favor de uma certa perspectiva da lida com os entes.

Compreendemos o projeto existencial do ser para a morte próprio como o esboço do modo pelo qual o ser-aí pode facticamente corresponder ao ser pelo qual, sendo, já sempre responde, de tal modo que ele assuma esta possibilidade como a sua, isto é, como aquela na qual ele se encontra na singularidade de seu ser-no-mundo. “O ser-aí é constituído pela abertura, quer dizer, pelo compreender disposto. O ser para a morte *próprio* não pode se *esquivar*

diante da possibilidade mais própria e irremissível e nesta fuga encobri-la e *deturpá-la* para a compreensibilidade do impessoal.” (SZ, p. 260)

O fenômeno encoberto do ser para a morte se mostra quando o impessoal pronuncia-se sobre a morte, ao dizer: “morre-se também um dia, mas provisoriamente (*vorläufig*) ainda não.” (SZ, p. 258) Nisto encerra-se a certeza cotidiana da morte. A provisoriedade, aqui, caracteriza o comportamento impróprio para com a morte, que não assume esta certeza como aquilo que diz respeito à própria morte, mas a relega à ambiguidade do falatório sobre a morte, e não como a exposição do próprio estar certo (*Gewißsein*) do ser-aí de sua possibilidade mais extrema. Nesta certeza, o si mesmo impessoal apreende a morte em sua inevitabilidade, mas jamais em sua iminência, isto é, enquanto a cada vez nos mantemos abertos para o advento da morte.

Estar certo de um ente significa: tomá-lo por verdadeiro enquanto verdadeiro. Verdade, porém, significa descoberta do ente. Toda descoberta funda-se ontologicamente na verdade mais originária, a abertura do ser-aí. O ser-aí é, enquanto ente aberto-que abre e que descobre, essencialmente “na verdade”. A certeza, pois, ou se funda na verdade ou lhe pertence originariamente. (SZ, p. 256)

Como um modo da verdade, a certeza pode assim tornar-se ambígua, pois ela diz respeito tanto ao comportamento do ser-aí que abre e descobre quanto ao ente que é liberado neste comportamento como descoberto. Ente, neste caso, diz respeito ao fato, ao evento da morte, o falecimento mesmo. Assim, a certeza, da qual o discurso cotidiano se apropria, funda-se na descoberta do ente, no qual reside sempre uma remissão ao ser do ser-aí, ao si mesmo que descobre e igualmente se determina nesta descoberta. Contudo, tal determinação significa a conformação do si mesmo como aquele que escreve, aquele que constrói, aquele que procura e investiga; a morte, porém, é a possibilidade da absoluta impossibilidade da existência, e como tal, ela atinge toda possibilidade que se encontra aquém dela. A certeza da morte, mesmo quando sobre ela se pronuncia o si mesmo impessoal, não é a mera interpretação de um fato ao qual não se tem propriamente acesso, mas é aquilo que a cada vez se insinua em toda

possibilidade ou descoberta, isto é, enquanto se mantém o ser-aí em seu aberto, o mundo em que vem ao encontro os entes, como a própria abertura, isto é, compreendendo ser. Porque, no entanto, a certeza da morte permanece necessariamente indeterminada, o impessoal pode mantê-la afastada e dela se esquivar, e mesmo aliviar seu peso, mas nunca retirá-lo: “O encobrimento da indeterminidade atinge também a certeza. Assim se entranha o caráter de possibilidade mais própria da morte: certa porém indeterminada, ou seja, possível a cada instante.” (SZ, p. 258) A fuga diante da morte se insinua constantemente mesmo na compreensão imprópria do ser-aí, porque ela é essencialmente abertura, ou seja, ela igualmente existe, não obstante ela não desperte para si mesma, quer dizer, não suporte a certeza da morte, a que concede seu reconhecimento, em um comportamento, como o estar certo, o saber, da própria morte.

Porque, no entanto, a certeza da morte, em cujo fenômeno o saber da própria mortalidade pode se encobrir, e assim se dá primeiro e na maior parte das vezes, caracteriza igualmente o comportamento impróprio do ser-aí para com o seu fim, a fuga diante da morte, o si mesmo impessoal não se tranqüiliza somente ao dizer: “a morte certamente virá, mas provisoriamente ainda não”, mas trata de, em cada comportamento, afastar, adiar o advento da morte. “Provisoriamente ainda não” significa: o ser-aí cotidianamente pode se empenhar naquilo de que cuida e que lhe é mais proximamente disponível, sem se deixar afetar pela iminência da morte. Assim como a iminência é o caráter possível da morte como o ainda-não que pertence ao ser do ser-aí, esta “provisoriedade”, este tempo em que a morte ainda não vem, marca a atitude imprópria para com a indeterminação da morte. Devido à sua indeterminidade, o impessoal pode jogá-la para fora do que é justamente determinado e familiar, como aquilo que “não é nada”, embora não possa jamais eliminá-la. A provisoriedade, neste sentido,

significa a cada vez adiar não o falecimento, não a aniquilação da existência, porém adiar a assunção da morte como a possibilidade que está em jogo no ser do ser-aí como a sua própria.

Ao desentranhar o fenômeno da morte desde a cotidianidade e de sua exposição imprópria, Heidegger procura, sobretudo, demonstrar o nexos entre a Cura e a morte, isto é, entre o todo estrutural e a possível totalidade de seu ser, que passa pela certeza indeterminada da morte: ela é a possibilidade e o indício, instalados no seio do cotidiano, da angústia, que não somente é uma disposição entre outras, mas uma disposição fundamental do ser-aí, porque “descobre” este ente para si mesmo enquanto ente. Assim, na angústia, em que se abre a própria Cura – como o ser-aí irrevogavelmente responde pelo próprio ser – abre-se igualmente o ainda-não que o ser-aí, sendo, tem de ser, quer dizer, o ser em função do qual ele, “aqui e agora”, é. O poder-ser próprio do ser-aí é, pois, essencialmente ser para o fim, enquanto o “limite” mais próprio do horizonte de seu projeto. Com a certeza da morte, com o absoluto não fechamento da possibilidade enquanto possibilidade experimenta o ser-aí o seu ser “na verdade”, isto é, a abertura do âmbito em que o ser mesmo é compreensível, pela qual somente o ente que compreende ser responde. Por outro lado, toda possibilidade do cuidado cotidiano se desvia assim da possibilidade enquanto possibilidade, em favor da consumação de algo possível, como que abandonando ao ente, isto é, ao “mundo”, a responsabilidade pela possibilidade. Responder pelo próprio poder-ser é a remissão mesma do ser-aí ao ser, e assim, o modo pelo qual este ente se deixa tocar pelo ser, o modo pelo qual este repercute em seu “sendo”; pois responder pela possibilidade de ser significa compreender ser, e compreender ser não é saber algo do ser, mas a ele corresponder no projeto. Mesmo que isso signifique que não podemos jamais compreender o ser a partir do ente, pois a abertura do ser ultrapassa e precede o possível de toda descoberta do ente, com hesitação recorreremos a uma imagem para nos

aproximarmos deste sentido do compreender: nós compreendemos um gesto, não quando o identificamos e o nomeamos, mas sim quando o aceitamos e retribuimos de acordo.

Assim, o projeto do ser para a morte próprio é a pergunta como pode o ser-aí então responder com todo o seu, inteiramente, à possibilidade que ele já sempre é e que não pode deixar de ser, quando esta possibilidade justamente significa nada senão o seu próprio deixar de ser o ente que ele é:

No ser para a morte, caso ele tenha que abrir a possibilidade caracterizada enquanto tal, compreendendo-a, a possibilidade deve ser compreendida sem atenuantes, enquanto possibilidade, conformada enquanto possibilidade e suportada no comportamento para com ela enquanto possibilidade. (SZ, p. 261)

Heidegger compreende tal comportamento, em que se tem o projeto, isto é, a assunção do poder ser todo do ser-aí, como *Vorlaufen in die Möglichkeit*, o “adiantar-se à possibilidade”. O adiantar-se à morte enquanto possibilidade é, ao contrário da tendência imprópria do afastamento da morte, a aproximação à possibilidade mais extrema. O ser-aí certamente desse modo se aproxima da possibilidade, e não de sua realização; a possibilidade, assim, não é atenuada de nenhuma forma, como se, ao antecipar possíveis causas da morte, nos consolássemos de sua inevitabilidade. De outro modo, o adiantar-se à morte é o modo como o ser-aí de algum modo se prepara, isto é, mantém-se de prontidão, para a morte, em cada instante: *provisoriamente*. A provisoriada em sentido próprio está assim em compreender que o adiantar-se à morte, no sentido de a ela se aproximar, não significa trazer a morte para as proximidades como um acontecimento prestes a ocorrer, e nem mesmo esperar pela morte, mas sim corresponder antecipadamente ao que essencialmente ainda não é, ou melhor, àquilo que, porque não se deixa determinar, não pode ser confiado ao mundo e assim “esquecido”, encoberto, e que por isso é o que mais propriamente nos toca, nosso próprio poder-ser: “O adiantar-se à morte faz com que o ser-aí compreenda que o poder ser que está em jogo em seu

próprio ser só pode ser assumido por si mesmo.” (SZ, p. 263) Desse modo, as possibilidades cotidianas elas mesmas, aquelas de que nos ocupamos em um mundo já aberto, não são de nenhum modo apenas aquilo de que nos ocupamos provisoriamente como um meio de postergar o fim inevitável ou de cuidar que ele se realize, mas o adiantar-se significa então a assunção fática do próprio poder-ser enquanto o ser-possível de toda possibilidade, que, no entanto, necessariamente se vela em cada possibilidade à medida que a possibilita. O adiantar-se à morte é a prontidão para a remissão que toda possibilidade carrega consigo, não a remissão ao fim em relação ao qual ela seria “provisória”, mas a remissão ao horizonte do qual o ser-aí a assume enquanto possibilidade finita.

A remissão ao fim que é sua própria finitude como ser para o fim se revela na aquiescência à morte enquanto a possibilidade mais própria do ser-aí, isto é, a aquiescência ao apelo à singularidade que o impessoal não é capaz de reconhecer na certeza da morte. O apelo ou reivindicação à singularidade permite ao ser-aí fático resguardar-se de se deixar determinar em seu próprio si mesmo em uma determinada possibilidade, mas de modo algum o convoca a retirar-se da convivência com os outros e dos cuidados cotidianos. Ao contrário, a transparência própria do adiantar-se favorece privilegiadamente que, sendo com os outros, o ser-aí se torne em si mesmo compreensível para os outros, e não, inversamente, fechado em uma suposta interioridade. Também o outro se lhe torna compreensível desse modo, porque o ser-aí compreende que jamais pode tomar o poder-ser do outro como sua medida, assim como impor-se a ele como tal.

A indeterminação da possibilidade mais própria, que o adiantar-se assume e nela se mantém, indica justamente que a existência não possui nenhuma medida; porque o ser-aí se abre para uma possibilidade plenamente indeterminada, nada vem ao encontro no horizonte dessa possibilidade, isto é, ente nenhum é descoberto, e assim liberado em sua autonomia. De

outro modo, quem se torna, quem se compreende propriamente assim livre é o ser-aí. O ser-aí se deixa tocar pela plena indeterminação de sua morte, porque ele mesmo é lançado em seu aí, o que significa, ele é o aí lançado na iminência de sua morte. Ao mesmo tempo em que assume a responsabilidade pela possibilidade cotidiana em que já se encontra, ele não se determina desde esta possibilidade. A liberdade conquistada com a morte é ao mesmo tempo o saber-se livre para a possibilidade, quanto livre dela, desenredado da compreensão impessoal das solicitações cotidianas. O modo do ser-junto às coisas se modifica, tomado pela estranheza que se abre primeiro na angústia, mas de tal modo que os entes não perdem sua significância: compreende-se enfim que, assim como o ser-aí pode deixar de ser, também as possibilidades fácticas podem perder seu sentido, pois não é a compreensão impessoal que as sustentam e que as mantêm abertas, mas sempre e a cada vez, a assunção de cada qual enquanto possibilidade finita, mesmo que não explicitamente. O ser para a morte não possui simplesmente um nexo com a angústia; a certeza indeterminada da morte é o desentranhamento da ameaça que sobrevém ao ser-aí de seu próprio ser, mas assim, como “o que não é nada e que vem de parte alguma”: “A disposição, porém, capaz de manter aberta a ameaça contínua e simplesmente pura que emerge do mais próprio ser singularizado do ser-aí é a angústia.” (SZ, p. 264) Porém, a ameaça aí provém da iminência de deixar de ser, isto é, da *impossibilidade da existência*.

A mais extrema possibilidade do ser-aí significa a impossibilidade da existência, ou seja, do ser para possibilidades, e assim, a impossibilidade do ser-aí assumir e consumir o seu possível. Esta é a plena impossibilidade do ser-aí confiar-se ao mundo, como o mundo do qual o projeto pode mesmo retirar o seu solo. O mais próprio jamais alcança uma conformação corriqueira; a singularização de uma possibilidade fáctica é a sua modificação, a passagem da perpetuação da compreensão impessoal do que é possível, do que constitui o mundo e a época, para a sustentação da possibilidade enquanto possibilidade. O caráter concreto desta passagem,

desta modificação, é o que pretendemos expor no capítulo III deste trabalho: a sustentação da possibilidade enquanto possibilidade significaria, então, compreendê-la e assumi-la enquanto legado e herança.

O adiantar-se não reivindica jamais primeiro a conquista da propriedade para o ser-aí, mas ele não obstante a possibilita, no sentido da abertura do horizonte em que o ser-aí pode assumir-se a si mesmo em sua finitude como o ser-possível de cada possibilidade que ele encontra nas proximidades de seu mundo. Projetando-se facticamente para a possibilidade em que se encontra lançado para o seu fim, “no limite de seu possível”, compreende o ser-aí que, sendo, ele já é nesse horizonte; nada lhe é dado para realizar.

II.3. Temporalidade própria e imprópria

A conhecida conferência de 1924 intitulada *O Conceito de Tempo* é tida em grande estima por muitos dos leitores de Heidegger, por aí se encontrar prenunciada a obra que depois se tornará *Ser e Tempo*, e por que neste texto a linguagem é tão mais afiada quanto é simples, preservando o leitor do embaraço de se embrenhar no arcabouço conceitual de *Ser e Tempo*. A conferência foi publicada postumamente no volume 64 da *Gesamtausgabe* junto com o tratado, até então inédito, também chamado *O Conceito de Tempo*, do mesmo ano. Neste texto, a estrutura da temporalidade é exposta de forma quase esquemática, de difícil compreensão sem o recurso à leitura de *Ser e Tempo*. Não temos nenhum interesse particular em abordar a obra de um filósofo a partir da perspectiva da gênese de seu pensamento reconstruída a partir dos textos em sua ordenação cronológica. Porém, porque nós temos interesse em favorecer a simplicidade da linguagem, e porque esta obra oferece um olhar para dentro de uma dificuldade específica que desejamos abordar, nós gostaríamos de tratar da questão da temporalidade a partir desse

tratado desconhecido, irmão da conferência que temos em tão alta estima, e da pergunta que esta coloca no fim: “O que é o tempo? se tornou a pergunta: quem é o tempo? Mais perto: somos nós mesmos o tempo? Ou ainda mais perto: sou eu o meu tempo?” (GA 64, p. 125)

O tratado se diferencia de *Ser e Tempo* em que a questão da temporalidade é colocada já desde a exposição da estrutura da propriedade do ser-aí; tudo aquilo que pertence à primeira seção, qual seja, a analítica existencial da cotidianidade, não se faz presente aqui tal qual em *Ser e Tempo*, embora o cotidiano seja depois recuperado em seu sentido e significação *temporal*.

Uma vez exposta a estrutura da propriedade do ser-aí desde sua morte, a passagem para o tempo é imediata: “E qual caminho conduz agora do ser-aí, explicitado na propriedade de seu poder-ser, para o tempo? Ele não carece mais de qualquer caminho.” (GA 64, p. 57) O ser-aí mesmo é o tempo. Temporalidade constitui-se, para Heidegger, enquanto o comportamento do ser-aí para com seu próprio ser. Assim, seria a estrutura ekstático-horizontal do tempo a tradução em termos temporais da existencialidade da existência, ou há um ganho fenomênico real com a análise temporal? A analítica existencial realiza-se somente com a explicitação da temporalidade enquanto liberação desta como o sentido ontológico da cura (*Sorge*). Sentido quer dizer a articulação daquela estrutura prévia em que algo vem ao encontro compreensivamente, de tal modo que, à medida que algo é compreendido, o horizonte mesmo se retrai e não se mostra enquanto tal, mas é a este horizonte que o ser-aí deve retornar, ou ao menos corresponder ao modo dessa retração, para alcançar, enfim, esse dar-se à compreensão em seu modo originário, enquanto dar-se. O tempo é a anterioridade além da qual o homem não pode mais retornar, e enquanto tal ela cumpriria com as exigências de expor as condições de possibilidade da compreensão de ser em geral que a questão do ser colocou. O ganho fenomenal diria respeito, portanto, à consistência do fenômeno, à medida que totalidade e

propriedade são ambas demonstradas como aspectos fundamentais da temporalização do ser-aí, isto é, de seu movimento de auto-possibilitação.

O teor fenomenal de *Ser e Tempo* nos informa sobre o que se diz em *O Conceito de Tempo* de duas maneiras fundamentais. Primeiro, aqui está ausente o esforço extraordinário de Heidegger de arrancar ao cotidiano a compreensão de si que ao mesmo tempo encobre e revela a existencialidade da existência. Não é o caso de se pensar que este é um desenvolvimento posterior do questionamento de Heidegger, pois ao menos já desde o começo dos anos 20 a “hermenêutica da facticidade” é o nome próprio da ontologia. Segundo, o ponto de partida do texto de 1924 já se encontra definido de antemão como a propriedade, ou melhor, o tempo enquanto o sentido apropriado da existencialidade da existência, quando *Ser e Tempo* consiste também em demonstrar a co-pertinência de propriedade e impropriedade, e, com isso, mostrar a propriedade como uma “modificação existenciária” do impróprio. Isto é, o tempo não é apenas o sentido apropriado, mas o sentido da copertinência originária de próprio e impróprio. Não se indicaria com isto, contudo, uma mudança na compreensão de propriedade e impropriedade, mas antes a prevalência da estrutura formal da propriedade na investigação sobre o tempo. Embora esta prevalência formal se mantenha em *Ser e Tempo*, ela ganha sentido concreto com o testemunho *existenciário* da propriedade que se pronuncia no fenômeno da consciência, e sobretudo porque o tema, a questão, não é jamais estritamente a estrutura formal do tempo, mas a liberação da temporalidade enquanto sentido de toda compreensão de ser em geral. O tema é a passagem, a modificação da impropriedade para a propriedade, na qual não se dá o deslocamento de um lugar a outro; quem passa é o impróprio, que se modifica, torna-se em si mesmo iluminado e vem a ser liberado para obedecer a seu próprio tempo.

Com isso, não apenas é o cotidiano assumido para dentro do pensamento, mas, mais manifestamente, ele seria o *lugar* do pensamento. A compreensibilidade cotidiana não é

eliminada, mas demonstrada como o acesso possível à questão do pensamento. A relevância desta constatação só pode ser iluminada, contudo, por uma clara interpretação do que significa o acontecimento narrado por Platão no Livro VII da República, a Alegoria da Caverna, ao menos segundo a interpretação de Heidegger, à qual dedicamos o capítulo V de nosso trabalho.

Já desde *Ser e Tempo* Heidegger demonstra uma reserva em relação ao modo como interpelamos o tempo em sua relação com o ser. Dizemos: o tempo “é” – e as aspas aqui indicam apenas que essa interpelação é envolta em mistério; o tempo, assim como o ser, não “é”, mas “se dá” tempo – *es gibt Zeit*. Porém, na pergunta: *sou eu o meu tempo?*, o modo de ser do tempo ganha um sentido peculiar. O tempo “é” no modo da existência, à medida que o ser-aí existe; o tempo originário é, pois, finito. O pudor diante do tempo se intensifica após *Ser e Tempo* e ganha sua mais extrema formulação no seminário sobre *Tempo e Ser*, de 1962, na qual se procura pensar sobre o *Es gibt* de Ser e de Tempo sem que primeiro passássemos pelo ente; o tempo, portanto, já não seria mais como o sentido desentranhado da existência, sem que com isso se perdesse a remissão essencial do homem a “Ser” e a “Tempo”, apenas que não se pode pensá-la desde a apropriação do homem de seu si mesmo.

No que diz respeito à propriedade, está em jogo para o ser-aí o seu ser na forma da *Vorlaufen*, do adiantar-se à sua possibilidade mais própria e extrema, e com isso, vir a si mesmo. O que está em jogo e é assim “descoberto” nesta possibilidade é o ser do ser-aí – o que se torna possível à medida que nenhum ente intramundano é descoberto, ou seja, que a visão característica dessa descoberta não é aquela que deixa o ente que eu mesmo não sou vir ao encontro, porque se compreende *em função* de uma possibilidade determinada, mas *em favor* (*zugunsten*) de meu próprio ser. O ser-descoberto do ser-aí, porém, tem o caráter de *Entschlossensein*, *ser resoluto*; a resolução, portanto, deve ser interpretada com relação à descoberta, como o modo próprio de descoberta do ente que eu mesmo sou, não porque a

investigação só pode determiná-la negativamente, mas porque seu próprio consiste precisamente nesta retração desde a descoberta do ente em favor de um outro que não ele.

Se a resolução é determinada negativamente a partir da descoberta, então o adiantar-se à possibilidade é explicado a partir de um comportamento temporal em que lidamos com o possível em seu sentido mundano, a espera ou expectativa, *Erwartung*.

A apreensão adiantada da certeza da morte não é nenhuma expectativa de uma ocasião porvindoura. Esperar significa: esperar no e para o presente. O porvindouro da expectativa é ainda não ter se tornado presente, o presentificado desejado ou do mesmo modo temido para o presente. (GA 64, p. 58)

O que significa a expectativa? Ela é a expectativa de *algo*, ou seja, é *ter* algo, no sentido de tê-lo disponível, como o que ainda não é presente. O presente, pois, se faz necessariamente mundano, não simplesmente porque o que se encontra assim disponível “tem lugar” no mundo, mas porque é esta relação de disponibilidade que cunha o caráter do ser-presente. “Mundano”, portanto, não se confunde com o ente intramundano enquanto tal, de tal modo que a morte não pode, precisamente, ser pensada como o que não se encontra disponível, como o que eu não *tenho*. A expectativa, contudo, não é o único comportamento possível do ser-aí. Também o temor, o qual não espera, contudo evita aquilo que ainda não se tornou presente, é um comportamento possível – ambos impróprios, porém possivelmente autênticos. Apesar de sua carga negativa, “impropriedade” não significa primariamente uma falha a ser corrigida, mas ocultamento de meu próprio ser em favor do mostrar-se do ente intramundano. Seu contrário, o desvelamento, o próprio, não é, pois, o desvelamento de algo, mas o manter-se na descoberta como aquele que descobre e assim abrir a possibilidade do encontro com o próprio ser, ou seja, com aquilo que é, a cada vez, porvindouro.

Fundamentalmente, o porvir, ou então, o adiantar-se, é o porvir daquele que já é em um mundo, e assim, o modo como o ser-aí se relaciona com seu “ser passado” e “ser agora”. Uma

vez que o caráter do adiantar-se se determina a partir da certeza indeterminada da morte, isto revela que a cada instante passado o ser-ai já se encontrava nesta certeza: “No ser passado descoberto deste modo reside: o ser-ai já *está* a cada instante na possibilidade de adiantar-se à mais extrema possibilidade, ele está a cada instante na possibilidade de escolher entre »ter certeza« e »não ter certeza« (»*gewissenhaft*« und »*gewissenlos*«).” (GA 64, p. 59) Nós trataremos mais demoradamente destes problemas no capítulo III, “Historicidade”.

A temporalidade imprópria talvez seja um tema mais complexo que a temporalidade própria, dada suas múltiplas formas e toda a história de sua interpretação. Nós nos orientamos segundo as duas considerações a seguir:

1. A crítica da compreensão vulgar do tempo é em geral simplificada demais. A mera menção à ideia de uma orientação cosmológica primitiva e do predomínio da compreensão de que o homem, em seus afazeres cotidianos, “conta com o tempo” parece ser suficiente para que o assunto seja resolvido e dispensado. Contar com o tempo não significa simplesmente *medir* o tempo, ordená-lo cronologicamente, mas tem o caráter autêntico de orientar a visão circundante de acordo com o que o dia nos traz, e assim negociar com o mundo de tal forma que se possa esperar a “hora”, o “agora” e o “quando” dos cuidados cotidianos, ou então atender às solicitações dos entes imediatamente disponíveis e assim cuidar de cumprir com aquela visão orientadora, isto é, não cuidar de realizá-la, assim como se realiza um plano ou tarefa, mas de corresponder àquilo que, por ela, nos vem a ser *possível*.

2. Mesmo a crítica à compreensão vulgar reconhece que o tempo está intimamente ligado à possibilidade, ao poder ser (movimento) como mostra, por exemplo, a interpretação heideggeriana de Aristóteles nos *Problemas fundamentais da Fenomenologia*, dentre outras ocasiões.

O sentido especulativo da questão haverá sempre de se reportar à pergunta fundamental de Heidegger na época da conferência *O Conceito de Tempo*, que talvez não seja assim formulada

posteriormente porque se torna uma certeza transformada para o pensador: *sou eu o tempo?* Nós supomos que a “certeza” não seja de forma alguma doutrinária; a pergunta, com a explicitação da temporalidade como sentido da Cura, talvez tenha encontrado uma resposta, mas nem por isso uma determinação última do problema do tempo. A pergunta questiona, em verdade: como pode o ser-aí encontrar-se a si mesmo de tal modo que ele reconheça seu próprio ser como tempo? Esta questão aparece como a perplexidade diante da liberação da temporalidade como o sentido do ser do ente que nós mesmos somos, ou como o motor inicial desta questão? Certamente ela não é a mera expressão de uma curiosidade nascida da leitura de Aristóteles e, também, Agostinho. E certamente ela não é colocada arbitrariamente. Por isso, cremos que ela expressa uma perplexidade legítima diante da liberação da temporalidade – não porque aí se colocaria em dúvida o sentido temporal da existência, mas porque essa liberação indica justamente que ainda não se chegou a mostrar o fenômeno da temporalidade propriamente dito, ou seja, como acontece a retração do tempo, enquanto horizonte da compreensão, em favor daquilo que se mostra e que é compreendido, o ente. A distinção entre a temporalidade própria e a imprópria estaria somente no reconhecimento dessa retração; embora com isso o comportamento do ser-aí possa se modificar, enquanto em cada possibilidade está em jogo todo o peso de seu ser, nada em verdade muda para o ente e para o tempo do mundo: a temporalidade imprópria não é de forma alguma interrompida, o mundo não silencia, os entes não desaparecem.

Nós procuramos agora formular sucintamente a temporalidade imprópria, segundo Heidegger a compreende, em sua estrutura formal. O cuidado cotidiano, *das alltägliche Besorgen*, possui o caráter temporal de contar com o tempo. Este é um modo da possibilidade, a saber, o modo de ser das possibilidades fácticas nas quais o ser-aí já se encontra. Esta formulação já deve deixar claro que a compreensão vulgar do tempo não é, de forma alguma, um erro da reflexão

ou incompreensão, e nem mesmo se identifica com o mero cálculo. Não há uma determinada compreensão do tempo que se sobreponha ao cotidiano, mas o tempo deste é já um modo da temporalidade que vem a ser dominada pela exposição (*Auslegung*) do tempo “impessoal”, indiferente e homogêneo, enquanto medida cronológica.

Em que consiste, portanto, o caráter temporal dos cuidados cotidianos? Assim como o ser para a morte foi caracterizado com base na Cura, também o cuidado cotidiano possui um caráter de “ainda não”. O que, no entanto, para o cuidado cotidiano “ainda não é”, é o próprio cuidado, o qual cuida de salvaguardar algo como disponível no mundo circundante. O fenômeno deixa entrever algo profundo na vigência do cotidiano, mas não é tão complexo: Heidegger compreende o cuidado sempre no sentido de perfazer algo, levar a cabo, consumir: *Vollbringen*. Cada possibilidade do cuidado cotidiano vem a se realizar não como a mera produção de algo, mas, como aquilo que vem ao encontro dentro do mundo circundante do cuidado, o cuidar favorece a consumação da possibilidade, do projeto. O que primeiro e antes de tudo é salvaguardado não é o aparente produto de uma atividade enquanto algo simplesmente dado, mas sim o lugar de cada coisa com que cumprimos com a possibilidade de algo. Há um sentido em que isto poderia ser entendido como a mera preparação: a reunião, por exemplo, dos ingredientes para uma refeição, sua preparação prévia, e seu uso segundo o tempo certo previsto para a feitura da refeição, em vista também de quando ela será servida. Não falamos apenas do período da refeição, mas também sua ocasião: por exemplo, uma comemoração ou um dia de festa, uma imagem e um instante evocados por Georg Trakl no poema *Uma noite de inverno*, interpretado por Heidegger na conferência *A Linguagem*, publicada em *A Caminho da Linguagem*.

Uma noite de inverno

Quando a neve cai na janela,
O sino noturno repica longamente,

A mesa está posta para tantos
E a casa bem provida.

Muitos chegam das errâncias
Por trilhas escuras ao portão.
Dourada floresce a árvore da graça
Da fria seiva da terra.

Errante entra silencioso;
A dor petrifica a soleira.
Aí reluz em pura clareza
Pão e vinho sobre a mesa. 16

Sobre os dois últimos versos da primeira estrofe, escreve Heidegger:

Estes dois versos se pronunciam como proposições, como se determinassem algo que é simplesmente dado. O “e” decisivo soa desse modo. No entanto, eles falam como um chamado. Os versos trazem a mesa posta e a casa bem provida em uma presença contida na ausência. O que chama a primeira estrofe? Ela chama coisas, as deixa vir. Para onde? Não como presente entre o que é presente, não para a mesa nomeada no poema, entre os lugares ocupados por vós. O lugar da chegada também chamado no clamor é uma presença oculta na ausência. Nesta chegada o chamado que nomeia diz às coisas para vir. O dizer é um convite. Ele convida as coisas a se voltar, como coisas, aos homens. A precipitação da neve traz os homens sob o céu que desaparece na noite. O repicar do sino os traz enquanto os mortais diante do divino. Casa e mesa vinculam os mortais à terra. (US, p. 21)

Apesar de todas as questões que possam surgir da leitura de Trakl e da interpretação de Heidegger, nós chamamos a atenção para esta última sentença: “Casa e mesa vinculam (*binden*) os mortais à terra.” Esta não é uma simples referência à mortalidade, ou ao fato de que precisamos tirar nosso sustento da terra para sobreviver. Esta não é a ligação entre “eu” e “mundo”; mas o que significa então esse vínculo? Nós poderíamos negar sistematicamente que se trata da ligação e da relação entre dois termos, entre corpo e alma, si mesmo e outro – e nunca encontraríamos dois termos que parecessem condizer com a situação de não ser nenhuma relação, e ser, no entanto, vínculo. De acordo com nossa exposição formal, nós só poderíamos apresentar este vínculo desde o simples fato de que só nos encontramos enquanto

¹⁶ No original: “Wenn der Schnee ans Fenster fällt, / Lang die Abendglocke läutet, / Vielen ist der Tisch bereitet / Und das Haus ist wohlbestellt. / Mancher auf der Wanderschaft / Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden. / Golden blüht der Baum der Gnaden / Aus der Erde kühlem Saft. / Wanderer tritt still herein; / Schmerz versteinert die Schwelle. / Da erglänzt in reiner Helle / Auf dem Tische Brot und Wein.” Trakl, Georg. Ein Winterabend. Citado por Heidegger (US, p. 17).

o possível de cada possibilidade fática, mundana; de que nosso ser enquanto poder-ser é sempre e somente a possibilidade de, junto às coisas do mundo, cuidar de cumprir com o possível de cada possibilidade. O vínculo não se dá entre dois termos: ele se dá entre o que se oculta, o horizonte de toda compreensão, e aquilo que se mostra: o que vem ao encontro neste horizonte. O vínculo indica a retração do sentido em favor da significância das coisas, e com isso, também a dificuldade em se aceder ao fenômeno do tempo, quanto tudo que encontramos são determinações temporais do ente: pois o tempo é precisamente o que não se mostra, o que se retrai, e que assim deixa o ente vir ao encontro. Mas as coisas não preenchem nosso ser como a água preenche a jarra vazia. Nem mesmo o vazio se faz presente, nem mesmo é, se não está já a espera e conforme o que lhe vem preencher. O cuidado dá a cada coisa seu lugar, porque ele é o lugar e o tempo de cada coisa; que ele possa nomear a coisa e pronunciá-la, ausente do cuidado, é a possibilidade que lhe dá já sempre se encontrar conformado, de prontidão, à espera da coisa, e nome que ela recebe é antes a ressonância, o eco que vem deste vazio, livre de qualquer coisa, mas já sempre conforme ao mundo. Nós procuramos compreender este vínculo, que se faz, em verdade, *escuta*, no capítulo IV deste trabalho, em que expomos o caráter da disposição enquanto abertura primária do mundo.

O que está em jogo, nos cuidados cotidianos, não é a realização de uma atividade: quando desviamos o olhar do produto, de sua produção, não pensamos imediatamente em iluminar o produzir que lhe corresponde, mas permanecemos fascinados pelo produto que se põe aí diante de nós. Heidegger indica, porém, que o que é de fato “produzido” não é a coisa, mas é o ser-aí mesmo:

A lida cuidadosa ainda não chegou a seu fim. Enquanto cuidado de coisas mundanas, cuida o ser-aí de si mesmo. «Si mesmo» significa aqui: seu tornar-se e ser pronto. Ser pronto não quer dizer, no entanto, a plena interrupção do cuidado, mas este segue adiante no uso cuidadoso do produzido. (GA 64, p. 63)

Isto é, o produto do cuidado é, em última instância, uma determinada possibilidade de ser que, como tal, abre e resguarda a significância do mundo. Pois aquilo que se quer dizer com “o lugar das coisas” nada mais é que a significância mesma, tecida pelo cuidado. Salvaguardar a disponibilidade de algo no mundo circundante não quer dizer mantê-lo ao alcance da mão, mas sim deixar que algo venha ao encontro significativamente. Precisamos sempre, na exposição do ser do cuidado, retornar à determinação da verdade enquanto descoberta do ente, a qual ilumina agora um aspecto importante desta questão. A descoberta é sempre o encontro com aquilo que se mostra enquanto descoberto. Mesmo como o estranho e desconhecido, o ente intramundano é *sempre* significativo.

Heidegger parece descrever neste tratado, assim como em *Ser e Tempo*, como o cuidado se realizaria à medida que produzisse a significância de um mundo circundante. O cuidado, porém, ao qual pertence a descoberta, também pressupõe um mundo significativo: *o cuidado nunca acontece uma primeira vez*. Ele jamais pode ser a instauração de um mundo. A descrição de Heidegger, porém, é suficientemente ambígua para que se possa suspeitar de uma produção originária do mundo. Seria talvez uma grave desmedida da interpretação presumir que a “primeira vez” se desse como a inauguração de uma possibilidade e da salvaguarda da significância, do lugar e do tempo dos entes com que cuidamos de cumprir com essa possibilidade, para então passarmos ao uso e usufruto dos entes, e à repetição, a reiteração da possibilidade. O ser-ai não somente instauraria um mundo, mas deixaria de lado sua instauração para passar a nele habitar.

O caráter temporal do cuidado, o seu porvir, foi determinado como um “ainda não” específico que se distingue do adiantar-se à possibilidade. O modo como o ser-ai se comporta com o porvir do cuidado cotidiano é a “demora junto a um porvindouro”, cujo caráter é aguardar, estar em aguardo, *Gewärtigsein*, no sentido de uma prontidão, de estar desperto para

aquilo que advém. Isto não é primariamente o mero “futuro”, o que ainda não está presente, quando o cuidado é presente e neste momento aguarda. Não é o ente intramundano, afinal, que é porvindouro, porém o próprio cuidado. Aguardar significa: orientar o presente em função do que está por vir. Devido a esta mesma orientação, a relação do cuidado com o passado é cunhada pelo esquecimento. Aquilo que está à mão, presente, aquilo junto a que aguardamos o que está por vir, perde seu caráter de ter sido cuidado (*Besorgtwordensein*), isto é, de ter sido trazido à presença, de ter sido aquilo com que um ver, uma circunvisão, se cumpre e se consuma. O esquecimento significa, neste caso, ausência, no sentido da expressão alemã *wegsein*: nós nos retiramos dela e não estamos mais presentes nessa possibilidade, despertos para o que, por ela, pode vir ao encontro. Esse fenômeno pode significar tanto o movimento da curiosidade, que desvia sua atenção de atividade para atividade, para o sempre mais novo, quanto se afastar de uma obra que foi levada a cabo até seu fim. Corriqueiramente, significa que atender à solicitação de uma tarefa que o dia nos traz, e ali se fazer presente, é ao mesmo tempo não poder escutar nenhuma outra solicitação. De fato, não precisamos escutar: nós tanto confiamos que o mundo não carece de nossa incessante presença que podemos esquecê-lo, assim como estamos tão seguros de que trancamos as portas e janelas da casa, que podemos simplesmente adormecer.

A esperança, o temor, a expectativa, demonstram como a orientação em função do porvir não acontece, como o adiantar-se à possibilidade, em favor do porvir ele mesmo, da aquiescência à possibilidade mais extrema, porém em favor do presente: *Gegenwart*. A expectativa espera pelo tornar-se presente de algo que advém, assim como a esperança por ele

anseia, e o temor o evita.¹⁷ Claro, podemos então perguntar como essas atitudes se distinguem, uma vez que temporalmente elas dizem respeito ao mesmo.

Todos os momentos de ser do cuidado mostram o mesmo caráter temporal: o trazer o com que se cuida para o presente do cuidado. Também este ser temporal do ser-em tem seu caráter fundamental em um ser porvindouro. Ele se mantém junto a um “quê” que vem a ser, de tal modo que o »vir a ser« quer dizer »tornar-se disponível presentemente«. Ao contrário disso, no adiantar-se o »vir a ser« deve permanecer o que ele é mesmo. (GA 64, p. 64)

É a partir da determinação do presente como o caráter temporal predominante do cuidado que o tempo vem a ser elaborado em uma compreensão explícita. O tempo, agora, significa: como o ser-aí se orienta temporalmente desde o presente dos cuidados cotidianos e consoma sua auto-exposição (*Selbstausslegung*) desde esta orientação – a compreensão vulgar do tempo. Para que esta compreensão seja ao menos entrevista, deslindada para um breve lance de olhos que perceba algo de sua extensão, força e influência, de tal modo que ela acaba por dominar mesmo a discussão especulativa do tempo, precisamos compreender em que medida o ente, ao qual é concedido seu “lugar” no tempo, em alguma medida se desprende e se desvincula deste.

Heidegger diz: “O mundo circundante não é vigente (*Anwesende*) como coisa-objeto simplesmente dada, mas como um caráter da significância.” (GA 64, p. 65) O lugar de cada coisa, o seu solo, não é primariamente sua “definição” discursiva, isto é, o significado no sentido do que pode ser comunicado por meio de uma enunciação, mas a significância como o âmbito do vir ao encontro significativamente, enlaçado à visão prévia, circundante, que deixa vir algo em favor do comportamento do homem estendido nas três dimensões temporais, a fim de cumprir com o possível dessa possibilidade. O lugar de cada coisa é apropriado segundo a circunstância do encontro. “Enquanto circunvidente, ele procura pelo material apropriado,

¹⁷ Nós examinaremos o temor (*Furcht*) ao lado da interpretação da angústia no capítulo IV.

pelo lugar correto, pela ocasião oportuna.” (GA 64, p. 65) O orientar-se mesmo é a própria visão, sendo o modo pelo qual o mundo e nós mesmos nos encontramos abertos: “No confiar-se ao mundo, o cuidado circunvidente traz sempre este contar com, quer dizer, ele cuida de seu ser-em de tal modo que ele a cada vez tem a correta possibilidade do olhar.” (GA 64, p. 66) O direcionamento da visão depende de que ela seja possível ou não, disponível ou não. A visão está disponível ou não de acordo com nada senão a presença ou ausência da claridade e sua constante mudança, como aquilo que contribui decisivamente para a visão, que a permite e a perpassa. (GA 64, p. 67)

É desde esta orientação de que fala o tempo tal como o conhecemos em primeiro lugar, à medida que dizemos, “agora”, “então” e “outrora”. O que nós vemos aqui sobre a compreensão vulgar do tempo lhe concede caráter sumamente autêntico, pois esta se funda no caráter temporal específico dos cuidados cotidianos, e não em um erro, em um ocultamento do tempo. A homogeneização do tempo que lhe dá sua uniformidade matemática já é uma questão derivada de um determinado projeto da natureza para o qual o tempo é número e movimento. Para nós, mais relevante é que o caráter temporal do cuidado diz respeito ao modo como a visão se orienta no mundo segundo o jogo de luz e escuridão, luz e ausência de luz, e se apropria dessa orientação em uma discursividade que não tem em vista primeiro a enunciação. A imagem de “luz” e “escuridão” é muito mais complexa do que se pode aqui demonstrar. Pois “agora” e “então” manifestam o tempo apropriado do cuidado, e com isso, o tempo apropriado de cada coisa. A significância dá a cada coisa seu lugar, mas é apenas temporalmente que o cuidado de fato resguarda o tempo apropriado daquilo com que cuida de algo. A obediência a este tempo mostra que é o ser-aí, que é sempre meu, aquele que é responsável por cada possibilidade de ser, pois o tempo, e certamente o tempo apropriado do cuidado, sobretudo, não pode ser resguardado na significância senão como a indicação, na forma da referência,

Verweisung, ao lugar próprio de cada coisa. O lugar nesta referência, porém, se mostra não primariamente enquanto tempo, contudo como a relação entre os entes intramundanos. Por isso, também o discurso, que já se encontra fora do cuidado sobre o qual se volta, é incapaz de resguardar o tempo apropriado, mesmo que seja capaz de pronunciá-lo. Mesmo a compreensão vulgar do tempo sempre retorna ao ser do ente que é sempre meu. Também os cuidados cotidianos chamam e favorecem, de um modo ou de outro, a singularização do ser-aí; o cotidiano não é necessariamente o lugar de “ninguém”: “Confiado ao múltiplo que o dia traz, o cuidado deve dar a cada coisa o seu tempo.” (GA 64, p. 69)

À medida que a visão do cuidado se orienta em função da multiplicidade daquilo que o dia nos traz, nos é permitido falar do tempo do relógio enquanto a ordenação da multiplicidade e sua possível enunciação.

A palavra »presente« tem em seu significado uma indiferença peculiar; ela diz por um lado: vigente no mundo circundante (a presença, Praesenz) e então o »agora« (das Praesens). A indiferença é a expressão do estado de coisas fenomenal no ser-aí, que o dizer »agora« da fala do mundo falante (ansprechende) enquanto cuidado imerso neste se expõe desde o mundo enquanto o vigente disponível. (GA 64, p. 74)

Em suma, o presente diz respeito tanto à presença no mundo circundante no modo do cuidado, quanto à exposição desse cuidado que, ao interpelar o mundo, se localiza temporalmente no agora e assim indica, da maneira que lhe é possível, o caráter temporal de sua orientação no mundo. Heidegger mostra como essa orientação pelo presente, que também compreende a si mesma desde o discurso já disponível na convivência cotidiano, é ela mesma dominada pelo impessoal, de tal modo que o tempo do cuidado, da ocupação, embora indique primariamente a tarefa do ser-aí de cada qual corresponder ao tempo apropriado, é também o “tempo de ninguém”. Por isso, também o tempo, de certo modo, é algo que vem ao encontro cotidianamente, enquanto é compreendido desde o presente na forma da sucessão dos

momentos agora. Passado e futuro são, então, o “já não mais agora” e o “ainda não agora”. Tempo porém, “é o céu, e sua mudança; o tempo é movimento.” (GA 64, p. 79)

A distinção entre os dois modos da temporalidade, própria e imprópria, indica a distinção fundamental entre dois modos da *possibilidade*, e não, portanto, a distinção entre uma temporalidade “existencial” e uma temporalidade “objetiva”: o tempo do “mundo” também *existe*, ainda que nós não o pronunciemos como tal, e certamente não o medimos como tal. “Nisto reside: a facticidade é também temporal em vista da constituição fundamental do confiar-se ao mundo. O ser-aí é no entanto também em sua facticidade constituído enquanto poder-ser.” (GA 64, p. 80)

O que encontramos nesta passagem? Precisamente aquilo que pelo que procuramos: uma entrada na questão da diferença entre tempo e história, isto é, da pergunta pela temporalidade e da questão da historicidade. Não é por acaso que Heidegger retorna, ao fim da discussão sobre a temporalidade, ao poder-ser e à facticidade. O ser temporal do ser-aí foi, afinal, determinado a partir da possibilidade mais própria do ser-aí, e não somente isso, mas também negativamente desde o modo pelo qual o ser-aí se comporta corriqueiramente diante de sua morte. O cuidado cotidiano perguntará sempre: “Quando ela virá?” e responderá também “agora ainda não”. A temporalização do ser possível se distinguirá, para Heidegger, no modo da *Vorlaufen* e da *Verfallen*, do adiantar-se e da decadência. “Ele não traz a si mesmo para o porvir do ser que ele mesmo é propriamente, mas cuida do porvindouro, mas apenas para imergir aí enquanto presentificado e assim ir seguramente contra a temporalidade própria.” (GA 64, p. 81) Uma vez que a diferença se dá entre os modos da temporalização, deve ser evidente que a temporalidade imprópria não é jamais uma mera ilusão, mas sim, como diz Heidegger em *Ser e Tempo*, a propriedade somente é a possível modificação existenciária da impropriedade.

Nós contamos com a exposição, neste capítulo, de uma ideia fundamental para a exposição de nossa tese: a possibilidade mais própria do ser-aí, o ser para a morte, significa a impossibilidade da existência, ideia esta que contém em si uma aporia que se só se torna clara mediante o confronto do fenômeno da morte com a questão da historicidade. Nós precisaríamos já aqui, portanto, de clareza quanto ao que significa historicidade. Como nós podemos compreender a ideia mesma de herança, tão fundamental para a compreensão da historicidade, se a possibilidade mais própria do ser-aí, sua morte, é irremissível? Como pode o ser-aí deixar para o outro, para o *próximo*, a possibilidade de seu próprio poder ser? Este é, porém, o que é de cada qual, e de forma alguma herdado. Isso não significaria dizer que a morte se mantém à parte da história, não simplesmente porque ela não acontece como um “fato” histórico, mas porque seu acontecimento em sentido próprio, isto é, o adiantar-se à possibilidade da impossibilidade da existência não pode ser confiado ao mundo enquanto um legado. Mas também não é verdade que o mesmo poderia ser dito da existência, e, no entanto, não é ela historial? “Existência”, porém, poder-se-ia objetar, diz respeito a uma determinada compreensão do ser do homem, de tal modo que seu caráter historial restringe-se a ser um modo pelo qual o homem compreende-se a si mesmo e pronuncia seu ser. A História, portanto, diria respeito a uma determinada posição do homem diante de si mesmo, cujo acontecimento não é necessário, não no mesmo sentido em que a morte o é – esta ultrapassaria todo comportamento do homem diante de si a ponto de retirar-lhe mesmo a possibilidade de pronunciar-se sobre si mesmo. Neste sentido, a existência é historial, mas o sentido de “história”, *Geschichte*, ainda não se tornou evidente, e não pode ser restrito à ideia de herança. Pois haveria um sentido, pouco convincente, talvez, em que a existência, em que “vida” e “realidade” sejam tão pouco historiais, que não poderiam jamais ser legados. Porém, a distinção necessária é, talvez, simples: o modo como o ser-aí se comporta para com seu ser constitui a

historicidade enquanto tal; no entanto, aquilo para *com o que* ele se comporta, o ser mesmo, se colocaria além da história. Podemos citar a favor disso: “»A« morte não *existe*. Morte é a cada vez a minha. O ser-aí é em seu ser a cada vez sempre sua morte.” (GA 64, p. 48) E também: “Se a característica de ser da morte se sustenta corretamente, a cotidianidade do ser-aí deve se tornar manifesta como um dos modos em que o respectivo (*jeweilig*) ser-aí é sua morte.” (GA 64, p. 49)

III.1. História e Temporalidade

A passagem da questão da temporalidade para a da historicidade em *Ser e Tempo* é muitas vezes considerada abrupta, e talvez mesmo incompleta, como considera, por exemplo,

Figal:

À diversidade entre história imprópria e história própria corresponde sua acessibilidade diversa no tempo. Se a história é acessível no tempo, então ela é a história em uma de suas aparições. Todavia, como Heidegger discute a história e a historicidade antes de desenvolver plenamente a sua concepção do tempo, ele tão pouco consegue clarificar a acessibilidade específica da história, pois, onde a história é discutida, a clarificação do tempo do mundo e da compreensão vulgar de tempo ainda se encontra de fora. (Figal, 2005, p. 287)

Esta suposta incompletude pode ser atribuída ao fato de que a relação entre tempo e história não é tão evidente quanto aquela entre existência e tempo; *tempo*, é, afinal, o sentido da existência, ou melhor: “*a unidade originária da estrutura da Cura reside na temporalidade.*” (SZ, p. 327) A articulação de facticidade, decadência e existência se mostra como a temporalização do tempo em vista do horizonte ek-stático da temporalidade, isto é, a remissão mútua do “de volta para”, “deixar vir ao encontro de” e “para si mesmo” que caracterizam o comportamento do ser-*aí* em relação ao seu passado, presente e futuro, seja em sentido próprio ou impróprio. Uma vez que o sentido da existência é explicitado enquanto o tempo, nós precisamos dizer que todo

comportamento do ser-aí existente é temporal; o que significaria dizer que o ser-aí é, para além disso, histórico (*historische*) ou historial (*geschichtlich*)? ¹⁸

Do ponto de vista da investigação, a liberação da temporalidade garante a articulação formal entre todo e próprio, e com isso acena para o sentido da questão da originariedade procurada, sem, no entanto, a alcançar ainda.

A interpretação ontológica do fenômeno existenciário da originariedade do ser-aí, pelo qual se demonstra o nexos entre os fenômenos da resolução e do adiantar-se, deixa claro que o horizonte no qual o ser-aí pode se compreender propriamente é a iminência de sua morte. Do mesmo modo, porque toda possibilidade de ser do ser-aí permanece “aquém” da possibilidade de sua morte, esta é igualmente o horizonte de toda compreensão de ser do ser-aí – e não apenas de sua compreensão própria –, bem como o horizonte da compreensão do ser dos entes intramundanos. A explicitação da propriedade como o modo pelo qual o ser-aí recupera para si (isto é, se comporta para com o seu ser-lançado) a possibilidade de vir a si mesmo (isto é, se comporta para com o seu poder-ser) em uma compreensão de ser junto aos entes com os quais ele se ocupa em um mundo significa, para Heidegger, o desentranhamento da temporalidade como o sentido ontológico da Cura, à medida que a temporalidade nomeia o movimento de auto-possibilitação do ser-aí. ¹⁹

O desentranhamento da temporalidade como sentido ontológico da Cura é confirmado por Heidegger através da repetição da análise existencial do ser-aí, na qual se torna evidente que todo comportamento do ser-aí, e não apenas seu comportamento próprio, funda-se na

¹⁸ Parece já se ter consolidado na literatura heideggeriana de língua portuguesa a tradução de *geschichtlich* por “historial”, para marcar a diferença, ainda que seja uma marca arbitrária, entre o modo de ser do ser-aí e o modo de ser dos entes que eu mesmo não sou enquanto interpelados tematicamente, isto é, não necessariamente objetos da ciência historiográfica, mas ainda assim tomados primariamente pelo seu caráter histórico (*historisch*).

¹⁹ M. Haar defende a interpretação da temporalidade como o movimento da auto-possibilitação do ser-aí tendo em vista a discussão de Heidegger com a compreensão moderna do homem a partir da subjetividade, isto é, da autonomia do sujeito. Cf. Haar (1997)

temporalidade, isto é, na abertura originária do ser-aí. A repetição desta análise, porém, mostra justamente que a interpretação do comportamento próprio, a decisão antecipadora, não apreende a abertura originariamente em seu todo, uma vez que a ela pertence também essencialmente a possibilidade da impropriedade do ser-aí. De fato, a decisão antecipadora é o modo como o ser-aí se comporta para com o “limite” de sua existência: a morte. Porém, diz Heidegger, “A morte é, no entanto, apenas o “fim” do ser-aí, e, em sentido formal, apenas *um* dos fins que a totalidade do ser-aí abrange. O outro “fim” é o “início”, o “nascimento”. Somente o ente “entre” nascimento e morte apresenta o todo procurado.” (SZ, p. 373) Nesta passagem de *Ser e Tempo*, Heidegger introduz o problema da historicidade do ser-aí, compreendida inicialmente a partir da cotidianidade como o modo pelo qual o ser-aí se estende entre seu início e seu fim, ou seja, o modo pelo qual o ser-aí *acontece*. Ao conceito do acontecer do ser-aí pertence assim o problema do nexos entre a propriedade e a impropriedade deste ente, quer dizer, entre o comportamento próprio do ser-aí, descrito na análise do fenômeno da decisão antecipadora, e o comportamento mediano deste ente. A pergunta ontológica pela historicidade, portanto, trata de apreender o modo pelo qual o ser-aí, à medida que se encontra primeiro e na maior parte das vezes nas possibilidades facticamente fragmentadas, pode apropriar-se de si mesmo. Historicamente isto significaria recuperar para si a experiência de sua verdade originária, na qual se abre para este ente a indeterminidade de seu ser-livre para possibilidades. Ao mesmo tempo, tratar-se-ia de investigar como a verdade originária do ser-aí enigmaticamente se retrai em favor da assunção de uma determinada possibilidade de ser, na qual se determina igualmente, de modo mais ou menos explícito, o *sentido do ser em geral*. Pergunta-se também como o caráter de possibilidade de tal apropriação, isto é, tal acontecimento, pode ser preservado na elaboração e exposição de tal determinação. Esta é a condição para que se possa compreender a historicidade da questão do ser, ou seja, o modo

pelo qual uma investigação ontológica concreta pode ser legada e respectivamente herdada *enquanto possibilidade*, e não como mero estado de coisas.

A passagem extraída de *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, citada na introdução deste trabalho, afirma a necessidade do retorno ao todo da história da filosofia a partir da determinação de sua historicidade – se esta puder de todo modo ser questionada – enquanto possível acesso à tarefa do pensamento. Esta passagem tardia ecoa certamente a discussão já presente em *Ser e Tempo* em torno da historicidade do ser-aí, mas sem dúvida tal conexão não pode ser assumida sem problemas. A exigência de se determinar a positividade da história, tanto em relação ao acesso ao passado quanto ao asseguramento de uma possibilidade porvindoura do pensamento, se subordina ao caráter provisório de um questionamento eminentemente preparador. Embora a positividade da História encontre-se presumida neste questionamento, parece claro que, para Heidegger, nos é recusada uma decisão sobre o modo da assunção do legado em questão. O questionamento da impossibilidade dessa decisão não é discutido em *Ser e Tempo*, em razão da História ser ali tratada no escopo do projeto da construção fenomenológica da historicidade. (SZ, p. 389) Neste projeto, a positividade da História precisa ser conquistada a partir da interpretação existencial da historicidade à medida que ela é fundada na temporalidade do ser-aí. Se assumirmos a diferença entre os dois modos de questionamento da historicidade, isto é, aquele que se orienta pelo imperativo do “retorno ao todo da história da filosofia” com base na experiência historial do “fim da filosofia”, e aquele de cunho sistemático, fundado no esquema horizontal do tempo, podemos talvez esclarecê-la a partir da auto-interpretação de Heidegger acerca do questionamento desenvolvido em *Ser e Tempo*.

A construção existencial da historicidade conduzida por Heidegger depende da prévia liberação da temporalidade enquanto o sentido ontológico da Cura. Porém, a crítica à

compreensão vulgar da História não tem como sua fonte o confronto entre a ideia da temporalidade do ser-aí e a compreensão vulgar do tempo, como se poderia presumir ser o caminho natural da investigação. Esta discussão é adiada tendo em vista dois pontos proeminentes. Primeiro, o problema da historicidade não poderia emergir de uma suspeitada insuficiência da ideia do tempo em que se fundaria a compreensão vulgar da história, sob pena de incorrer em uma evidente artificialidade. Segundo, tal fundamentação da História em uma compreensão do tempo explicitamente elaborada diria respeito à História enquanto disciplina teórica, enquanto que o que está em jogo na interpretação heideggeriana é o comportamento do ser-aí e sua auto-elaboração enquanto pertinente a uma História, seja ela explicitamente reconhecida como tal ou não, ou seja, de modo algum primariamente enquanto o objeto de uma reflexão. Ao concentrar-se no comportamento histórico do ser-aí mesmo, previamente definido enquanto “o estender-se estendido entre Nascimento e Morte”, o ponto de partida manifesta-se à luz do comportamento próprio do ser-aí conquistado desde a interpretação dos fenômenos do ser para a morte e consciência, isto é, o fenômeno da resolução antecipadora ou que se adianta (*vorlaufende Entschlossenheit*).

Em contraposição à compreensão da História enquanto a sucessão e articulação das vivências no tempo, formando assim o chamado contexto da vida (*Lebenszusammenhang*), a interpretação de Heidegger toma o “antes” e o “depois” abrangidos pela ideia deste contexto em relação ao “todo” do ser-aí, ou seja, compreendidos enquanto aspectos da finitude do ser-aí – nascimento e morte são, portanto, determinações essenciais deste ente. De fato, a questão da historicidade continua a desenvolver o problema da originariedade, tal como colocado no § 45 de *Ser e Tempo* e tratado ao longo da segunda seção da obra. Do mesmo modo como a originariedade, para Heidegger, articula-se em totalidade e propriedade, Heidegger caracteriza e

critica o problema do contexto da vida como a busca por um comportamento que abarque a unidade e totalidade das vivências temporalmente fragmentadas:

A pergunta não pode dizer: através de quê ganha o ser-aí a unidade do contexto para uma posterior articulação das seguidas e subsequentes sucessões das 'vivências', mas sim, em que modo de ser de si mesmo o ser-aí perde-se, de tal modo que precise então primeiro posteriormente recuperar-se da fragmentação, e descobrir uma unidade abrangente para o coligido? (SZ, p. 390)

Esta passagem nos proporciona uma possível conexão entre o desenvolvimento da pergunta pela verdade em *Ser e Tempo* e na obra posterior de Heidegger. A questão da verdade aparece aqui manifestamente à medida que reconhecemos a orientação fundamental que a pergunta pela totalidade e propriedade do ser-aí recebe da experiência originária da verdade, desentranhada com a análise do fenômeno da angústia, a qual abre para o ser-aí o ser-no-mundo em seu todo, ao mesmo tempo em que as possibilidades fragmentadas da existência perdem sua significância: “O ser-no-mundo tranquilo e familiarizado é um modo da estranheza (*Unheimlichkeit*) do ser-aí, não o contrário. O não estar em casa deve ser concebido existencial-ontologicamente enquanto o fenômeno originário.” (SZ, p. 189) O fenômeno originário da verdade não se encontraria em um determinado comportamento do ser-aí. Esta crítica retorna na obra de Heidegger, em suas linhas gerais, no texto *A Doutrina Platônica da Verdade* e na preleção de 1931/32 que origina este texto, intitulada *Da essência da Verdade. Sobre a alegoria da caverna de Platão e o Teeteto*, que tomamos como guia em nossa pesquisa acerca do nexos entre historicidade e a pergunta pela verdade na obra do autor. A seguinte passagem talvez seja suficiente, neste momento, para indicar a possível aproximação:

Nesta mudança da essência da verdade se consuma igualmente uma modificação do lugar da verdade. Enquanto desvelamento (*Unverborgenheit*) ela ainda é um traço do ente ele mesmo. Enquanto correção (*Richtigkeit*) do 'olhar', no entanto, ela se torna uma característica do comportamento humano para com o ente.” (GA 9, p. 231)

A totalidade em jogo no problema da historicidade do ser-aí é pensada por Heidegger a partir do conceito da “auto-consistência” ou “autonomia” (*Selbstständigkeit*) do ser-aí contra a tendência tradicional de compreender o “Eu”, o “sujeito” da história, no sentido do ser simplesmente dado (*Vorhanden*): “Pois o conceito ontológico do sujeito não caracteriza o ser si mesmo do Eu enquanto si mesmo, mas a mesmidade e consistência do simplesmente dado.” (SZ, p. 320) Ao determinar a autoconsistência do ser-aí a partir da resolução que se adianta, e igualmente, portanto, ao fundar sua articulação na temporalidade, Heidegger a compreende enquanto um modo específico da temporalização (*Zeitigung*). No entanto, a questão da historicidade deve lidar com a temporalização em geral, o que significa demonstrar igualmente o caráter temporal da historicidade imprópria, ou seja, dos modos fragmentados do ser-no-mundo em que o ser-aí primeiro e na maior parte das vezes se encontra. Desse modo, a crítica à compreensão vulgar da história encontra seu sentido na tentativa de demonstrar que a construção fenomenológica da historicidade não é projetada como a elaboração de uma historiografia própria, mas ela “fala contra a tendência encobridora da exposição da História do ser-aí.” (SZ, p. 376) A liberação da historicidade própria do ser-aí significaria assim garantir a possibilidade da retomada do acontecer deste ente segundo sua temporalização originária, desde que esta possa de algum modo se resguardar também no modo da temporalidade imprópria. O acesso à História não se consumaria como o acesso ao comportamento dito historial, mas como o desentranhamento do modo de sua temporalização, isto é, o modo como é legado e igualmente assumido; mesmo que encoberto para a compreensão vulgar, ainda assim a herança possível para a repetição explícita do passado enquanto o “ter sido” (*gewesene*).

III.2 – História como assunção da herança

Pertence à discussão da questão da historicidade do ser-aí em *Ser e Tempo* a exposição e interpretação da correspondência entre Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, um momento da obra que causa, à primeira vista, inevitável estranhamento. Heidegger dá o sentido de sua apresentação e comentário da correspondência entre Dilthey e Yorck von Wartenburg ao afirmar que a analítica existencial-temporal do ser-aí está resolvida a “cuidar do espírito do conde Yorck, para servir a obra de Dilthey.” (SZ, p. 404) A reserva de Heidegger quanto às chamadas “filosofias da vida”, expressas em *Ser e Tempo* mesmo, dizem respeito à necessidade de se pressupor a cada vez uma ideia da totalidade dos elementos vida, corpo, alma. Ele encontra em Yorck, no entanto, a intuição acerca da necessidade de que a vida ela mesma deve ser capaz de apreender-se em sua unidade porque ela é, de fato, fundamento dessa unidade, à medida que ela é o fundamento da *diferenciação* mesma da vida nos elementos em que o homem, mais proximamente, se reconhece. Essa unidade essencial é pensada por Yorck de tal modo que a pressuposição necessária da unidade ganha um sentido próprio, pois a unidade essencial aí proposta é aquela entre a diferenciação da vida enquanto ato da vitalidade, e o reconhecimento da diferenciação ou contrariedade da vida, não como o retorno a uma perspectiva unitária de vida, mas como recuperação de sua potência ou vitalidade. Esta fragmentação oculta, para Yorck, a diferença entre o “ôntico” e o “histórico”, isto é, entre o modo de ser do ente que eu mesmo não sou, e do ente eu sou. O “ôntico” permaneceria como medida da história, e certamente como o encontro primário do homem com sua história através do interesse antiquário nos objetos do uso cotidiano que são dotados de “valor histórico”.

Se a historicidade imprópria do ser-aí determina-se como a cotidianidade mediana, a compreensão vulgar da história é a explicitação do modo de ser do ente histórico (*historische*)

não em uma atitude teórica, mas em relação ao comportamento historial do ser-aí, assumido explicitamente como tal ou não. O comportamento “presente”, atual, é, de uma forma ou de outra, compreendido e elaborado sob os auspícios de uma tradição, de um “já ter sido”, ao mesmo tempo em que tais comportamentos, as ocupações no mundo circundante, desligam-se daquilo que por meio da ocupação mesma não se torna “atual”, não se efetiva presentemente.

O “passado” é assim tomado como o traço mais evidente da história, no sentido do discurso sobre o que não é mais presentemente efetivo, e mesmo antes uma compreensão do não-mais-efetivo, assim como, segundo Heidegger, daquilo que, não sendo mais “aí”, ainda possui sobre o presente efeito, assim como o que ainda se encontra “presente”, mas já não mais é – o que perdeu seu sentido: “O que passou pertence irremediavelmente ao tempo anterior, ele pertence aos acontecimentos de outrora e pode, no entanto, ainda “agora” estar aí, por exemplo, o resto de um templo grego. Um “pedaço do passado” está com ele “presente”.” (SZ, p. 378)

Embora o caráter “não efetivo” dos objetos históricos revele-se, por fim, como sua pertença a um mundo que aí havia sido (*die Zugehörigkeit einer dagewesenen Welt*), não fica claro em que sentido a mundanidade desse mundo resguarda-se no objeto que persiste no tempo. Seguindo a tese heideggeriana de que um ente nunca é sozinho, mas se encontra sempre em uma conjuntura, aquilo que é resguardado seria a articulação em que se sustenta o ente, sua significância. Porém, a conjuntura se abre primariamente na circunvisão de uma ocupação, enquanto o ente histórico é aquele que não se encontra disponível para os cuidados cotidianos, a não ser sempre carregado da estranheza, explícita ou não, de pertencer a um mundo ausente – o instrumento ultrapassado, como, para nós, uma máquina de escrever, ou o relógio guardado como herança, os achados das escavações arqueológicas. Mesmo se considerarmos que, à luz das ocupações corriqueiras, a arte e o ritual mostram-se de certo modo como atividades “não

corriqueiras”, não há nenhuma fronteira clara na compreensão mediana entre um âmbito “histórico” e outro meramente “atual” do comportamento do ser-aí. Quando passaria o cotidiano de uma geração a fazer parte da história?

O caráter positivo de uma historiografia, que se orienta pelos entes intramundanos, é reconhecida em *Ser e Tempo* à medida que ela faz de seu ofício a reconstrução e interpretação de um mundo passado. Para Heidegger, porém, a historiografia não apreende esse mundo senão segundo o modo de ser dos entes intramundanos, enquanto que, mesmo no modo da historicidade imprópria – isto é, a cotidianidade mediana –, ele existe segundo o modo de ser do ser-aí. De fato, não é possível estabelecer qualquer limite entre o que pertence ou não à História segundo essa orientação; ela mesma já depende de um determinado comportamento para com o passado, e este, por sua vez, já é a elaboração de um modo do ser-no-mundo fáctico que se encontra na possibilidade de se temporalizar própria ou impropriamente.

O problema da acessibilidade ao “historial”, ao mudar seu foco do caráter histórico do ente intramundano para o comportamento do ser-aí, permite uma primeira modificação no conceito de passado. Passado significa não o “não mais efetivo”, mas a proveniência do que ainda “atua” presentemente em favor de um futuro: “O que dessa maneira “tem uma história” pode igualmente “fazer história”. Ao “fazer época”, determina-se “presentemente” um “porvir”.” (SZ, p. 378) A descoberta do contexto entre passado, presente e futuro na compreensão vulgar da História mostra que, estruturalmente, o passado não possui qualquer primazia, embora a tendência do ser-aí de compreender-se a partir do ser dos entes intramundanos faz com que a auto-exposição do ser-aí histórico seja primariamente uma relação com seu passado. Aqui se apresenta o problema da relação do ser do ente intramundano com o caráter temporal do passado, ou, de outro modo, no sentido de uma “presentificação” orientada pela assunção da “anterioridade” do ser do ente. Nós gostaríamos, no momento, de indicar que a discussão da

presentificação, no âmbito da analítica existencial, tem lugar na interpretação da decadência (*Verfallenheit*), enquanto que na segunda parte de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* a questão é tratada especulativamente em um diálogo com a história da filosofia, através da exposição da compreensão tradicional do *a priori* e da ideia de “condições de possibilidade”.²⁰

A fim de tratar das intrincadas relações entre esses temas, nossa intenção é concentrar a análise no comportamento propriamente historial do ser-aí. Certamente todo comportamento do ser-aí é historial; porém, em referência não somente à ideia da reminiscência, enquanto traço de um comportamento que expõe manifestamente o caráter temporal de toda lida com os entes, mas considerando igualmente a análise de Heidegger da alegoria da caverna em *A Doutrina Platônica da Verdade*, nós nos permitimos tomar o *aprendizado* como o comportamento historial exemplar, à medida que este comportamento reúne os temas fundamentais dos quais procuramos tratar. Embora devamos reconhecer que tal conceito é, a princípio, demasiadamente vago e amplo, nossa intenção é reconduzir a investigação a uma unidade intrínseca, baseada na ideia da experiência originária da verdade enquanto acontecimento historial.

A abertura da possibilidade mais própria do ser-aí enquanto possibilidade, que o ser-aí suporta com o caráter da antecipação da morte, tem o sentido da abertura mesma da possibilidade de tal assunção, quer dizer, da apropriação do ser-aí em si mesmo que seja como tal a experiência originária da verdade da existência, a qual, não obstante, porque à existência pertence essencialmente a facticidade, acontece somente no sentido da *pressuposição da verdade*. Isto quer dizer que é através mesmo desta pressuposição que é concedido ao ser-aí, de algum

20 Cf. por exemplo a seguinte passagem: “Se deve então o ser, que já é sempre “antes” compreendido, tornar-se propriamente objeto, então a objetificação deste anterior, deste esquecido, deve ter o caráter de um retorno ao já previamente e já de antemão compreendido. Platão, o descobridor do *a priori*, viu também este caráter da objetificação do ser, quando ele o caracterizou enquanto *anámnese*, reminiscência.” (GA 24, p. 463)

modo, apropriar-se de si mesmo, ainda que este ente, primeiro e na maior parte das vezes, encontre-se sendo no modo de sua impropriedade.

A questão, a pergunta pelo poder ser si mesmo em sentido próprio do ser-aí significa desse modo nada senão perguntar pela possibilidade do ser-aí recuperar ou resgatar (*Zurückholen*) para si a possibilidade dessa apropriação, o que não é resgatar esta ou aquela possibilidade, mas sim, resgatar a si mesmo como aquele que propriamente pode decidir por uma escolha:

Este resgate precisa, no entanto, ter o modo de ser, por cujo descuido o ser-aí se perde na impropriedade. O resgatar-se do impessoal, quer dizer, a modificação existenciária do si mesmo impessoal para o si mesmo próprio deve consumir-se enquanto a recuperação de uma escolha. A recuperação da escolha significa, porém, escolher esta escolha, decidir-se por um poder-ser desde o si mesmo próprio. Na escolha da escolha o ser-aí possibilita para si primeiro o seu próprio poder-ser. (SZ, p. 268)

Demonstra-se com isto como o poder-ser *si mesmo* em sentido próprio corresponde à sua própria mesmidade (*Selbigkeit*), isto é, à verdade de sua existência, e assim, do mesmo modo, precisamente como ele pode corresponder impropriamente a si mesmo, de tal modo que a perdição no impessoal signifique para o ser-aí assim o “esquecimento” de si mesmo, aqui nomeado o “descuido”, isto é, o descuido não de uma propriedade determinada em que nos manteríamos originariamente, mas da tarefa de resgatar para si mesmo o que foi esquecido.

A impropriedade não é uma característica de uma determinada possibilidade, mas sim, da relação do ser-aí com seu ser, a qual, sendo compreensão do ser, se apropria de seu ser no e como projeto lançado de seu poder-ser-no-mundo. Neste sentido, o ser-aí compreende propriamente seu ser à medida que corresponde, isto é, se apropria, de seu próprio ser, qual seja, ser possibilidade de ser. A possibilidade mais própria de seu ser é aquela em função da qual já é toda possibilidade de seu ser e que lhe precede essencialmente. Na compreensão própria de seu ser-para-a-morte, a antecipação da morte, desentranha-se que ao ser-aí jamais é

concedido escolher e se decidir por uma possibilidade na qual ele não se encontre e assim se retirar de suas possibilidades fácticas, o que significa: o ser-aí não pode se retirar de seu mundo, como não lhe coube decidir nele entrar.

A disposição do temor, que se mostrou como o modo impróprio da angústia, dá o testemunho, talvez privilegiado, desse retraimento do ser-aí na familiaridade de seu mundo como o contínuo retorno à decisão que lhe precede e lhe determina suas possíveis “decisões”, sem que com isso torne-se-lhe transparente a situação mesma em que cai tal decisão originária. Não obstante, esse é o mesmo solo desde onde toda indecisão retira seu encobrimento; este movimento caracteriza a concreção fáctica da decadência que Heidegger descreve como a *precipitação* (*Absturz*). Porém, só nos é concedido compreender a precipitação do ser-aí em suas “decisões” – como se ele chegasse cada vez “tarde demais” para si mesmo – à luz do “tempo certo” desta queda – o fenômeno da Cura, para o qual se conduz a analítica existencial através da interpretação da disposição da angústia. O ser-aí se angustia precisamente porque na abertura do próprio poder-ser ele ultrapassa as possibilidades cotidianas, isto é, as possíveis escolhas que se lhe oferecem, em direção ao âmbito mesmo da decisão que se lhe desentranha como a estranheza que o singulariza em seu *ser-livre para a propriedade e impropriedade*, isto é, para escolher-se a si mesmo.

O “ser-livre para a propriedade e impropriedade” traduz-se na interpretação da historicidade no conceito da “repetição explícita” (*ausdrückliche Wiederholung*). Este conceito, por sua vez, não indica uma estrutura necessária do ser do ser-aí, mas uma “modificação existenciária” do ser-aí já sempre historial, ou melhor, a modificação existenciária da assunção mesma (*das Übernehmen*) que, em *Ser e Tempo*, é tanto o conceito da chave da análise da historicidade do ser-aí quanto das análises precedentes sobre a propriedade e totalidade do ser-aí. A seguinte passagem torna manifesta esta conexão:

Apenas o ente que essencialmente em seu ser é porvindouro, de tal modo que ele possa se deixar ser novamente lançado em seu aí fáctico livre para sua morte, que se irrompe sobre ele, quer dizer, somente o ente que, enquanto porvindouro, é igualmente originariamente tendo sido, pode, ao transmitir a si mesmo as possibilidades herdadas, assumir seu próprio ser-lançado e ser instantaneamente para “seu tempo”. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível algo como destino, quer dizer, historicidade própria. (SZ, p. 385)

A apresentação nesta passagem do “destino” (*Schicksal*) enquanto a historicidade própria remete à ideia da singularidade do ser-aí e só pode ser compreendida a partir desta. O destino não possui qualquer determinação senão a que ele recebe do acontecer mesmo do ser-aí; ou seja, ele não confere sentido ao acontecer, mas sim, o sentido é primeiro liberado no acontecer, e certamente enquanto destino. Talvez nós não possamos pensar que o destino seja algo que acontece na vida de uma pessoa, mesmo no sentido deste encontro. Se consideramos, por exemplo, que o destino de um mestre, seja ele o professor, o mestre arqueiro ou o criador de cavalos, é ser o mestre de alguém, é, pois, ensinar, como poderíamos dizer que seu destino se cumpre, senão quando também o discípulo se torna mestre? Isso não significaria que só há destino enquanto a herança assumida por um outro, pelo próximo, e que o encontro com o destino que me pertence significaria abrir mão de mim mesmo em favor do próximo?

Persiste sempre o problema, porém, de como a herança pode se mostrar e resguardar historicamente. O problema decisivo do acesso ao ente propriamente histórico não pode tomá-lo como primariamente objetivo, pois o “objetivo” é apenas *um* dos possíveis modos da temporalização, orientada privilegiadamente pelo presente e modificada por uma atitude teórica explícita cujo projeto é a abertura de uma determinada região dos entes ao alcance do procedimento epistemológico, que distinguiria os entes, segundo esse projeto, como o que pertence à natureza, por um lado, e à cultura, do outro.

O tema da diferença entre história, enquanto cultura, e natureza dominou as discussões sobre a “epistemologia das ciências humanas” do séc. XIX, e encontrou em Dilthey talvez seu

mais incisivo investigador. A diferença que nos interessa, porém, é aquela entre história enquanto região dos entes que se compreende sob o nome de cultura e o acontecer mesmo (*das Geschehen selbst*). Certamente podemos observar: a cultura não acontece propriamente, mas como pode um acontecimento, em sentido existencial, passar a pertencer à cultura? Esta é uma das questões que encontramos quando nos deparamos com a significação de história no sentido do transmitido enquanto tal, *das Überliefert als solches*, “possa ele ser conhecido historicamente ou ser auto-evidente, e assim ser assumido em sua proveniência velada.” (SZ, p. 379)

O transmitido não se identifica com a proveniência, mas é o que advém desta, a qual não é necessariamente explícita mesmo quando o transmitido é reconhecido enquanto tal. Em que medida reconhecemos o transmitido? Ele certamente não é primeiro aquilo de que tomamos conhecimento através da ciência histórica, mas toma a forma dos usos e costumes que regem a existência cotidiana. Também a tradição é, em seu modo, historial, sem que seja histórica. O mostrar-se, e conseqüentemente, o não mostrar-se, o velar-se da proveniência do transmitido, porém, se dá somente na assunção deste pelo ser-aí fáctico; a persistência dos usos e costumes, da língua, religião e arte de um povo ou uma geração é um modo dessa assunção, para a qual é indiferente a evidência ou ocultação da sua proveniência.

À medida que o reconhecimento da proveniência do que é transmitido é indiferente à sua assunção, esta não pode ter, portanto, caráter voluntário; ela não se dá de tal modo que o que é transmitido seja primeiro objetificado segundo o modo pelo qual ele pode mostrar-se, qual seja, como proveniente, ou então objetificado através da assunção mesma. A persistência dos usos e costumes não depende de uma *decisão* acerca de sua assunção ou não, e nem mesmo de uma *valoração* efetiva acerca de sua pertinência à vida de um povo. A assunção jamais acontece de modo reflexivo, ainda que se possa reconhecer os efeitos e a influência da tradição,

que se possa codificá-la e hierarquizá-la, e mesmo ativamente lutar por favorecer os traços atávicos mais favoráveis.

História é o acontecimento específico do ser-aí existente que se dá no tempo, tão certo, que no ser-com-o-outro, vale como História o acontecimento »passado« e igualmente »transmitido« e ainda influente (fortwirkend) em sentido forte. (SZ, p. 379)

Nietzsche nos dá, na *Gaia Ciência*, a imagem exemplar das possibilidades dessa transmissão:

Nossas erupções. – Inumeráveis coisas que a humanidade adquiriu em estágios anteriores, de modo tão frágil e embrionário que ninguém pôde perceber tal aquisição, vêm à luz repentinamente, após muito tempo, talvez séculos depois: tornam-se maduras e fortes nesse intervalo. Algumas épocas, assim como alguns indivíduos, parecem não possuir este ou aquele talento, esta ou aquela virtude: mas esperemos tão só os netos e os filhos dos netos, se tivermos tempo para isso – eles trazem à luz do sol o interior de seus avós, esse interior do qual os avós mesmos nada sabiam. Com frequência o filho denuncia o pai: este compreende melhor a si mesmo, depois que tem o filho. Todos nós temos jardins e plantações ocultas em nós; e, numa outra imagem, somos todos vulcões em crescimento, que terão sua hora de erupção: - mas se ela está longe ou perto, isso ninguém sabe, nem mesmo Deus. (KSA, p. 381)²¹

O mistério da história para Heidegger permanece sendo a primazia do passado, uma vez que o tendo sido (*gewesene*) é em sua estrutura igualmente determinado por presente e futuro. Heidegger joga essa questão para a estrutura ek-stática da transcendência do mundo e da prevalência nesta da temporalidade do cuidado circunvidente, o qual, porque tem sua temporalidade primária orientada pelo “ser junto a...”, isto é, pelo deixar vir ao encontro do ente que eu mesmo não sou, é primariamente determinado pelo presente. Por isso mesmo, contudo, o passado, neste caso, é tomado como aquilo que *permite*, que *favorece* e que *condiciona* aquilo de que eu me ocupo, pelo fato de que ele *já se encontra* disponível para o uso. Certamente a relação entre “proveniência” e o “transmitido” em geral está aqui em jogo. Mas ainda seria prematuro dizer que a questão da primazia da proveniência e do passado na

²¹ Citação segundo a *Kritische Studien Ausgabe* editada por Giorgio Colli e Massimo Montinari. Nós nos valem aqui da tradução brasileira de Paulo César de Souza da *Gaia Ciência* (Cia. das Letras, 2001).

compreensão de história se resolve com esta auto-interpretação do ser-aí cotidiano. Porém, somente um questionamento nesta direção poderia esclarecer como transmitido pode ser assumido enquanto sua proveniência se encontra velada para a assunção, isto é, como os usos e costumes podem persistir como que “por si mesmos”, por sua própria força e influência. Quer dizer: como a proveniência se tornaria acessível senão historicamente, isto é, através da enunciação de seu caráter de ser o passado de nosso presente?

Esta relação poderia ser pensada do seguinte modo: o passado, no sentido do intramundano que pertence ao mundo que não é mais aí, encontra sua proveniência neste mundo ausente; sua *pertinência* a esse mundo já aberto constituiria sua proveniência. A proveniência diz respeito ao que é transmitido, e este pode ser reconhecido historicamente, quer dizer, ele *pode* chegar até mim através da elaboração explícita de sua rede de significações. Pensemos, por exemplo, na possibilidade de se decifrar uma língua morta.

Contudo, seria muito absurdo dizer que o *ente* intramundano é assumido pelo ser-aí, e certamente a linguagem, neste caso, embora não seja um ente – não estamos falando dos documentos e das fontes – possui ou pode possuir um caráter instrumental. Mais do que isso: mesmo na discursividade cotidiana atual, presente, à qual eu mesmo pertencço, um enunciado já é algo que, de um modo ou de outro, se “desligou” do sentido, quer dizer, da articulação mesma da compreensibilidade que se dá no horizonte do projeto como o qual eu *exist*o. Não é esta espécie de perplexidade que encontramos na conhecida passagem da *Fenomenologia do Espírito de Hegel* sobre a Certeza Sensível?

À pergunta: que é o agora? respondemos, por exemplo: o agora é a noite. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, agora, neste meio-dia, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia. (PG, Hegel, 1986, p. 84)²²

²² Segundo a tradução brasileira de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito* (Vozes, 1997, p. 76)

Em certo sentido, é até mesmo absurdo pensar que é possível decifrar uma língua morta, se já não há mais um ser-aí historial capaz de *falá-la*, capaz de responder pela articulação de sentido que ela pronuncia. Porém, o que de fato está sendo decifrado? Será que, com a decifração e liberação do significado da antiga inscrição de um túmulo, por exemplo, eu me transponho de fato para o horizonte de sentido que lhe é próprio, quer dizer, eu me coloco diante da morte desse outro? Eu posso, afinal, *saber* da morte de um outro, sem que eu seja capaz de *morrê-la*. O que a morte, contudo, tem a ver com meu passado? Nós certamente não lidamos com antigos túmulos e cemitérios do mesmo modo como lidamos com os “nossos” túmulos, ou então a atividade arqueológica seria impraticável. É esta uma pergunta que somos capazes de responder: em quanto tempo pode um cemitério se tornar um sítio arqueológico? Nós podemos saber, decidir, ou reconhecer por antecipação o que pertence ou não à história?

A tese assumida por Heidegger afirma que a resolução antecipadora é um acontecer próprio do ser-aí. Ao mesmo tempo, portanto, a resolução antecipadora é o fenômeno a partir do qual a temporalidade é desentranhada enquanto sentido ontológico da cura, e a partir da qual é construída a historicidade do ser aí. Efetivamente, a historicidade é “uma elaboração concreta da temporalidade.” (SZ, p. 382) Se a tese é de todo modo forte, a resolução antecipadora corresponderia ao estender-se estendido entre Nascimento e Morte, tal como é primeiro definido o acontecer do ser-aí.

De fato, é preciso compreender o seguinte: o ser para a morte próprio revela-se enquanto o adiantar-se à possibilidade. Porém, a resolução é em primeiro lugar desentranhada a partir do testemunho existencial da consciência enquanto “o projetar-se silencioso e pronto para a angústia para o próprio ser em dívida.” (SZ, p. 382) Podemos assumir, como parece querer Heidegger, que o nascimento, ou melhor, o todo do ser-aí implicado no “contexto da vida” é implicitamente elaborado no interior da análise da consciência, de tal modo que sua

estrutura existencial é o correlato desse “fim” outro que a morte, excluído de qualquer outra interpretação explícita.

Há aqui dois pontos importantes que precisam ser reconhecidos. Em primeiro lugar, a estrutura existencial do ser lançado (*Geworfenheit*) em seu correlato no fenômeno da dívida ou culpa é aquilo que está em jogo no ek-stase do passado essencial ou “ter sido”, *Gewesenheit*. Em segundo lugar, “nela [*a saber, na dívida*] o ser-aí se compreende em vista de seu poder-ser de tal forma que sua morte lhe chega diante dos olhos, para assim assumir em seu ser-lançado o ente que ele mesmo é.” (SZ, p. 382) Nisto se funda a constante afirmação de que o ek-stase do porvir é a temporalização primária do ser-aí. É claro que seria necessário retornar ao desentranhamento do adiantar-se no fenômeno do ser em dívida mais próprio, quer dizer, na presença da morte no fenômeno de meu *fundamento* ou *origem* mais próprio, mas agora basta dizer que o nascimento é em sentido próprio apenas na assunção do ser-lançado do ser-aí, que se dá somente também com o adiantar-se à possibilidade: assim como o ser-aí se adianta à possibilidade de sua morte, ele se adianta também ao seu ser-em-dívida. Por isso, o ser-aí resoluto não se *mantém* na angústia, mas encontra-se *prestes a*, na *iminência de angustiar-se*.

Assim, o modo pelo qual o ser-aí pode se orientar para seu nascimento é assumido no horizonte de sua finitude – a morte. O problema permanece sempre o mesmo, qual seja, em que sentido o seu próprio ser-lançado corresponde ao “passado”, ou como, do mesmo modo como o ser-aí se singulariza em direção a seu porvir, ele se singulariza também em direção a seu passado. É o conceito de situação que pode resolver essa dicotomia:

O conceito de *situação* – “a assunção resoluto do próprio aí fáctico” (SZ, p. 382) – joga luz sobre esta dificuldade quando lembramos que tal assunção não é primariamente a assunção fáctica de uma determinada possibilidade, mas a correspondência ao ser-possível de cada possibilidade que, em última instância, é a antecipação da morte. Esta não é senão uma

modificação, como diz Heidegger, da compreensibilidade em que já nos encontramos. A modificação se dá no compreender mesmo, no assumir; a resolução desentranha a situação. Essa compreensão e a compreensibilidade mediana são uma e a mesma: “o compreender *existenciário* próprio se retira tão pouco da interpretação [*Ausgelegtheit*] legada que ele apreende a possibilidade escolhida no resolver-se desde ela e contra ela, e, no entanto para ela.” (SZ, p. 383)

Essa compreensibilidade não é nada senão a herança que o ser-aí transmite a si mesmo. Não é responsabilidade daquele que *lega*, daquele que *passou*, assegurar que o legado possa ser assumido, que o ser-aí possa adentrar na possibilidade legada. Porque esta não *condiciona* o ser-aí, embora possa fazê-lo no âmbito da compreensibilidade mediana, o ser-aí resoluto não é “tomado de assalto” por sua tradição, ele não é movido nem pela sobrevivida violenta, nem pela indiferença das possibilidades herdadas.

As possibilidades casuais e provisórias são perdidas, porque não são capazes de solicitar uma resposta do ser-aí; elas não podem ser escolhidas. A escolha não cria a possibilidade, mas dá a ela o seu possível. Qualquer possibilidade não escolhida não é assim deixada de lado, *excluída* da herança, porém simplesmente “não é possível”. Esta distinção pode muito bem se revelar como distinção, de forma alguma excludente, entre o destino singular do ser-aí e os envios de uma geração, de um povo, do interesse que se funda primariamente no ser-aí-com do ser-aí: em sua convivência constitutiva com o outro. A questão seria se, em seu ter-se singularizado em seu destino retira-se o ser-aí dos envios de sua geração, de seu povo, ou se, de fato, é somente no destino singular que os envios são de fato assumidos enquanto herança. Se o ser-aí é também originariamente ser-com, ele responde em sua assunção de si também pelo destino singular de seu povo. Em sentido radical, *um homem* não tem de fato um destino, pois se a escolha escolhida é ou não *destino*, é algo que não se encontra em seu poder.

Quando o ser-aí, ao adiantar-se, deixa a morte tornar-se poderosa [*mächtig*] em seu si, ele se compreende, livre para ela, no sobrepoder [*Übermacht*] de sua liberdade finita, para assumir nesta liberdade, que apenas »é« no ter escolhido da escolha, a impotência [*Ohnmacht*] da entrega a si mesmo, e para tornar clara sua visão dos acasos [*Zufälle*] da situação resoluto. Mas quando o ser-aí marcado por destino [*schicksalhaft*] existe essencialmente enquanto ser-no-mundo no ser com os outros, seu acontecimento é um co-acontecimento [*Mitgeschehen*] e determinado como envio [*Geschick*]. (SZ, p. 384)

O jogo entre essas direções do poder nos conduz à perplexidade. A morte torna-se poderosa para o ser-aí, isto é, ela *deixa* o ser-aí exercer seu poder ser. O adiantar-se, muito mais que uma determinada atitude, é deixar-se tomar pela morte enquanto possibilidade mais própria. O modo desse "ser-tomado" é a supremacia ou sobrepoder da liberdade finita, e não é, portanto, um dominar-se do ser-aí sobre si mesmo, mas a supremacia da possibilidade mais própria sobre toda possibilidade provisória, de tal modo que o ser-aí é livre nestas possibilidades, e não livre para "outra" possibilidade na qual ele não se encontraria "constrangido". Não haveria distinção possível entre possibilidades livres e possibilidades não livres, mas talvez entre um comportamento não livre e o comportamento livre, distinção na qual se revela a tensão entre a supremacia da liberdade finita e a "impotência do abandono a si mesmo". O abandono a si mesmo se mostra também no reconhecimento de que a diferença da liberdade incide somente sobre o comportar-se, que podemos definir provisoriamente como um modo em que cada possibilidade é assumida, e não como uma possibilidade em si mesma. A impotência refere-se, portanto, ao ser lançado mesmo, ao encontrar-se jogado entre as possibilidades herdadas, que, no entanto, no comportamento livre, são compreendidas como envios, como o acontecer do ser-com. A supremacia da liberdade finita libera o ser-aí não das possibilidades herdadas, mas da compreensibilidade mediana que impera mais proximamente no modo do ser-com cotidiano. Isso tudo para dizer que, no acontecer do ser-aí, ele mesmo não tem qualquer "poder", e não cria sua possibilidade. Destino, de fato, não é senão a singularização do envio, o modo como ser aí "faz uso" de sua herança. O envio ele mesmo

possui assim poder, que é liberado na lida (*Kampf*) e comunicação (*Mitteilung*), em que o comum, isto é, o que privilegiadamente manifesta-se no e como ser-com, tem um peso especial.

Para nosso problema tem também um papel especial a repetição (*Wiederholung*), enquanto a transmissão explícita do possível na qual o ser-aí “escolhe seus heróis”. Esta é uma expressão bastante obscura de *Ser e Tempo*, à qual Heidegger não dedica nenhuma explicação. Nós podemos conceber que a repetição é sempre a repetição de uma possibilidade já dada, e que, como assunção explícita de seu próprio, a repetição perfaz a singularização do ser-aí: ele somente responde por seu possível e está a altura dessa responsabilidade. Essa singularidade, contudo, não pode se resguardar de nenhuma maneira, não pode ser comunicada ou enunciada como tal. O herói, porém, seria precisamente aquele que indica tal singularidade, que a deixa ver, que, embora não possa pronunciar e afirmar a singularidade como tal, pode, contudo, anunciá-la como a narrativa de um acontecimento que de fato não ocorreu. O herói pode se mostrar como *exemplar*.

Aqui se esclarece também que a lida, a luta, se dá em torno da repetição, do seguir e *confiar* no que é repetível, isto é: aquilo a que se pode corresponder, aquilo a que se pode estar à altura. A repetição, enquanto transmissão explícita, não carece da historiografia. A explicitação em questão não é o reconhecimento de um passado a partir do qual pode se retirar a possibilidade escolhida, mas é a explicitação da escolha mesma, a qual primeira libera o “passado” em sua acessibilidade no presente. Isto é, a repetição seria então a condição de possibilidade do acesso ao passado, questão esta que só tem sentido uma vez que o “tendo sido” é explicitamente assumido na lida e na comunicação. De fato, o acesso ao passado exige a decisão sobre *seguir-lo* ou não, sobre nele confiar ou não. Não seria assim que se alcançaria a “unidade” do “contexto da vida”?

Certamente isso soa como certo processo, como procedimento de um “ser-aí” que elabora o seu “lugar” no mundo, se a escolha escolhida fosse uma reflexão sobre o passado capaz de preparar e transformar as condições presentes que nos permitissem, futuramente, estar à altura do passado. Esse “processo” aparente não seria, contudo, nenhuma espécie de progresso, nem mesmo a explicitação das origens do presente em um passado agora acessível. Em que consiste este “estar à altura? E o que significa para isso tudo que, neste estar à altura, a temporalização primária é sempre o porvir? O ser-aí resoluto torna-se contemporâneo de sua época, ou radicalmente extemporâneo?

Se a correspondência ao passado é em si mesmo porvindoura, ela apenas se consumaria à medida que é capaz de deixar uma herança; o acontecimento não encerra uma vida ou uma vivência, mas é apenas o começo ao qual se pode, a cada vez, retornar, ou melhor: que se pode, a cada vez, honrar. A questão da unidade do “contexto da vida”, porém, presume uma totalidade à qual se deve corresponder facticamente, isto é, a passagem para um estado originário pressuposto em que a fragmentação da vida é redimida. Por isso, a própria pergunta pelo contexto da vida é colocada em questão, já ao início da questão da historicidade. A pergunta pelo contexto, todavia, não provém senão de uma determinada posição do ser-aí diante do reconhecimento de que ele se encontra em sua existência cotidiana fragmentado em seus empreendimentos, em sua vida. Porque ele se coloca em busca de sua autonomia, isto é, do princípio de unidade da vida fragmentada, pode surgir a pergunta explícita pelo “contexto da vida”, o qual inexoravelmente é o horizonte de compreensão da historicidade imprópria: “a possibilidade do domínio desse horizonte investigativo se funda na irresolução, que constitui a essência da inconsistência do si mesmo.” (SZ, p. 390) A historicidade imprópria do ser aí é o fundamento para a pergunta pelo todo do contexto da vida, da perspectiva una ou fundante de seu ser, a qual dependeria também do acesso aos objetos das vivências reunidas e coligidas.

Mesmo que impropriamente, o acontecer do ser-aí se resguarda no acontecimento do mundo, do qual não somente os entes intramundanos, mas a vida mesma, no modo dos empreendimentos, casos, ocupações, acidentes, vêm ao encontro historicamente. Este é, mais proximamente e na maior parte das vezes, o primeiro acesso à história, de tal modo que a tendência do ser aí de se compreender na perspectiva ou expectativa de sua totalidade não é de forma alguma arbitrária e casual, pois pode muito bem ser que este seja o único acesso que temos ao histórico.

Embora tanto o acontecimento mesmo quanto a possível compreensão autêntica de sua historicidade não dependam, segundo Heidegger, de um acesso e elaboração da história como tal, nós podemos ainda perguntar se a repetição, quer dizer, a assunção própria em vista da herança transmitida, já não sempre implica em uma compreensão histórica. A proveniência de uma herança se torna, com a repetição, clara e manifesta. Porém, torna-se também evidente que a proveniência diz respeito ao sentido e ao horizonte de compreensibilidade de um mundo, e não às relíquias da história mundial, não aos fatos e as ocorrências; a transparência da proveniência faz com que o passado se faça uma vez origem. O estudo das fontes e dos objetos históricos pode traçar a trajetória da transmissão de uma religião, por exemplo, de suas práticas e de seus cultos. Nós podemos nos informar muito bem sobre as técnicas de escultura das estátuas e da arquitetura dos templos, sua relação com a observação astronômica e a compreensão do espaço de adoração como imagem do espaço do mundo, ou mesmo da alma.²³

Nós podemos identificar as mudanças nos cultos e festivais, a assimilação das tradições por sucessivos povos, e mesmo nos admirar de como nosso calendário é ainda hoje profundamente

²³ Esta é a imagem que encontramos, por exemplo, no Sermão 1 de Mestre Eckhart (Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matth. 21, 12) sobre o episódio da expulsão dos vendilhões do templo: “Quando este templo se tornar tão livre de todos os impedimentos, quer dizer, da ligação ao eu e ignorância, então ele brilha tão belo e reluz tão forte e claro sobre tudo (afora) e através de tudo (ao longo) que Deus criou, que ninguém é capaz de enxergá-lo com o mesmo brilho senão com o do Deus incriado. E em toda verdade: ninguém é igual a esse templo como somente o Deus incriado.” (Eckehart, 1979, p. 156)

pagão. Nada disso, porém, faz com que os deuses se façam presentes. Nenhum conhecimento do passado assegura que a origem seja preservada; em verdade, nenhum conhecimento do passado é o *começo* de algo. O conhecimento do passado, contudo, não se confunde de nenhuma maneira com a observância das tradições, e esta não precisa saber da história de seu movimento no tempo e no espaço. A observância da tradição não é a manutenção do passado, mas ela é o ritual através do qual a origem e o sentido são recuperados: pelo qual é possível se manter de prontidão, desperto, para a origem e a proveniência. Não seria por acaso que também o ritual é uma forma do aprendizado, e talvez mesmo sua primeira forma.

O reconhecimento da proveniência não seria, apesar de tudo, necessariamente teórico ou ritualístico; ele não diria respeito a uma origem, a qual estaria, de um modo ou de outro, sempre ligado ao divino e ao sagrado, enquanto se resguarda no ritual o *começo* ou a instauração de um mundo, ou a um passado acessível somente através das fontes históricas, mas no qual a origem se perdeu. Talvez seja precisamente na relação com o passado própria da história da filosofia que a proveniência seja reconhecida e elaborada, e, no entanto, jamais meramente historiográfica, pois aquilo que é transmitido na história da filosofia é, a cada vez, uma experiência de fundamentação da realidade do real, para a qual é sempre preciso pensar novamente desde o *começo*. Não seria esta a dificuldade do projeto de uma repetição explícita da pergunta pelo sentido do ser, isto é, de algo que nos é legado por uma tradição?

IV.1. A historicidade das disposições

Toda a discussão da historicidade parece girar em torno do ser-aí já jogado em meio ao acontecimento, ou prestes a resolver-se e assumir propriamente sua herança; ou então, alheio ao acontecimento, ele seria o observador casual da história dominada pela tradição, ou ele seria ainda aquele que volta seu interesse para o objeto histórico. O problema colocado no início de nosso trabalho, porém, dizia respeito à pergunta pelo possível acesso à historicidade da história, e especificamente, da história da filosofia. Uma vez pensada desde a propriedade do ser-aí, nós compreendemos este ente à medida que ele se encontra diante de sua historicidade, do mesmo modo como o compreendemos diante de sua morte, isto é, na iminência de apropriar-se de si mesmo; a experiência da morte pertence ao acontecimento do ser-aí. Como seria possível, no entanto, que o ser-aí adentre sua história? Como seria possível que ele desperte, assim como se diz da questão do ser na epígrafe de *Ser e Tempo*, para sua morte?

A introdução da disposição fundamental da angústia, da qual nasce a pergunta pela experiência originária da verdade da existência, à qual pertence a questão da morte, se dá em *Ser e Tempo* de forma abrupta. Isto acaba por se justificar porque a angústia concrece, em verdade, do fundo do ser do ser-aí. Ela não vem de lugar algum: o ser-aí se angustia diante de si mesmo. Mas o que de fato acontece? É possível que um aceno, um apelo à angústia se resguarde de

alguma forma no mundo, mesmo quando ela só fala em silêncio? Há um sentido particular em que nós compreendemos que a angústia não acontece; ela certamente não é algo que acontece na vida de alguém. Sempre é necessário reiterar: *o ser-aí não é alguém*. A experiência originária da verdade da existência que se busca em *Ser e Tempo* não pode ser compreendida como uma vivência que diz respeito à minha pessoa, o que vale igualmente para toda experiência em sentido rigoroso. Nós não alcançamos tal experiência através de e mediante nosso *pensar*, nosso *querer* ou nosso *sentir*, embora com isso nós nos determinemos a nós mesmos, desde essa experiência fundamental, quer dizer, desde um acontecimento, mesmo que não sejamos capazes de reconhecê-lo como tal. E ainda que reconheçamos essa experiência, não poderíamos ali nos manter. A co-pertinência originária de propriedade e impropriedade indica que não podemos fazer do próprio a nossa casa; nós habitamos sempre o impróprio, e ainda que nos deixemos levar pela inquietude, sempre é possível nos sentirmos em casa. Giorgio Agamben comenta como essa co-pertinência originária de próprio e impróprio se desdobra no pensamento posterior de Heidegger:

No *Ereignis*, a facticidade original não se subtrai mais na diversão evasiva, nem em um destino histórico, senão que é apropriada em sua mesma evasividade, suportada em sua *lethe*. A dialética do próprio e do impróprio alcança assim seu fim. O *Dasein* já não tem que ser seu *Da*, nem tem que ser suas maneiras de ser: já habita definitivamente no modo daquele *wohnen* e aquela *Gewohnheit* que, no §12 de *Ser e Tempo*, caracterizam o ser-em do *Dasein*. (Agamben, 2008, p. 330)

Na apresentação da angústia em *Ser e Tempo* e das disposições em gerais, e também especificamente a disposição do tédio na preleção do semestre de inverno de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, nós buscamos responder à pergunta de como pode o ente que nós mesmos somos chegar ao seu aí, sem que ele, no entanto, o “vivencie”. Nós entendemos este “vir a si mesmo em seu aí” também como o modo privilegiado do acesso à historicidade do ser-aí, e talvez o único acesso possível, em um sentido particular. O “vir a si

mesmo” no sentido do “ser disposto” (*Gestimmtsein*) em seu *aí* significa: o ser-*aí* se singulariza em seu *aí*, de tal forma que o *Da* se abre enquanto o *Dagewesene* insistentemente porvindouro do ser-*aí* historial. O *aí* assim aberto é singular, porque esta abertura é a vinculação inexorável do ser do ente que é sempre meu às possibilidades fácticas nas quais já sempre me encontro, às possibilidades fácticas de um e um *único* mundo. Melhor dizendo: o ser disposto, *Gestimmtsein*, é a abertura da conformação mesma dessas possibilidades. O vínculo, o *enlace*, não se dá entre “eu” e “mundo”, mas entre o poder-ser que eu sou e as possibilidades fácticas através das quais e com as quais eu respondo por esse poder-ser, tal como se viu na interpretação do ser para a morte. Uma disposição não seria assim aquilo que “produz” uma possibilidade. Esta nunca é uma primeira vez. Nós certamente podemos imaginar um tempo em que não houve, por exemplo, escrita, e mesmo um tempo em que não havia sequer o homem. Mas isto é sempre uma abstração. No mundo em que nós nos encontramos, “escrever” já nos foi sempre dado. Nós aprendemos a escrever, mas isto não significa que nós escrevemos pela “primeira vez”, ou que possamos determinar ao menos o início cronológico de nossa possibilidade individual de escrever. O escrever já sempre tem para nós sentido, e o aprendizado é como nós entramos nessa possibilidade e podemos, então, experimentar uma vez este sentido já aberto, isto é, nos apropriarmos *de* e *a* ele. O conjunto dessas possibilidades é o que constituiria uma época ou geração. Estar disposto, e sobretudo, *desperto* para a disposição, é como adentramos nas possibilidades já dadas – do mesmo modo como é através do despertar da angústia que o ser-*aí* adentra na possibilidade de sua morte.

Por isso, a apresentação que Heidegger faz do tema da preleção intitulada “os conceitos fundamentais da metafísica” é perpassada pela necessidade de se “entrar” no tema da preleção, de se estar “à altura” do tema, qual seja, a filosofia. Tematicamente, esta se colocaria ao lado das diversas disciplinas ofertadas no ambiente acadêmico; os “conceitos fundamentais” da

metafísica se equiparariam aos “fundamentos da zoologia”, ao “projeto da ciência linguística” e coisas afins. No fundo, no entanto, a filosofia não poderia ser comparada às demais ciências, se o sentido da comparação é tomar a ciência como medida para a filosofia. Esta afirmação de Heidegger não deve ser tomada como uma posição esotérica, não se a filosofia toca em algo essencial do homem mesmo. Seu caráter incomparável evoca já desde o começo a singularidade, que procuramos agora e só podemos estabelecer de início como aproximação temática a um problema ainda não formulado em toda a sua extensão: como podemos adentrar em uma possibilidade? A filosofia certamente não evoca a singularidade enquanto a particularidade de uma posição filosófica, como a exposição de uma doutrina ou questão e expressão de um pensamento filosófico, isto é, como um discurso filosófico particular, nem mesmo como a posição da qual esse pensamento seria expressão. A filosofia não é, afinal, visão de mundo – mas sim o caráter mesmo daquilo que é singular. Se essa comparação também não pode se valer da arte ou da religião como porta de entrada para a filosofia, não é, porém, porque essas se subordinam à filosofia, ou porque tenha a filosofia a mesma relação com elas que ela tem com a ciência. Podemos supor que a arte e a religião em si mesmas compartilham do mesmo caráter incomparável da filosofia, mas logo se faz impossível comparar o que é singular por si mesmo, sem que se saiba como pode a singularidade se manifestar.

O caráter incomparável da filosofia é apresentado nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* com o recurso surpreendente a Novalis:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,
um ímpeto para por toda a parte se estar em casa.

A elucidação da *Heimweh* leva Heidegger à formulação da pergunta pelo mundo, isto é, pelo “em todo”, pela finitude e pela singularização (*Vereinzelung*), que concrestem e se articulam

em um comportamento do homem diante da Metafísica ela mesma. Com isso, a pergunta inicial pela particularidade da Metafísica entre as demais disciplinas se transforma; ela não é a pergunta por uma determinada atitude do homem, mas por um comportamento através do qual ele se singulariza em meio ao estranhamento diante de seu próprio ser.

A conexão íntima da filosofia com uma disposição é anunciada aqui com toda a clareza. A referência a Novalis é, porém, apenas uma das instâncias em que Heidegger aproxima o pensamento da disposição. Esta conexão está presente também em *O que é isto – a filosofia?*, e gostaríamos de demonstrar, com muito mais frequência do que a primeira vista nos damos conta – *disposição, Stimmung*, é, para Heidegger, talvez algo tão próximo de seu pensamento, de sua questão, quanto a questão da linguagem, e podemos mesmo dizer que ambas pertencem uma a outra. Não por acaso, segundo desconfiamos, a leitura Heideggeriana de Hölderlin não é, propriamente, uma interpretação dos versos do poeta, mas o esforço para alcançar e corresponder à disposição fundamental de seu poetizar. Há ocasiões em que uma disposição é chamada à palavra, mas a investigação mantém sua distância, em nome da função hermenêutica das disposições como a abertura privilegiada do fato da existência – pensamos, obviamente, na análise da angústia em *Ser e Tempo*. Nós podemos, contudo, sempre novamente nos perguntar – não ultrapassaria a angústia esta função hermenêutica para, desde o começo e em todo o percurso, dispor a investigação ali conduzida, em *Ser e Tempo*, até o limite de seu questionamento? Mas pode também ser que na angústia ressoe a perplexidade diante da questão do ser, diante do fato de que não estamos despertados para o sentido dessa questão, como se diz na epígrafe de *Ser e Tempo*. Seria mais prudente afirmar: a conexão da filosofia com uma disposição que a determina essencialmente não havia ainda sido pronunciada, embora o questionamento já tenha desde o início reservado seu lugar. Em *Que é isto – a Filosofia?* Heidegger diz:

Philosophia é a própria correspondência consumada que fala à medida que ela atende à instigação [*Zuspruch*] do ser do ente. O co-responder [*Ent-sprechen*] ausculta a voz [*Stimme*] da instigação. O que nos instiga enquanto voz do ser determina [*bestimmt*] nosso corresponder. »Corresponder« significa então: ser determinado, être disposté, a saber, desde o ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal determina o falar de uma maneira que o dizer se compõe [*abstimmt*] com o ser do ente. O corresponder é necessariamente e sempre disposto, não apenas ocasionalmente e de vez em quando. Ele está em uma disposição [*Gestimmtheit*]. E só com base na disposição (disposition) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua determinidade. (GA 14, p. 21)

Mesmo se pudéssemos separar esta passagem em seus elementos mais simples, não alcançaríamos com isso seu todo. Ela narra um *acontecimento* que não se encontra disponível em um momento que “ocorreu” na história da filosofia. Quando se trata de retornar, de *retroceder* a essa história, é esse acontecimento que não se pronuncia como tal que para Heidegger está em jogo. O que nós poderíamos dizer sobre o “co-responder” nós dissemos na interpretação do ser para a morte, e, contudo, sabemos que só o dissemos em parte. Ali não ficou claro, por exemplo, em que sentido com aquela correspondência algo se “ilumina”. Sobre isso, nós pretendemos ainda falar no capítulo V deste trabalho.

Nós gostaríamos, porém, dentro do escopo deste trabalho, de nos concentrarmos no reconhecimento da possível e talvez necessária multiplicidade das disposições no que toca o questionamento filosófico. Ao admitirmos a multiplicidade das *Grundstimmungen*, reconhecemos ao mesmo tempo o que parece ser seu traço comum, qual seja, a abertura do ente em totalidade, e também certamente o caráter historial deste acontecimento. Nosso interesse imediato reside, contudo, no fato de que tais disposições fundamentais se revelam a cada vez, para Heidegger, no modo de um determinado comportamento do ser-aí, e mais especificamente, no modo do questionamento filosófico ele mesmo. Nós certamente não podemos pensar que a convocação a se pensar o possível acesso à historicidade seria, para Heidegger, construir, ou mesmo forçar, pela violência de uma interpretação interessada em solidificar sua própria posição, o acesso e a apropriação das fontes históricas. A questão da

historicidade da história não é, de forma alguma, um exercício hermenêutico. O que está em questão é o acesso à nossa própria historicidade, à nossa possível estadia em meio ao ente em sua totalidade, se é isto que caracteriza de fato a metafísica. Nós já nada podemos decidir sobre as épocas precedentes, nem mesmo o modo como nós já recebemos nossa herança. Nós, afinal, nos encontramos já dispostos. Essa primeira determinação fundamental de nosso ser, porém, é eminentemente discursiva. Ela deveria resguardar a possibilidade daquela ligação originária com o mundo, que recebe o nome de facticidade, ressoar neste mundo enquanto o que sustenta a singularidade do ser-aí fáctico.

A singularidade não diz respeito somente ao caráter irreduzível do horizonte de compreensibilidade de uma época, mas, sobretudo, à facticidade de encontrar-se lançado em uma compreensibilidade. Esta não é eminentemente enunciativa, quer dizer, nós não temos acesso à compreensibilidade apenas através de enunciados e mesmo da mera verbalização da linguagem. Porém, o ser disposto não é um ser determinado (*Bestimmt*); o que leva o ser-no-mundo à determinação é a existência fáctica, o ser-no-mundo determinado a cada vez. Como se daria essa passagem do *gestimmtsein* para a *Bestimmung*, se essa passagem tem sentido? O problema não é, em última instância, trazer à palavra aquilo que imediatamente nos interessa, *uns angeht*, e para o que estamos despertos?

A questão do estar desperto, em contraposto a um possível estado de sonolência do qual despertariamos, corresponde, para Heidegger, à situação de se encontrar, ao mesmo tempo, disposto e não disposto por uma disposição, isto é, tanto “presente” quanto “ausente”, *da und nicht da*, que marca o caráter próprio da *Stimmung*. A questão da presença e da ausência, pelo que se poderia ter acesso ao que significa encontrar-se disposto, é evocada por uma situação peculiar, que igualmente acaba por introduzir o “objeto” da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, qual seja, o tédio. Nós nos encontramos ausentes por ocasião de um compromisso

social, de uma aula ou conferência, quando o que se dá nesse encontro já não nos interessa, quando não estamos engajados nessa ocasião, e nem por isso estamos adormecidos, e em verdade, podemos muito bem nos saber, ter consciência de nosso estar ausente. E só podemos estar ausentes porque podemos nos engajar nessa ocasião, nós esperamos de nós mesmos ter interesse pela situação presente, de tal forma que nós nos encontramos presentes, quer dizer, *aí, Da*. O interesse, nesse caso, vai muito além de uma preocupação calculada; ele indica que há algo aí em jogo para nós, não porque este algo teria sobre nós um efeito qualquer, mas porque dele não podemos abrir mão, não enquanto nos encontramos *despertos, presentes* nesta situação em que ele vem ao encontro. A tarefa de despertar uma disposição começa por reconhecer que devemos obedecer ao modo de ser da disposição, e que isto envolve a necessidade de pressupô-la, ou melhor, de pressupor que já nos encontramos dispostos de algum modo; que nós, de certo modo, “presenciamos” tanto nossa presença quanto nossa ausência, podemos nos manter de prontidão, ou deixar adormecer.

O que é isso que primariamente nos interessa, e do qual não podemos abrir mão?

Vejamos o que Heidegger diz nesta passagem extraordinária sobre a tristeza:

Uma pessoa, junto à qual nós somos, é acometida por uma tristeza. É então o caso de que esta pessoa tem um estado de vivência que nós não temos – e então fica tudo por isso mesmo? A pessoa que se entristeceu se fecha, ela se torna impenetrável, sem que nos trate com nenhuma rudeza; apenas isso: ela se torna impenetrável. Nós também somos junto a ela do mesmo modo como antes, talvez complacentes mais frequência e um tanto mais; ele também não modifica nada em seu comportamento para com as coisas e para conosco. Tudo está como antes e porém diferente, e não apenas a respeito disto ou daquilo, mas, sem prejuízo da coincidência entre o que nós fazemos e a que nos propomos, o Como, em que nós estamos juntos, é outro. (GA 29/30, p. 99)

Esta passagem mostra o ser com o outro vigente, presente, enquanto ocasião privilegiada da manifestação do ser-disposto; se o que se dispõe é o ser-com o outro ele mesmo, e o que acontece conosco não é a mera simpatia por aquele que se entristeceu, mas nós também somos *transpostos* para a tristeza, a disposição certamente não é algo que ocorre internamente, nem

mesmo externamente, mas é o *como* do próprio ser-aí-com-o-outro. Mas o que tem a tristeza a ver com o interesse? Porque o interesse mesmo deve ser compreendido como o ser-com disposto, não podemos imaginar que nos deixamos afetar pela tristeza do outro porque o outro é para nós significativo, é alguém por quem temos estima, porque isso seria *pressupor* o interesse, e não nos *encontrarmos* aí na vigência do interesse, na presença mesma disposta pela tristeza.

Mais do que isso: o ser-com o outro não é algo eliminado, deixado de lado, porque a disposição, segundo queremos compreendê-la, conduz o ser-aí à sua singularização, porque também o ser-com é “aí”. Isto é algo que só poder-se-ia dizer se insistíssemos na ideia de que o ser com o outro envolve a relação entre dois “*Daseins*”, entre dois indivíduos quaisquer. O ser com o outro, porque pertence essencialmente ao ser-aí, não é necessariamente dominado pelo discurso do impessoal. Mais do isso, ele não acontece somente através de e como comunicação; não é absolutamente necessário que ele se pronuncie sobre si para que ele se compreenda. Esta extraordinária passagem denota por isso também o seguinte: o ser com o outro disposto tem algo a ver com o instante de uma época metafísica. Como seria possível extrapolar esse ser com o outro para a questão do começo, do início de uma época metafísica? Seria o acontecimento do *povo* e da *geração* o caráter historial do ser-com constitutivo? Quem se encontra disposto, afinal? Mas esta é a nossa dificuldade: não seria precisamente isto, que é o dispor da disposição, o que caracteriza a historicidade? Mas como seria possível, a partir disso, contar uma história, dizer, enfim, quem é o grego, quem é o romano, quem somos nós? Mas não é isso que procuramos? A pergunta por quem somos nós mesmos? Se a disposição conduz ao si mesmo, e este é quem é aí, o que significa, quem é aí enquanto este ser-no-mundo singular, no qual o mundo não somente está em jogo ao lado do si mesmo, mas o constitui originariamente, não cremos que seja um salto abstruso, sem chão, o salto da disposição, daquilo que mais proximamente conhecemos como os afetos, para a compreensão do que constitui a

historicidade. Ela diz respeito à singularidade do ser-no-mundo fáctico, singularidade esta que não é aquela de um indivíduo, mas de um modo singular do ser disposto da disposição. O modo, portanto, pelo qual a compreensão de ser de fato é aí. Pois esta é o que traz à palavra tudo aquilo que em primeiro lugar compreendemos enquanto História: língua, cultura, vida, meios de produção, o Espírito. Dito isto, e voltando à palavra de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, como poderia nos ser negado acesso à historicidade e à história, na mesma medida em que nos seria negado o acesso a *nós mesmos*?

Nossa colocamos como tarefa deste capítulo a discussão sobre o caráter historial das disposições, no que concerne sobretudo a ambiguidade acerca da historicidade da angústia em *Ser e Tempo*. Essa historicidade é clara nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* – pois aqui trata-se de despertar a disposição fundamental de nosso filosofar.

A tarefa fundamental consiste agora em despertar uma disposição fundamental de nosso filosofar. Eu digo intencionalmente: nosso filosofar, não um filosofar qualquer, ou mesmo o filosofar em si mesmo, que nunca se dá. Cabe despertar uma disposição fundamental, a qual nosso filosofar deve suportar, e não a disposição fundamental. Portanto não há apenas uma única, mas várias.” (GA 29/30, p. 89)

Mas não parece que a angústia tal como tratada em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica?* seria algo mesmo anterior à história, porque aquilo a que a angústia dispõe é o Nada? Talvez não, ainda que isso não seja óbvio: pois a angústia não corresponderia ela mesma a uma anterioridade pressuposta que se encontraria fora da história, tal como compreendemos história. Ela seria, porém, uma disposição privilegiada, *fundamental*, pois conduziria o homem ao reconhecimento de que *não há nada* fora da história – isto se pudermos compreender aqui “história”, isto é, o acontecer do ser-aí, no sentido da *verdade do ente*, como parece ser o caso em *Que é Metafísica?*:

Acontece no ser-aí do homem um tal ser disposto no qual ele é trazido para diante do Nada? Este acontecimento é possível e também efetivo – mesmo que bastante

raramente – apenas por instantes na disposição fundamental da angústia. (GA 9, p. 111)

O Nada se desentranha na angústia – mas não enquanto ente. Ele muito menos vem a ser dado como objeto. A angústia não é nenhuma apreensão do Nada. No entanto, o Nada vem a se manifestar nela e através dela, mas não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente em totalidade, que se mantém na estranheza. Nós dizemos melhor: o Nada vem ao encontro na angústia em união com o ente em totalidade. (GA 9, p. 113)

A angústia é, enquanto disposição fundamental, a disposição que corresponde à visualização prévia da existência, o ser do ser-aí, e a qual permite à investigação articular as determinações existenciais deste ente no todo de seu ser. Toda disposição é uma abertura privilegiada da facticidade. As disposições concretas que *Ser e Tempo* descreve são o temor e a angústia, o que se justifica, segundo Heidegger, em vista da perspectiva da compreensão existencial do fenômeno da angústia, que deve se diferenciar de sua compreensão existenciária, na qual ela se confunde cotidianamente com a disposição do temor.

A abertura da disposição tem ela mesma sua estrutura; ela abre o ser-aí nele mesmo em seu ser na facticidade da responsabilidade por ser ele mesmo seu aí; ela abre o ser-no-mundo em seu todo, no sentido daquilo em função de que o ser-aí é o seu ser, ou seja, aquilo pelo que o ser-aí responde facticamente, como um possível ser-no-mundo; e abre-se na disposição aquilo que vem ao encontro no horizonte deste poder-ser em que o ser-aí ele mesmo se encontra, horizonte este que constitui a mundanidade do mundo. Porém, enquanto o que está em jogo na descrição da mundanidade do mundo é o ser do ente que vem ao encontro nos cuidados cotidianos, o ente intramundano, a análise da disposição da angústia proporciona à investigação a interpretação existencial da totalidade estrutural do ser-no-mundo do ser-aí desde a simplicidade de seu todo em uma possibilidade fáctica de ser, na qual se lhe abre o próprio poder-ser que a cada vez está em jogo nesta possibilidade. Contudo, o mesmo se dá com o temor; o temer é igualmente um modo de ser-no-mundo, assim como aquilo pelo que se teme

(*Worum die Furcht fürchtet*), é o ser-aí que se abre “em seus perigos, abandonado a si mesmo”, ao descobrir aquilo que o ameaça (*das Bedrohliches*) como algo temível, isto é, enquanto um ente intramundano que se aproxima em uma proximidade, em uma região, desde uma região que não nos é familiar, isto é, que permanece indeterminada na ameaça: “O que pode de fato danificar em mais elevado grau, e até continuamente se aproxima, mas à distância, permanece entranhado em sua temibilidade. No entanto, como o que se aproxima na proximidade, o que danifica é ameaçador, ele pode ou não vir ao encontro.” (SZ, p. 140) No temor, teme-se pela casa em que habita, à medida que se abre como temível algo, isto é, um ente intramundano, que, ainda que indeterminado, pode destruir, danificar os entes com os quais o ser-aí cuida de habitar e a ele mesmo enquanto ente. Contudo, nesta possibilidade de danificação, aquilo pelo que se teme não é o próprio poder-ser do ser-aí, mas o seu ser enquanto habitar, o qual se lhe abre na descoberta dos entes intramundanos como a remissão à possibilidade de ser à qual o ser-aí já se confiou ao mundo como ele mesmo. No temor, mostra-se privilegiadamente como o ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, tem a tendência de se compreender desde o “mundo”, o que significa, o seu próprio poder-ser se lhe abre no horizonte da descoberta do ente intramundano, a mundanidade do mundo, como uma possibilidade determinada. Mas, como um modo da abertura, ele é ainda seu próprio poder-ser no modo do desvio para o mundo que se esquiva da facticidade da responsabilidade de responder pelo próprio ser. Como temor, esta abertura é o retraimento do ser-aí para sua proximidade mais próxima, isto é, ele compreende a si mesmo na familiaridade com mundo ao qual ele já sempre se confiou, o que constitui mesmo seu ser como a decadência. Compreendendo-se a si mesmo desde seu “já ter caído no mundo”, porém, a decadência mesma como um modo de seu ser permanece-lhe velada.

Como pode a angústia falar desde o si mesmo do ser-aí contra sua tendência própria de encobrimento? Em que se distinguem então o temor e angústia? A questão é mostrar como o desvio de si mesmo que se funda na decadência e que se tornou evidente com a interpretação existencial da disposição do temor não é nem uma necessidade, o que interditaria qualquer possibilidade do ser-aí compreender-se a si mesmo propriamente, nem uma contingência que poderia ser evitada, mas sim, uma possibilidade em que se mostra a concreção do poder-ser mais próprio do ser-aí, ainda que com o caráter de uma “fuga” diante de si mesmo, a qual, porém, não se revela para o ser-aí que teme, mas é denunciada como fuga na disposição da angústia.

No temor, o ser-aí retira-se (*Zurückweichen*) para sua familiaridade mais próxima diante daquilo que se abre como ameaça. Este retraimento é ao mesmo tempo a compreensão do mundo circundante dos cuidados pelos quais o ser-aí responde, ainda que impropriamente, como o seu mundo, a região em que ele “vive”. O sentido deste retraimento está em “fechar-se” nesta familiaridade para aquilo que vem desde o não-familiar (*ungeheuer*), isto é, fechar-se para a possibilidade da danificação, isto é, aniquilá-la enquanto possibilidade. Porém, o temer mesmo “é a liberação que se deixa tocar (*sich-angehende-lassende Freigeben*) do assim caracterizado como ameaça.” (SZ, p. 141) A abertura do horizonte em que algo, ainda que plenamente indeterminado, pode se aproximar como ameaça pertence ao ser do ser-aí como o seu próprio poder-ser, do qual o ser-aí, ao desviar-se para a familiaridade mais próxima, esquiva-se de responder, isto é, esquiva-se de compreender o ser-possível da possibilidade, e assim, assumir o projeto dessa possibilidade como um modo de seu próprio poder-ser-no-mundo. A possibilidade da recusa desta assunção, entretanto, se funda em que, enquanto decadente, o ser-aí já sempre se decidiu por suas possibilidades de ser; esta decisão, porém, primeiro e na maior parte das vezes, não lhe cabe propriamente, mas já sempre lhe antecede em suas escolhas fácticas, nas

quais ele pode mesmo decidir-se por si mesmo, isto é, assumir autenticamente uma possibilidade como a sua, ainda que compreenda o ser-possível da possibilidade no horizonte do mundo, e não de si mesmo.

O mundo mesmo, enquanto pertence ao ser do ser-aí, se abre igualmente, pois ele se anuncia em cada possibilidade de ser como aquilo que já sempre se abriu. Porém, em cada possibilidade de ser, o mundo se anuncia como este “já sempre aberto” na descoberta dos entes intramundanos que vêm ao encontro em sua manualidade em uma determinada possibilidade como aquilo que “tem sentido”, isto é, como aquilo que já se encontra articulado em uma compreensibilidade que se funda na familiaridade com o mundo. Na análise da mundanidade do mundo, Heidegger demonstra a possibilidade do ente intramundano que vem ao encontro no mundo circundante perturbar e interromper a circunvisão do cuidado, que, como uma atenção desatenta, se atém àquilo de que cuida enquanto o mundo mesmo em que cuida não se anuncia para essa visão. (SZ, p. 72) O que se mostra para a circunvisão em uma tal perturbação não é, porém, o mundo mesmo, mas o contexto de remissões em que o ente se mostra como o manual, como o instrumento para algo no seu arranjo com os outros entes que conjuntamente são descobertos. O ente, porém, pode de algum modo perder sua manualidade e se mostrar enquanto algo subsistente (*Vorhanden*) em sua autonomia, de tal modo que sua pertinência ao contexto de remissões em que ele é primariamente descoberto se dissipa, quando, por exemplo, o instrumento mostra-se inadequado para uma função ou quebra-se simplesmente. A interrupção das remissões traz para a circunvisão o todo do contexto assim perturbado; na descoberta desse todo, que não se encerra em ente algum, o mundo circundante se anuncia como o que sempre precede o ente que nos atinge na circunvisão do cuidado. Na angústia, de outro modo, o mundo mesmo se impõe, se abre originariamente enquanto mundo, e, neste sentido, enquanto a possibilidade do manual em geral.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e em lugar algum intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo enquanto tal. A plena insignificância que se anuncia no nada e em lugar algum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo é tão pouco importante que, em razão dessa insignificância [*Unbedeutsamkeit*] do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (SZ, p. 186)

O mundo não se abre, portanto, enquanto algo, mas enquanto o que deixa vir ao encontro o ente intramundano em sua manualidade ou na nudez de algo subsistente. Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser-tocado do ser-aí, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, isto é, sem que nada solicite a atenção e o cuidado. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada lhe interessa; quer dizer, que o ser-aí não é capaz de se ater a nada dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o poder-ser-tocado. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente *sendo*. A “ultrapassagem” da angústia é de fato um “retorno”, um passo atrás, aquém da consumação das possibilidades fácticas de ser junto aos entes intramundanos, de tal modo que o ser-aí se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado, isto é, ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio *ser para possibilidades*; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser. “A angústia manifesta no ser-aí o ser para o poder ser mais próprio, quer dizer, o ser-livre para a liberdade de escolher-se a si mesmo e

apreender-se. A angústia traz o ser-aí para diante de seu ser-livre para (*propensio in...*) a propriedade de seu ser enquanto, que ele já sempre é.” (SZ, p. 188)

Por isso, a ameaça que se lhe abre na angústia ameaça o próprio ser-no-mundo fático do ser-aí, não porque possa vir a aniquilá-lo, mas porque o ser do ser-aí se lhe impõe como o que a cada vez está em jogo. Na angústia mostra-se o ser-no-mundo como aquilo diante de que o ser-aí se angustia, e que certamente é o mais propriamente aí, isto é, o modo em que o ser-aí é ele mesmo seu aí; a angústia é a abertura privilegiada da *mesmidade* (*Selbigkeit*) do ser-aí com seu próprio ser.

A ideia de “habitar” orienta inicialmente a analítica existencial da cotidianidade²⁴; mas o “habitar” mesmo só se mostra como o ser-no-mundo fático do ser-aí, que se abre privilegiadamente na disposição fundamental da angústia. “Habitar”, porém, é cotidianamente o modo pelo qual o ser-aí corresponde à sua facticidade, sendo junto aos entes intramundanos no modo do cuidado. No cuidado cotidiano, o ser-aí se encontra primariamente “em casa”, junto ao que lhe é familiar, mas, como tal, sempre em um modo já fragmentado do ser-no-mundo no qual ele se atém. Originariamente “em casa”, porém, só se encontra o ser-aí em si mesmo, não como um determinado modo de ser, mas no sentido da mesmidade de si mesmo com seu ser, não como em um determinado modo de ser, mas como a plena indeterminação de seu si mesmo que se desentranha na angústia como a estranheza, isto é, o “não estar em casa”, enquanto o modo fundamental de seu ser-no-mundo; a estranheza de ser ele mesmo o próprio projeto lançado que ele não pode deixar de ser em um mundo em meio aos entes que vêm ao encontro. Assim como essa estranheza retira o ser-aí da cotidianidade mediana, que é, afinal, compreendida por Heidegger como a “historicidade imprópria”, poderia ela retirar o ser-aí de sua história?

²⁴ Conforme o § 12 de *Ser e Tempo*.

Se a angústia, assim como o tédio, nos leva para o fundo do ser-aí, sem, no entanto, ser essencial a esse fundo, então é preciso, necessário, ou ao menos possível identificar o que pertence a esse fundo, qual a situação para a qual somos levados. Em sentido formal, precisamos dizer que nos encontramos em meio ao ente em sua totalidade. Porém, isso não é o bastante, e precisamos nomear o “ser em meio a”, isto é, precisamos poder conceber essa relação originária do ser-aí com o mundo – mas qual o sentido do mundo aqui? Isso talvez possamos decidir ao prestar atenção ao nome que esta relação recebe de Heidegger: ser em meio ao ente em sua totalidade significa, para o ser-aí, *escutar*, *hören*. Este é o modo como o ser-aí em meio também ao todo, pertence também ao todo: o todo que nada deixa de fora, sem exceção do ente que eu mesmo sou. Por isso, a pergunta pelo todo não é primariamente uma pergunta por como é possível apreender o todo, mas sim como este pode compreender tudo e nada deixar de fora; em outros termos, nós poderíamos dizer que se trata de uma questão “cosmológica”, e não “epistemológica”.

A angústia nos permitiria superar a ideia de que o ser-aí está de algum modo “inserido” na história, se pensássemos em uma estrutura temporal anterior, sempre anterior, e que então se realizaria historicamente. Mas como nós podemos pensar que é a morte historial? Ou então o nascimento? Nós podemos entender que a minha morte não é histórica, mas não será ela historial? Pois o si mesmo decididamente comporta a morte. A morte também é aí, no modo específico do adiantar-se à possibilidade. Quer dizer: é possível que o adiantar-se à possibilidade mostre-se historialmente?

A angústia ela mesma parece ser uma disposição “a-historial”, isto é, alheia a uma determinação epocal do homem, em contraste, por exemplo, com a *admiração* (*thaumazein*) grega. Se precisarmos de um critério, nós podemos dizer que o que determina o caráter “fundamental” de uma disposição, para Heidegger, é o fato de que ela faz transparecer para o

homem o seu ser *em meio* ao ente em totalidade. É também possível que este caráter fundamental não seja um traço desta ou daquela disposição, mas uma potência de *toda* disposição conduzir o homem até o fundo de seu ser. Uma disposição poderia ser pronunciada enquanto “fundamental” à medida que este acontecimento se dá, o que parece se confirmar nesta passagem da conferência de 1930 *Da Essência da Verdade*: “Cada comportamento do homem historial, que ele sente expressamente ou não, que ele concebe para si mesmo ou não, é disposto de acordo com uma disposição e através dela conduzido ao ente em totalidade.” (GA 9, p. 192) Michel Haar, em seu artigo *Stimmung, époque et pensée*, comenta esta passagem do seguinte modo:

Eu sublinho a expressão: o homem historial. Que a *Stimmung* seja relativa à História ou à epocalidade do ser (de acordo com uma relação de outro modo ambígua e difícil de esclarecer, pois as *Stimmungen*, sobretudo se elas são fundamentais, são ao mesmo tempo determinadas pela época e elas mesmas determinantes), tal posição marca uma virada em relação àquela de Ser e Tempo. (Haar, 1994, p. 222)

Tendo em vista esta mudança de posição, seria possível traçar um paralelo entre a análise da angústia em *Ser e Tempo* e a análise do tédio nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no qual o tédio é introduzido como uma disposição fundamental de nosso ser-aí hodierno? Esta é a intenção de Michel Haar, a fim de indicar uma questão cuja radicalidade só podemos pressentir. O caráter “não historial” da angústia em *Ser e Tempo* se remeteria a um caráter não historial do próprio ser do homem, que com isso seria capaz de preservar sua essência das determinações epocais vigentes. Se está contido no projeto de *Ser e Tempo* o da superação da Metafísica, então faz sentido que seja preciso que o homem seja disposto *para fora* da sua própria história. Em *Ser e Tempo*, no entanto, a angústia é o que conduz o homem para diante de si mesmo: do ser-no-mundo em seu todo, de sua morte, de seu ser-em dívida mais próprio. Em cada um desses instantes o nada se faz presente de maneira peculiar: a abertura do ser-no-mundo em seu todo se dá através da perda de significância dos entes intramundanos; *nada*, no

sentido de que “coisa alguma” interessa ao ser-aí, isto é, os entes intramundanos não são capazes de solicitar o ser-aí de tal modo que ele “esqueça de si” nos cuidados cotidianos. O que se abre na morte é a *impossibilidade da existência*: o ser-aí se encontra no todo de seu ser determinado pelo seu não ser, pela possibilidade que lhe é mais própria de deixar de ser. A voz da consciência clama o ser-aí para a responsabilidade por seu próprio estar jogado: o ser-aí não tem nenhum outro fundamento que não a si mesmo, e como aquele que deve possibilitar o próprio ser, ele é perpassado pela nulidade da sua ausência de fundamento. No entanto, ainda que aí o nada se faça a cada vez anunciar, ele não se dá enquanto o nada ele mesmo, mas como o caráter nulo do ente que eu mesmo sou. O nada não parece ter ainda se revelado em *Ser e Tempo* tal como acontece em *Que é Metafísica?*, e com isso, a angústia não seria pensada do mesmo modo em seu caráter não-historial. Enquanto que, em *Ser e Tempo*, a angústia retira o ser-aí da história no sentido de lhe retirar das determinações históricas através das quais ele compreende a si mesmo na maior parte das vezes, a angústia conduz ainda ao seu si mesmo, isto é, ao caráter mais próprio do ente que eu mesmo sou, e, por fim, a uma experiência originária da verdade da *existência*. Isto se confirma com o que Heidegger diz sobre o fato de em *Ser e Tempo* ser pensada a verdade do ente.

O que Haar parece propor, contudo, é a radicalização dessa possibilidade de abertura propiciada primeiro pela angústia. Uma *Stimmung* fundamental não seria mais pensada como aquilo que retira o ser-aí de sua história imprópria em direção de seu mais próprio, de sua essência não determinada historialmente. Enquanto aquilo como vigora a verdade do ser, a essência do homem é também essencialmente historial, e sua epocalidade é precisamente perpassada pela *Stimmung*. Contudo, o ser disposto epocal seria, ao mesmo tempo, a correspondência do homem à *Stimme*, à voz do ser ele mesmo, que convoca o homem a essa experiência primária em que o Ser “se dá”. A *Stimmung* lança o homem para fora de sua história

no sentido de pôr-se de prontidão para escutar a voz do Ser, isto é, para a aquiescência *àquilo que não é humano*: ao absolutamente outro.

A *Stimmung* dá origem ao pensamento porque ela é a primeira experiência do ser, o primeiro advento da Voz. Todo pensamento começa pela tentativa de um pôr-se em situação, de responder a uma vocação silenciosa. Ou a angústia é por excelência essa tentativa de retraimento da palavra. Este retraimento da palavra não colocaria não apenas o esquecimento cotidiano entre parênteses, mas também a História ela mesma? A angústia não nos faria tomar chão no aquém ou no além da História, ao mesmo tempo em que ela nos faz perder chão no mundo epocal? (Haar, 1994, p. 242)

V.1. *A pergunta pela essência da verdade*

Ao início deste trabalho, nós nos colocamos o propósito de esclarecer como podemos ter acesso à historicidade da história, quer dizer: o que constitui propriamente a historicidade, e como esta constituição vem a se tornar transparente no e para o acontecer ele mesmo. O que constitui a historicidade é primariamente a transmissão de uma herança, no sentido em que o ser-aí assume uma possibilidade de ser confiada ao mundo, cujo legado é a abertura mesma de mundo, e não a mera manutenção do presente através da reprodução do passado. Nós perguntamos como nós, aqueles que questionam, podemos ser conduzidos através do questionamento ao que é propriamente historial. Historial, *geschichtlich*, é o caráter do acontecimento, *das Geschehen*. Este capítulo dedica-se a esclarecer o que é então o Acontecimento, ou por outra, o que acontece com o homem à medida que ele se encontra em sua história. Porque já há muito tempo nos colocamos como tarefa expor o nexo entre a pergunta pela essência da verdade e a questão da historicidade, e que, portanto, aceitamos que o princípio a ser demonstrado do que propriamente *acontece* é a verdade, nós procuramos na obra de Heidegger um texto, uma discussão, na qual a conexão de verdade e história, a copertinência essencial entre a descoberta do ente – e do mesmo modo o desvelar-se do ser – e aquilo que entendemos como acontecimento ficasse nítida, transparente. Procuramos um texto

no qual essa copertinência fosse manifestamente o assunto – nós cremos, de fato, que ela é *sempre* o assunto. Nós encontramos a ocasião desse encontro na interpretação de Heidegger da alegoria da caverna de Platão, desenvolvida no curso do semestre de inverno de 1931/32 intitulado *Da Essência da Verdade. Sobre a alegoria da caverna e o Teeteto de Platão*. Nós entendemos que essa interpretação torna tão evidente a copertinência entre acontecimento e verdade, que não é mais possível compreender a questão da verdade em Heidegger a não ser em sua relação com a historicidade do ser-aí.

Um caráter fundamental do desvelamento consiste em que ele é de tal modo, que ele acontece com o ente ele mesmo. Este acontecimento, porém, pertence igualmente de um modo determinado à História do ser-aí do homem enquanto existente. O desvelamento não subsiste em lugar algum em si mesmo ou como propriedade das coisas. Ser acontece enquanto história do homem, enquanto história de um povo. (GA 34, p. 144)

No momento, nós afirmamos isto superficialmente, como a enxergar a obra de Heidegger à distância, como uma paisagem, um campo aberto em que procuramos nos orientar. Essa copertinência entre verdade e história já se mostrou ao longo deste trabalho através da menção a certas passagens da obra heideggeriana, e também porque a conjuntura dos problemas analisados assim o exigiu. Em relação ao lugar deste capítulo na estrutura projetada da tese, o tema aqui tratado nos fará retornar à questão da situação hermenêutica tratada no primeiro capítulo; nós retornaremos à morte, tal como discutida no segundo capítulo; à história, tema do terceiro capítulo; e sobretudo somos movidos nesta interpretação pelo que, no quarto capítulo, se revelou como a força, a abertura, o apelo inexorável das disposições. Porque nossa intenção foi, a certa altura, no primeiro capítulo, demonstrar que a segunda seção de *Ser e Tempo* responde a uma questão colocada na primeira seção, qual seja, que a analítica existencial deve ser conduzida a uma experiência originária da verdade da existência, nós perfazemos agora

um círculo, em que, se espera, o retorno ao ponto de partida seja capaz de iluminar algo sobre todo o percurso.

Do ponto de vista acadêmico, a questão da verdade em Heidegger veio a se tornar um temas mais fecundos das discussões em torno de seu pensamento e a porta de entrada por excelência à sua posição crítica em relação à Metafísica e à História da Filosofia em geral. A crítica ao “conceito tradicional de verdade”, ao lado da crítica à relação entre sujeito e objeto como fundamento do conhecimento e à subjetividade como tal parecem não deixar dúvidas sobre a posição de Heidegger em relação à História da Filosofia: ele é o pensador que abandona a linguagem metafísica dominada por uma tradição, na qual se obscurece a proveniência de suas questões, em favor de uma relação imediata com a linguagem e com a coisa mesma do pensamento, o ser. Esse abandono teria mesmo, em sua própria obra, uma *história*, uma passagem dos preconceitos metafísicos, ou antropológicos, segundo alguns, ainda presentes em *Ser e Tempo*, em direção ao “pensamento onto-historial” (*seinsgeschichtliches Denken*), que pensa a história da metafísica enquanto história do esquecimento ou abandono do ser, por um lado, e por outro, em direção ao pensamento poético que procura interpelar a imediatez da Verdade do Ser. Tugendhat, um dos mais proeminentes leitores de Heidegger dentro desse âmbito de discussão, observa:

Em *Da essência do fundamento* e *Da essência da verdade* o conceito de verdade é o que conduz a questão. Ambos os escritos caminham, em uma sequência que quase corresponde àquela do § 44 *Ser e Tempo*, da verdade da proposição de volta para a abertura do ente e colocam então a pergunta pelo fundamento da possibilidade dessa abertura. Em *Da essência do fundamento* a pergunta é ainda respondida na maneira da filosofia transcendental: o fundamento da “verdade” reside na “liberdade” enquanto estrutura do ser-aí. Em *Da essência da verdade* se consuma então nesta pergunta uma “virada” (*Kehre*): “a liberdade é apenas por isso o fundamento da possibilidade interna da correção (*Richtigkeit*) porque ela recebe sua essência desde a essência originária da única verdade essencial” – desde a “verdade do Ser”. (Tugendhat, 1967, p. 363)

Ao longo deste trabalho nós aludimos esparsamente ao tema da *Kehre*, da virada, no pensamento de Heidegger, e também à presumida tensão entre a investigação de *Ser e Tempo* e

os escritos posteriores, sem, todavia, procurar de alguma forma “resolver” este problema, ou mesmo insistir nele longamente, quer dizer, sem insistir em uma perspectiva esquemática do pensamento de Heidegger. A auto-interpretação de Heidegger retorna constantemente a *Ser e Tempo*, ora para apontar-lhe um limite, ora para indicar uma potência inaudita do questionamento em seu início. É até curiosa a docilidade e reverência com que Heidegger trata a diferença de seu pensamento com o de Husserl no *Seminário de Zähringen*, já em 1973, e, nesta ocasião, ao uma vez mais insistir na simplicidade das palavras elementares, chama o pensamento procurado de “tautológico”, e o designa como o sentido originário da fenomenologia. (Q. III/IV, p. 487)

Em uma nota ao primeiro capítulo, nós nos referimos à interpretação de Karl Löwith, para quem Heidegger não teria “falsificado” *Ser e Tempo* em sua auto-interpretação, mas que apesar disso ele o teria revisado radicalmente sem ter reconhecido o fato. (Caputo, 1986, p. 36) A exposição da virada por Löwith concorda com aquela sustentada por Tugendhat, quando Löwith diz que Heidegger toma primeiro como fundamento de sua obra o ser-aí, sobre a base do qual “há” (*es gibt*) Ser, para então passar para um segundo fundamento, o Ser ele mesmo, sobre a base do qual há (*es gibt*) ser-aí. Do ponto de vista do texto, não há como questionar estas interpretações – isso é efetivamente o que Heidegger escreve. Porém, por que sempre ficamos com a impressão de que falta ainda algo a essa espécie de interpretação?

Nós propomos como resposta: porque essas interpretações não contam toda a história. Sem dúvida poder expor o pensamento de um filósofo em poucas palavras não é um exercício trivial, mas a síntese de um esforço de compreensão – o qual, porém, raramente podemos entrever na comunicação do que é dessa maneira compreendido. Tugendhat observa, na passagem que citamos, que tanto em *A essência do fundamento* quanto em *A essência da verdade*, o questionamento segue os passos já trilhados pelo § 44 de *Ser e Tempo*, da verdade da proposição,

ou seja, da crítica ao conceito tradicional de verdade, até a abertura do ente, na qual está em jogo o ser do ente que eu mesmo sou, sobre a qual a correção ou adequação entre proposição e coisa, como é pensada a verdade, vem a se fundar.

Será que o pensador não quer nos dizer algo com isso? Não seria então o caso que a ideia da verdade do ente enquanto abertura (*Erschliessung*) não seria capaz de se sustentar por si só, mas sim apenas desde a crítica do conceito tradicional de verdade? Ou então, para que possamos alcançar o fundamento, devemos sempre partir da desconstrução do que é fundado?

Por que é necessário sempre novamente repetir esse caminho, e assim aprender de novo, a cada vez, a olhar para além do que é imediatamente acessível em direção dali, desde onde ele retira seu sentido? Não será então que a pergunta pela essência da verdade conta a história de um aprendizado?

V.2. A interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão

Nós falamos de uma «alegoria» [*Gleichnis*], dizemos também «figura de sentido» [*Sinnbild*]. Isto quer dizer: um olhar visível [*sichtbarer Anblick*], tão evidentemente, que o olhado é tão imediatamente algo que acena. O olhar não quer nunca permanecer sozinho; ele dá um aceno [*Wink*]: para o fato de que [*dass*] e para o que [*was*] neste olhar e através desse olhar se dá a compreender. O olhar acena, – ele guia para algo a ser compreendido, quer dizer, para o âmbito da compreensibilidade (a dimensão dentro qual vem a ser compreendido): para um sentido (por isso «figura de sentido»). Mas deve-se observar: o que se dá a compreender não é um sentido, porém um acontecimento [*Geschehen*]. «Sentido» diz apenas: trata-se de alguma coisa compreensível. O que vem a ser compreendido não é nunca *ele mesmo* sentido; nós não compreendemos algo enquanto sentido, porém sempre somente algo «no sentido de...». O sentido nunca é o tema da compreensão. (GA 34, p. 18)

Uma alegoria é um aceno para o sentido. Nós gostaríamos de compreender este aceno como algo que pertence essencialmente à verdade, isto é: ao compreender o verdadeiro enquanto o desvelado, com isso se indica não uma característica do ente, mas a situação em que

o ente vem ao encontro tal como ele é. Assim, o horizonte desse encontro, o sentido, se manifestaria na situação por meio e através desse aceno, enquanto ele é o reconhecimento do enlaçamento da relação do homem com o ente ao horizonte, desde onde somente essa relação, esse encontro, é possível. A interpretação de Heidegger deixa claro que, na caverna, no interior da qual há somente uma relação com o que se mostra, a sombra, sem que esta, justamente, seja tomada como *o que se mostra*, quer dizer, como o *desvelado*, não há lugar para o aceno, ou seja, para o reconhecimento e manifestação da situação do homem em relação a si mesmo e ao ente que lhe vem ao encontro – embora se dê, de fato, desvelamento.

Nós perguntamos, a certa altura: como é possível herdar uma possibilidade de ser? Isto deve se traduzir para nós agora: como é possível que este aceno para o sentido, o qual não é a mera explicitação discursiva de um estado de coisas, pode se resguardar de algum modo, não comunicado a um outro, mas oferecido enquanto legado, se ele precisamente escapa à palavra?

Esta ideia que temos do aceno (*der Wink*) talvez não seja suficiente para penetrar em sua essência. Há dois momentos que devem ser considerados: primeiro, o aceno acena para o sentido como o que sempre escapa, como o que nele mesmo não pode vir à palavra. Que o sentido escape à palavra é, na verdade, um caráter positivo: porque não podemos de modo algum tomar isto como uma *falha*, um erro ou impotência da compreensão, estamos livres para perguntar: como afinal se manifesta o sentido? O aceno não pode ser tomado como o sentido ele mesmo, pois ele é antes a resposta, a correspondência possível àquilo que se retrai. Nós compreendemos um gesto não quando o identificamos e o nomeamos, mas sim quando o aceitamos e retribuimos de acordo.

O segundo momento a ser considerado diz respeito à possibilidade do aceno ele mesmo nos escapar, daquilo que se dá a compreender não ser compreendido enquanto tal, ou seja, sequer ser reconhecido como algo que *tem sentido*. Isso significaria que o sentido não está

presente? Nós só podemos negar essa possibilidade. Na própria alegoria, desde onde e somente de onde ousamos pensar o sentido desse aceno, não encontramos algo extraordinário, qual seja, que também na situação do homem que se encontra dentro da caverna, o qual não reconhece encontrar-se em uma situação em relação a si e aos entes, o ente se mostra, e há desvelamento? Este não reconhecimento, pois, jamais significa a *falta de sentido*. Esta questão da ausência e da presença de sentido, da essência do aceno, não seria algo da mesma espécie que a questão do despertar da qual falamos no capítulo sobre as disposições?

Nós podemos resumir nossa posição atual na investigação da seguinte maneira:

1. A pergunta pela essência da verdade diz respeito essencialmente à historicidade. A verdade acontece, ou então: é algo que acontece com o ente. O acontecer do ser-aí, cujo ser é compreender ser em meio aos entes que ele mesmo não é, é o acontecimento do desvelamento, quer dizer, da verdade enquanto desvelamento do ser do ente.

2. As disposições nos dão acesso à historicidade, à medida que *Stimmung* é o modo primário da abertura do ente em sua totalidade, isto é, o modo de *ser em meio aos entes* que constitui fundamentalmente o ser-aí, e, por isso, o caminho para a pergunta pela experiência originária da verdade.

A afirmação de que o acontecimento acontece com o ente se contrapõe imediatamente à ideia de que a proposição seja o lugar da verdade. Pelas razões expostas no parágrafo anterior, nós nos eximimos desta vez de reproduzir aqui a crítica ao conceito tradicional de verdade. Nos interessa sobremaneira, no entanto, compreender o que aqui significa “acontecimento”, e se isto tem algo a ver com o acontecimento tal como exposto em *Ser e Tempo*, isto é, a questão da assunção de uma possibilidade de ser. Isso talvez não seja tão obscuro quanto possa parecer, se insistirmos na questão da verdade enquanto experiência originária da existência.

Na alegoria da caverna, porém, tal como a interpretação heideggeriana deixa transparecer, o foco não está no ente que eu mesmo sou, mas no ente que eu mesmo não sou; *algo acontece com o ente*. A experiência da verdade de *Ser e Tempo*, contudo, poderia talvez se traduzir perfeitamente no tornar-se livre do homem em sua saída da caverna. Em verdade, é muito mais nesta interpretação explícita do pensamento de Platão do que em *Ser e Tempo* que se pode entrever o sentido da liberdade enquanto essência da verdade. Se considerarmos esta interpretação não como um adendo à pergunta pela essência da verdade, mas como o seu começo, à medida que ela expõe a historicidade e a proveniência da pergunta pela verdade, a liberdade se torna uma questão muito mais fundamental para se compreender o conceito de verdade em *Ser e Tempo* do que a discussão com o conceito tradicional de verdade, se esta discussão se concentrar em uma suposta falha ou desatenção das teorias tradicionais da proposição, e não no que é fundamental: no fato de que mesmo a proposição é um comportamento do ser-aí em relação aos entes.

Na pergunta sobre a essência da verdade, nós já compreendemos de antemão e aceitamos nossa pré-compreensão do que seja verdade e do que seja essência. “Essência” é tomada como o caráter universal daquilo que se encontra no particular. No que diz respeito à verdade, o particular é algo verdadeiro, expresso em uma proposição: “a sala está iluminada”, “o livro é marrom”, etc. É nesse particular que então se enxerga o caráter universal da verdade: a proposição se dirige corretamente à realidade e com ela concorda. A correta concordância da proposição com a coisa constitui a universalidade da verdade que se encontra em cada proposição particular, e, portanto, sua essência.

Nós nos eximimos de criticar esta estrutura da proposição porque percebemos que talvez isto não seja o mais importante, e talvez esteja equivocada a consideração que move em geral essa crítica entre os leitores de Heidegger, como se houvesse um conceito de verdade que

viesses a substituir o da verdade da proposição – isto é, como se pudesse pensar a linguagem sem proposições, quando o problema não é a proposição nela mesma, mas apenas colocar esta possibilidade da linguagem, ainda que fundamental, como seu fundamento. Mais importante que a crítica ao conceito tradicional de verdade é a apresentação de seu esquema como a situação em que nos encontramos, em que já nos movemos em uma determinada compreensibilidade imediatamente acessível e que podemos trazer à palavra e nomear. Mais relevante para a questão sobre a essência da verdade que a crítica ao conceito tradicional de verdade é o reconhecimento da compreensibilidade imediata e corriqueira, que constitui para nós nossa situação e a da questão da verdade.

Por isso, a primeira pergunta na ordem da questão da verdade, a primeira tarefa, é pôr em questão tal compreensibilidade, e assim nos situarmos apropriadamente na compreensibilidade segundo a qual nos orientamos mais imediatamente. Em vista deste passo podemos compreender a circularidade da concordância da proposição com o que é verdadeiro: porque já conhecemos algo como o verdadeiro, pode a proposição concordar com isto que é verdadeiro. Este, porém, porque é verdadeiro, é a concordância do conhecer com o conhecido – a proposição concorda, pois, com uma concordância.

O que esta circularidade nos mostra? Que há uma pressuposição que nós não compreendemos, que, ao trazer à palavra o que é mais imediatamente compreensível, nós ainda não nos deparamos com o que de fato compreendemos, pois o esquema não corresponde a essa compreensão – isto é, ao fato de que corriqueiramente nos orientamos segundo uma pressuposição do que é verdadeiro e do que é a verdade, mas não conseguimos chegar a demonstrar o que isso significa. Se esse é o caso, o que para nós é compreensível?

Se não podemos contar com aquilo que, aqui e agora, compreendemos, Heidegger propõe então um “retorno à história” do conceito de verdade, a fim de nos assegurarmos

daquilo pelo que perguntamos. O retorno à história no sentido da busca das fontes históricas, contudo, apenas confirma aquilo, que, para nós, é auto-evidente, como se mostra no fato de que a ideia de concordância ou adequação da qual se vale o saber e o uso corriqueiro se encontram em Tomás de Aquino e Aristóteles. (GA 34, p. 8) Eis corrigida nossa primeira ilusão: o conceito tradicional de verdade não pode ser substituído por um conceito grego ou qualquer outro de verdade – a auto-evidência do conceito tradicional de verdade não é por si mesma um erro, mas algo que pertence à compreensibilidade em que nos movemos e que é digna de questão. O retorno à história não significa, portanto, o recurso às fontes históricas, e essa negativa já nos coloca diante da questão de como essa auto-evidência da tradição não se deve a termos perdido sua origem no fluxo do tempo – se, portanto, um retorno ao passado seria suficiente para despertar uma compreensão do sentido do conceito tradicional de verdade. Se, no entanto, o testemunho da antiguidade expõe esse conceito segundo o mesmo esquema que aqui e agora aceitamos como auto-evidente, o retorno à história proposto por Heidegger não se confunde com a recuperação do passado através do discurso ao qual imediatamente temos acesso – o passado ainda agora presente na forma das fontes textuais dos antigos.

Se o retorno à História não pode ser compreendido enquanto recuperação do passado, que espécie de atitude ele exige? Esse comportamento retorna à história a fim de se afastar do presente – a fim de tomar distância do presente e assim conquistar para si o espaço que permita, por fim, tomar impulso para superar o presente: “Verdadeiro retorno à História é o decisivo começo do porvir em sentido próprio.” (GA 34, p. 10) O retorno à História corresponde tão perfeitamente à formulação da historicidade tal como tratada em *Ser e Tempo*, e, no entanto, não é essa correspondência que justifica, que dá consistência formal, à pergunta pela essência da verdade colocada nesta interpretação da alegoria da caverna, mas, de fato, o contrário: é este acontecimento que primeiro nos permite pensar a historicidade em seu caráter

formal. A consistência de que falamos, no entanto, não é meramente estrutural; não vemos aqui um *exemplo* da estrutura da historicidade, mas sua manifestação na forma de uma questão. A relação entre esta passagem e a alegoria da caverna não é nem um pouco sutil, mas é verdade que esta consideração só se sustenta de acordo com a interpretação heideggeriana da alegoria, o que significa: segundo a ideia de que algo acontece com a essência do homem, da verdade, e do ente ele mesmo.

Há dois sentidos de presente que precisamos diferenciar: o presente enquanto o que aqui e agora nos toca mais imediatamente – o presente segundo o que nós nos orientamos corriqueiramente, que é a compreensibilidade auto-evidente que podemos trazer à palavra; e o presente como o que deve ser superado. Ou seja: diferenciamos o presente como o que se apresenta mais proximamente, e o presente de um determinado comportamento para com ele, o da superação, o qual possui uma temporalidade específica em sua relação com passado e porvir que não é a mesma daquele presente mais próximo.

Tomar distância é, afinal, o que logo mais será revelado como a liberação (*Befreiung*), a qual é a liberação para a potenciação (*Ermächtigung*) da essência do homem; este se encontra livre para sua manutenção em um aberto, para um comportamento determinado desde seu si mesmo próprio. Apenas segundo essa história podemos ter algo a dizer acerca da interpretação heideggeriana da palavra *aletheia*, sobretudo o fato dela ser uma expressão privativa.

A discussão sobre o significado da palavra *aletheia* deveria incluir a aparente polêmica em torno da interpretação heideggeriana – isso não é em si mesmo relevante, mas é uma pequena obrigação acadêmica. Além disso, a seriedade desta crítica demonstra o quanto a compreensão da *aletheia* não pode ser tomada como óbvia – não se trata de se estar informado sobre o “mistério” da palavra, sobre seu uso e significado na língua grega, mas de entender que se trata aqui de uma *situação*: a verdade diz respeito à uma situação na qual está em jogo para o

homem o modo como ele se comporta para com o ente e para consigo mesmo. A palavra *aletheia* sai de si mesma a fim de indicar essa situação, ou ao menos que se trata de uma situação, pelo que queremos dizer: a palavra não se refere a alguma coisa como uma mesa, ou mesmo um caráter do ente. O verdadeiro, pensado enquanto o desvelado, *das Unverborgene*, é uma expressão privativa que designa, porém, uma situação positiva – o não mais ser velado, o ter sido arrancado de seu velamento, e assim, livre dele – *davon befreit*.

A apresentação, por assim dizer filológica, de *aletheia* indica também que o significado da palavra nada ter a ver com a proposição e a situação desta, ou seja, a *correção (Richtigkeit)* da concordância, mas com *Unverborgenheit*. No entanto, a ideia desta concordância pertence desde cedo, enquanto *homoiosis*, à definição da palavra. Nós simplesmente ainda não chegamos a ver inteiramente a situação em jogo, que ao mesmo tempo compreenda desvelamento e correção, mas antes de tudo desvelamento enquanto uma experiência fundamental do homem, da qual *aletheia* é o testemunho.

Heidegger procura por uma experiência da qual a palavra é testemunha, uma experiência que corresponda à situação procurada, ao instante em que há compreensão para a situação – o que significa dizer, quando a situação acontece – pois o esquema, a definição que trazemos à palavra desde a auto-evidência do conceito tradicional de verdade não é decididamente um acontecimento. Porque insistimos neste ponto, talvez esclarecemos já alguma coisa acerca do que é um acontecimento: algo acontece apenas enquanto há compreensão. Considerando tudo o que dissemos e pensamos até agora, acerca de verdade, consciência, morte, possibilidade, herança e disposição, não precisamos mais observar que a ideia de “compreensão” é ela mesma complexa, mas apontamos que essa formulação sucinta – algo acontece à medida que há compreensão – deve trazer consigo todo o percurso pelo qual

conseguimos nos carregar até aqui. O que significa aqui compreensão, portanto? Quando podemos dizer que sabemos que compreendemos, e que sabemos que não compreendemos?

Qual é a compreensão da qual *aletheia* é testemunho? Para Heidegger, a experiência do desvelamento implica necessariamente a experiência do velamento, e porque o que se desvela é sempre o ente – isto é, a questão da filosofia é a pergunta pelo ente sem seu desvelamento – essa experiência significa encontrar o testemunho do velamento do ente. Isto Heidegger encontra na palavra de Heráclito: *physis... kryptesthai philei*: “a natureza ama esconder-se”. Este fragmento vem também introduzir o outro grande tema desta interpretação: o conceito grego de *physis*, tão distinto de nosso conceito de natureza, e que vem a significar a vigência do ente enquanto tal, das *Walten des Seienden*.

Heidegger não recorre simplesmente a uma definição mais antiga, e atribui autoridade à antiguidade. Em verdade, uma grande motivação de nossa parte é esclarecer essa relação com o passado de tal modo que não seja mais sempre necessário fazer estas observações no que diz respeito à leitura Heideggeriana dos gregos. Os gregos, para Heidegger, não são a fonte inesgotável de inspiração – eles são um problema, que nos leva a querer compreender o que é o começo e a entender que o *originário* não é o simplesmente *mais antigo*. Mas, talvez, pelo próprio modo como a origem se faz presente, como a origem hoje acontece, tais observações sejam inevitáveis; essa insistência negativa no que as coisas *não* significam não se faz contra esta ou aquela interpretação, mas em favor de se deixar o caminho aberto para a interpretação.

O fragmento de Heráclito sequer menciona *aletheia* – ele não é uma definição da verdade, mas descreve perfeitamente uma situação, de que “a natureza ama esconder-se”, diante da qual o desvelamento ganha concretude. Em que medida o que se diz neste fragmento é uma compreensão, e, portanto, um *acontecimento* tal que ele acontece com o ente? Heidegger propositadamente reconhece que isto é algo que podemos tão somente pressentir, e algo que

nós devemos reconhecer da maneira mais superficial possível, que seja – afinal, como não desconfiar que “a natureza ama esconder-ser” remete à mesma situação que compreende a verdade enquanto desvelamento, e igualmente, à tendência do sentido se subtrair à linguagem e deixar as palavras sem orientação na compreensibilidade mediana?

É isto algo que podemos dizer impunemente? Que há algo que podemos somente pressentir? Somente se esse pressentimento tiver de fato mais tarde um papel, se ele for a antecipação da compreensão que se dá à medida que algo acontece com o homem, e por isso aquilo segundo o que o retorno à história pode se orientar. Textualmente podemos compreender isto sem muita dificuldade em Heidegger: sua relação com antigos é sobretudo a assunção do conceito grego de verdade, o qual se torna a medida para a própria história da filosofia. Isto não quer dizer que o conceito grego de verdade se torna o critério de distinção de uma época a outra, mas, segundo diz Heidegger em *A Época da Imagem de Mundo*:

A metafísica consoma para si a consideração sobre a essência do ente e uma decisão [*Entscheidung*] sobre a essência da verdade. A Metafísica funda uma época enquanto ela lhe dá sua configuração essencial através de uma interpretação do ente e através de uma determinada apreensão da verdade. (GA 5, p. 75)

Quando nós dizemos que a ideia de historicidade se desenvolve enquanto a pergunta pela essência da verdade, nós temos em vista essa orientação fundamental, prevalente da obra de Heidegger. Contudo, o sentido dessa orientação só vem a se revelar quando temos em vista que somente com a questão da verdade se pode vir a compreender o acontecer mesmo do ser-aí, e assim sua historicidade, pois somente à medida que o ente se desvela se dá lugar, espaço, horizonte, para a situação, o agir, *Handeln*, e compreensão, e também o confiar-se ao mundo, isto é, a possibilidade de deixar um legado. O que significa que seja uma questão tão fundamental para Heidegger recuperar o conceito grego de verdade? Ora, isto é algo que necessariamente só se torna visível enquanto a *aletheia* é visível. A palavra pode ser definida,

traduzida, justificada, etimologicamente, mas como então tornar visível o desvelamento? Isto não é necessariamente um círculo, pois a ideia de desvelamento parece não exigir uma fundamentação ou petição de princípio – o fenômeno originário da verdade não implica na fundamentação ou demonstração da possibilidade do desvelamento, o que exigiria a demonstração daquilo que o possibilita. Ora, o desvelamento é a possibilitação mesma, e seu fenômeno originário o reconhecimento disso, sobre o que se assenta então a possibilidade de que o desvelado venha ao encontro enquanto tal.

Ao mostrar o conceito tradicional de verdade, bem como a ideia contida no desvelamento, Heidegger nos deixa com os dois momentos da história, entre os quais se pode ver uma transformação. A passagem, *Übergang*, da verdade enquanto desvelamento para a verdade enquanto correção, *Richtigkeit*, é ela mesma acontecimento que narra desde o início a história da Metafísica. O que, com esta passagem, acontece com o homem à mesma medida que acontece com o ente não é, evidentemente, somente uma mudança no decorrer da história do conceito de verdade. Em verdade, a interpretação de Heidegger nos permite afirmar algo completamente distinto: o testemunho de que a definição de verdade se mantém a mesma por toda a história da metafísica não nos permitiria dizer que esta transformação significaria a substituição de uma definição mais antiga pela nova, decidida.

Verdade enquanto desvelamento não é algo que apareça como uma definição do conceito de verdade. Nós propomos que essa mudança, isto é, esta passagem, é inteiramente ontológica – quer dizer, ela não é uma mudança discursiva, conceitual, mas como que marca precisamente a entrada da filosofia na discursividade, na “literatura”, de tal modo que o sentido de verdade enquanto correção pode muito bem ser um destino inevitável do pensamento. Muito mais do que um acontecimento, a alegoria da caverna é sobretudo o reconhecimento do que significa o acontecer mesmo, e não apenas um discurso que é ele mesmo, porque discurso e

fala, já sempre compreensão. A filosofia se volta necessariamente para o que é o compreender. Em última instância, porque o homem é livre, ele se volta para seu próprio olhar, e procura dirigi-lo; talvez não corrigi-lo, pois ele já sempre se orienta, no fundo, segundo a correta visão – sob pena de nada poder ver, se tivesse sempre que a cada amanhecer colocar-se no mundo novamente e com ele negociar uma primeira vez – mas na procura por poder assegurar-se da correção do seu olhar. A mudança que acontece com o homem, com a essência do homem, significa para nós o *começo da história*.

O sentido da alegoria como um olhar que acena diz para Heidegger muito mais que o caráter peculiar de uma alegoria – a qual não é, afinal, metafórica em sentido vulgar, substituindo algo por algo outro – mas é algo que pertence à própria essência da linguagem enquanto por ela o ente é interpelado como tal, nomeado e comunicado. A passagem da verdade enquanto desvelamento para a verdade enquanto correção parece ser algo próprio à linguagem enquanto tal, tanto se considerarmos que perdemos algo dos antigos, ou que através dos antigos, através já desde sua apropriação do conceito de verdade, nós perdemos algo. Através da correção, o homem se apropria do desvelamento, ele pode pronunciá-lo. Para além disso, esta apropriação corresponderia àquela “decisão sobre a essência da verdade” que opera na metafísica e funda uma época. A essência da verdade ela mesma não é transformada pelo acontecimento dessa decisão, essa essência não passa a ser outra, mas vem a ser de tal forma apropriada que essa decisão ainda se assenta sobre essa mesma essência. Mas isto não significa, talvez, que a essência da verdade possa de algum modo, mesmo sendo essência, *condicionar* essa decisão; justamente porque a decisão é *livre*, ela é livre também para o esquecimento, isto é, livre para nada saber de sua essência e nada ter a ver com sua essência. O aceno, pois, retorna a ela, comemora, como o aceno para o sentido, aquilo sobre o que se dá uma decisão. Como nós poderíamos pensar que algo ocorre pela primeira vez? Como poderíamos pensar que há um

instante em que o ente se desvelasse pela primeira vez? Apenas na alegoria nós podemos encontrar o começo da história, *como se fosse uma primeira vez*: quer dizer, o começo *desta* história, da qual somos herdeiros.

A alegoria é um aceno para a essência da verdade. Segundo a explicação do que significa a alegoria, isso já determina que a essência da verdade é um acontecimento, para cujo sentido aponta a alegoria. No que diz respeito à anunciada “estratégia” interpretativa da alegoria da caverna, Heidegger divide a passagem em quatro partes, de 514a até 517a, ou então em quatro estágios do acontecimento da verdade, os quais hão de ser lidos de tal modo a acentuar a passagem entre um e outro, e, em verdade, sempre desde o último estágio. Para a leitura da alegoria da caverna, essa consideração com seu último passo é fundamental – isto significa ler a situação do homem na caverna e do que acontece após sua saída e seu retorno, desde o retorno. A separação nesses quatro estágios não significará, então, um desenvolvimento, exatamente, porém somente os momentos, a articulação de um único acontecimento que a alegoria revela em seu todo.

O primeiro estágio (514a – 515c 3)

O primeiro estágio percorre o trecho de 514a até 515c 3, descrevendo o lugar do homem na caverna subterrânea. Lugar, *Lage*, significa a situação desse homem, dos homens eles mesmos, no sentido de como encontram a si mesmos. Nesta situação, porém, porque os homens dentro da caverna, por terem tornozelos e pescoços presos desde a infância, não podem voltar o olhar para si mesmos. Isto significa: o homem dentro da caverna só se encontra a si mesmo e sabe de sua situação através daquilo que ele tem diante de si, *das Vorhanden*: as sombras projetadas na parede da caverna. Nós fazemos essa observação para entender como é

possível dizer que a situação do homem dentro da caverna é privilegiadamente determinada, marcada, perpassada, por aquilo que o homem tem ou toma como o verdadeiro. Desde esta indicação, nós podemos vir a entender o nexó necessário entre verdade e disposição, *Unverborgenheit und Stimmung*, uma vez que é esta última o caráter do encontrar-se do homem, o modo de ser desse encontrar-se. Nós poderíamos dizer: a *Stimmung* é, portanto, o modo singular em que o homem tem para si o verdadeiro. Por isso, uma época é, ao mesmo tempo, marcada pela sua disposição própria e por uma decisão sobre a essência da verdade: a admiração, o *thaumazein*, anda tão ao lado da correção, da *orthotes*, quando a dúvida anda ao lado da *certitudo* moderna.

Segundo a interpretação de Heidegger, o que seria a explicitação do seu método de interpretação, os passos da alegoria devem ser lidos e compreendidos desde a passagem para o estágio seguinte, e assim a alegoria em seu todo revela seu sentido à luz de seu fim. A situação do homem na caverna não simplesmente deve ser compreendida, mas é já exposta desde a retirada do homem da caverna, e, sobretudo, de seu subsequente retorno. Não simplesmente, portanto, desde a claridade em que o mais verdadeiro se mostra, mas sobretudo desde a situação do homem que tem para si o mais verdadeiro, isto é, segundo o modo como o homem se encontra a si mesmo enquanto reconhece a claridade como aquilo que lhe permite enxergar o mais verdadeiro. O não-pensar é inexoravelmente compreendido desde o pensar, mas isto não quer dizer outra coisa que a não-liberdade só se torna visível enquanto tal desde a liberdade, desde a passagem da não-liberdade para a liberdade, ou seja, da *liberação*.

Na interpretação do primeiro estágio, Heidegger presta atenção à última sentença da passagem, segundo sua divisão:

- *Ganz und gar also, sagte ich, würden solche Gefesselten nichts anderes für das Un-verborgene halten als die Schatten der gefertigten Dinge.*
- *Durchaus so.*

- Pois então, eu disse, os prisioneiros não tomariam nada outro pelo desvelado que as sombras das coisas produzidas.
- Necessariamente é assim. (515b) ²⁵

O que é importante para Heidegger nesta passagem? Esclarecer o sentido daquilo que os prisioneiros tomam pelo desvelado, ou devem tomar (*halten müssen*). Este primeiro estágio é então esquematizado em detalhes:

Primeiro: A situação narrada por Sócrates revela algo que há de pertencer à natureza mesma do homem: embora aquilo que a cada vez se desvele seja sempre uma questão, “o homem está conformado (*gestellt*) desde a infância e segundo sua natureza para o desvelado.” (GA 34, p. 25) Não se trata aqui de um algo desvelado, mas do desvelado mesmo; por natureza, o homem é tal que ele se encontra em uma relação com o desvelado: *ausgerichtet auf solches vor ihm*.

Segundo: dada essa relação natural, cabe a pergunta pelo que de fato se desvela: isto é, aquilo que, nesta situação do homem lhe é imediatamente acessível, aquilo que está diante dele: as sombras das coisas projetadas pelo brilho do fogo atrás dele na parede que está diante dele.

Terceiro: os prisioneiros veem as sombras, e, no entanto, não as veem enquanto sombras; apenas aquele que agora pergunta pelo que de fato se desvela, é capaz de mostrar aquilo que é visto *enquanto* sombra, uma vez que o homem por natureza se encontra, em meio ao desvelamento, em uma relação com o desvelado. Este passo é vedado aos prisioneiros, pois eles nada sabem “de um fogo, de algo que brilha, que dá luz, em cuja claridade primeiro algo como sombras são lançadas”. (GA 21, p. 26) Aos prisioneiros basta aquilo que eles têm como

²⁵ Porque nosso interesse primário se concentra no modo como Heidegger conduz sua interpretação e diálogo com Platão, nós traduzimos para o português não o texto original grego, mas a tradução para o alemão de Heidegger, procurando manter seu caráter peculiar de não ser uma tradução textual, mas já uma exposição do texto. Nós cotejamos a tradução de Heidegger com a clássica versão de Friedrich Schleiermacher (Platão, 2005).

imediatamente acessível. Apenas o olhar que perpassa a totalidade da situação possibilita, e primeiro apenas possibilita, que a pergunta pelo que é aquilo que se desvela seja colocada. Porque é importante que Heidegger insista nisso? Porque o fim da alegoria, desde onde precisamos necessariamente compreendê-la, não é o reconhecimento da claridade fora da caverna, mas sim o retorno à caverna. – a situação do pensar é encontrar-se sempre em meio ao não-pensar.

Vamos repetir essa última sentença: a situação do pensar é sempre encontrar-se em meio ao não pensar. Nós entendemos isso do seguinte modo: a liberdade é apenas liberdade enquanto ela é liberação, isto é, o afastar-se e retirar-se da não-liberdade. Com reservas, podemos dizer que ela espelha, ao descrever o que acontece ao fim da alegoria da caverna, a sentença de Heráclito, “a natureza ama esconder-se”. Não insistimos nesta aproximação a não ser para dizer que ali encontramos uma remissão, aparentemente fundamental, ao encobrimento – se as sombras são o encobrimento do mais verdadeiro.

O quarto momento: a estrutura é ainda mais detalhada a partir de uma constatação e uma distinção. A caverna é, afinal, iluminada, banhada pela claridade que vem do fogo que se encontra às costas dos prisioneiros. A distinção se faz aquela entre *pyr*, o fogo enquanto fonte da luz, e *phos*, a claridade mesma, o oposto da escuridão. Contudo, mesmo que se encontre na claridade, os prisioneiros nada sabem da luz, que é, seja em sua presença ou em sua ausência, ambígua, pois ela se encontra às suas costas, e justamente não diante deles. Diante deles significa: desvelado. Desvelado é o que se encontra diante de nós; velado, escondido, o que está às nossas costas, em relação a que nada sabemos. Nós não podemos nos comportar segundo o que estaria escondido, isto é, para com aquilo em meio ao qual não sabemos nos orientar. O extraordinário, no caso, é bastante simples: o homem se encontra em meio a claridade, e

precisamente isto significa, para o homem da alegoria, que ele se encontra em meio ao encoberto, ao velado, ao escondido.

Quinto: O homem se comporta para com o que está diante de si como o ente mesmo; o que lhe é desvelado é para ele o ente, que se oferece à visão, aos cuidados, e é como ente interpelado. O que é curioso: parece que isto, o comportar-se para com aquilo que se encontra aí diante, já é fundamentalmente a relação do homem com o ente. O comportamento, que faz o homem o ente que ele é, é tomar como o ente aquilo que se lhe desvela.

Sexto: o desvelado, no entanto, não aparece enquanto o desvelado para aqueles que estão presos, como não aparece a distinção entre desvelado e velado, escondido, claro e escuro, as coisas e as sombras que as coisas projetam. Assim, como não têm esses homens uma relação para consigo mesmos, para com eu e você, para com o outro, pois eles não se encontram senão nas sombras diante de si. Eles se encontram, diz Heidegger, longe, retirados de si, *weg*, e, no entanto, pertence também à essa situação claridade e escuridão, desvelamento, luz, entes.

O esclarecimento do primeiro estágio da alegoria deveria dizer algo sobre aquele aceno prometido para a essência da verdade. O que Heidegger encontra é algo mais sutil: o que somente é indicado é que o desvelamento já está presente na situação do homem na caverna.

Que o desvelamento, ou seja, a verdade, pertence de algum modo à situação do homem. Esta situação, diz Glaucon a Platão, não tem lugar, está fora do ordinário: porém, o que Sócrates nesta alegoria nos descreve não é nada mais que nossa própria condição, a cotidianidade, a solicitação das coisas de nossos afazeres.

Antes de passar ao segundo estágio, Heidegger esquematiza aquilo que parece pertencer a essa condição em que o homem se tem diante desse o desvelado. O sentido de cada um desses momentos não é ainda esclarecido, apenas que eles podem ser identificados e que se torna tão

necessário colocar a pergunta por sua unidade possível, pressentindo que se possa encontrá-la no verdadeiro no desvelamento ele mesmo.

A interpretação de Heidegger identifica esses momentos – luz, sombra, coisa, fogo – e pergunta: porque eles não são visíveis para aquele que se encontra na caverna? Para este, ele sequer sabe que se encontra em um lugar, que se encontra a si mesmo e que algo lhe está velado, o que seria condição para reconhecer tudo aquilo que pertence a esse encontro e à situação. Para ele, apenas as sombras estão presentes, as quais que ele não conhece enquanto sombras.

O segundo estágio (515c 4 – 515e 5)

O que acontece no segundo estágio é algo que acontece com o homem, e, enquanto acontece como alegoria, este acontecimento acena para essência do homem. O homem é retirado de suas amarras, ele vê em torno de si, a ele é mostrado o que agora pode se mostrar na claridade, o ente, e, no entanto, ele toma o que antes havia visto, as sombras, como o mais verdadeiro (*unverborgener*) em relação ao que lhe é mostrado agora. (GA 34, p. 31)

Heidegger entende que algo acontece igualmente com o desvelamento mesmo, e uma vez que algo acontece, isso haveria de afetar e tocar aqueles momentos todos do desvelamento identificados no primeiro estágio, mas cuja conexão não se tornou ainda evidente. A pergunta por esta conexão pode ser colocada uma vez que a verdade mesma é colocada em movimento. Por isso, como se havia projetado, é a partir desse acontecimento, dessa passagem, que o segundo estágio é interpretado em relação ao primeiro.

Primeiro: a mudança que se opera com o desvelado é que alguma outra coisa se mostra enquanto o desvelado. Aquilo que o homem tem diante de si vem ao encontro enquanto

desvelado; agora é mostrado para o homem liberado de seus grilhões aquilo que vem ao encontro na claridade também como desvelado, e, no entanto, ele ainda tem para si que aquilo que desconhecia era ainda mais desvelado, *das unverborgener, alethétera*. A verdade se mostra como algo que possui graus, de acordo com a situação e o reconhecimento do homem de seu encontro com o desvelado. Heidegger observa que a passagem, aqui, não nega o estágio anterior; as sombras ainda estão presentes.

Segundo: o segundo passo afirma que se trata de uma passagem (*Übergang*) que acontece com o homem. Como antes, no primeiro passo o segundo estágio não nega o primeiro, mas introduz uma distinção, uma divergência: o homem já não se volta mais para as sombras, mas se mantém junto a elas como o que foi visto (*vordem Gesichteten*) diante do que é agora mostrado (*jetzte Gezeigte*), as coisas. Ambas, sombras e coisas, são manifestamente acessíveis na contrariedade de uma diante de outra e na impotência do homem liberado de assegurar-se de si nesta diferença.

Terceiro: a divergência se acentua neste terceiro momento à medida que o que se distingue é, segundo Heidegger, julgado distintamente. No primeiro estágio, uma unidade clara, qual seja: aquilo que está aí diante como o desvelado é tomado como o ente, como que simplesmente é. A unidade, é claro, é unidade da relação do homem para com o ente – e esta relação é agora perturbada. O ente é, enquanto a coisa real, agora mostrado, e mesmo diante desta, aquilo que foi visto, *ta tote oromena, das vordem Gesichteten*, é para este homem o mais desvelado. A sombra, nem a coisa, são de uma parte ou outra, deixados para trás; ambas são e se mantêm acessíveis.

Aquele que libera, porém, tem coisa enquanto o que é “mais ente”: *mehr seiend, seiender, mallon onta*. Um ente, portanto, cujo caráter de ser ente se sobreleva sobre aquele da sombra, o que desperta a admiração de Heidegger. Como pode ser possível que os entes tenham um grau

em seu ser? Mas como resolver esta disparidade das relações para com o ente e do modo como são compreendidas, se de um lado vemos uma mudança no grau do desvelamento, do outro uma mudança no grau da entidade, quando ambas se mostram conjuntamente, uma vez que o desvelado é tomado enquanto o ente? “A proximidade com o ente, quer dizer, o ser-junto-aí do ser-aí, a proximidade interna do ser-homem com o ente (e do mesmo modo a distância), o grau de seu desvelamento, a ascensão mesma do ente enquanto um ente – estes três traços estão em si entrelaçados.” (GA 34, p. 33)

O quarto momento do segundo estágio estende a discussão no momento anterior quanto a um traço bastante específico: a passagem significa aproximar-se do ente, do ente em um maior grau, e segundo Heidegger, de maneira peculiar: “Quem [como aquele que foi desamarrado] se volta para o mais-ente [para o que é ente enquanto um outro, ou seja, para o ente em sentido próprio], este vê mais corretamente.” Heidegger comenta: “A »correção« emerge, e certamente em uma comparação, em uma ascensão: há *graus*. A correção do ver e olhar das coisas, e com isso do determinar e enunciar, se funda no respectivo modo do voltar-se para os entes e da proximidade para com eles, quer dizer, no modo como a cada vez o ente é desvelado. A verdade enquanto correção se funda na verdade enquanto desvelamento.” (GA 34, p. 34).

É certamente difícil pensar no que poderíamos acrescentar a essa passagem, mesmo porque esta é uma conversa entre pensadores. Heidegger não parece por nenhum instante não fazer nada senão deixar que o texto de Platão fale por si, e talvez por isso mesmo, ele parece se apropriar do pensamento de Platão da mais sutil maneira. É interessante perceber que Heidegger evita, ao longo de sua interpretação, marcar um sentido manifestamente moral da alegoria da caverna, ou seja, da ascensão do ente ao seu ser mais próprio através do comportamento do homem para com ele, como é o caso da interpretação do platonismo para

Nietzsche. Isso poderia dar lugar à suposição de que o próprio pensamento de Heidegger teria, por fundo, um sentido moral, e por isso uma afinidade com a narrativa da Alegoria da Caverna de Platão. Esta suposição nasce sobretudo da ambiguidade com que a questão da propriedade e da impropriedade é apresentada em *Ser e Tempo*. Agamben comenta em certa altura que “próprio” e “impróprio” são apresentados em *Ser e Tempo* como caracteres de ser do ser-aí igualmente originários. Ele comenta, no entanto:

Heidegger parece às vezes retroceder frente à radicalidade desta tese e quase lutar contra si mesmo para manter uma primazia do próprio e do verdadeiro. Mas uma análise mais atenta mostra que não só nunca está desmentida a co-originariedade, mas também que muitas passagens deixam inferir muito mais uma primazia do impróprio. Em *Ser e Tempo*, cada vez que se trata de aferrar a experiência do próprio (como por exemplo no ser-para-a-própria-morte), o que abre acesso a ela é sempre uma análise da impropriedade (por exemplo, o ser-para-a-morte-fáctica).” (Agamben, 2008, p. 321)

Para perseguirmos esta suposição, haveria necessidade de se compreender o sentido da *paideia* a ponto de resguardá-la da interpretação moral que ela recebeu, e mais que isso, como o destino do homem de elevar-se a si mesmo, e isso quer também, o destino da filosofia enquanto a realização da passagem do não-pensar para o pensar, em que o homem conquista uma posição diante de si mesmo. Deixemos, infelizmente, estas questões de lado, pois elas em muito ultrapassam o escopo de nosso trabalho.

“Correção”, apesar de ser uma tradução adequada, não traz imediatamente o sentido contido na palavra alemã *Richtigkeit* de “*sich richten auf*”, isto é, “dirigir-se a algo”. Esta é uma noção fundamental para compreensão da verdade enquanto adequação, que se vem a discutir aqui. Heidegger compreende nesta passagem o sentido da verdade enquanto correção do olhar, no sentido da verdade enquanto desvelamento, uma vez que para que o olhar se dirija corretamente a algo, é preciso que algo já se tenha desvelado, já tenha vindo ao encontro enquanto desvelado. Essa conjuntura, essa conexão dos dois sentidos de verdade mostra de onde vem a incompreensão acerca do conceito tradicional de verdade: a verdade da proposição

só tem sentido sobre a base da verdade enquanto desvelamento, mas a primeira não é derivada desta no sentido de um desvio ou de um ocultamento do seu sentido primevo, mas como a relação do comportamento possível para com o desvelado com o lugar, o solo e o chão desse comportar-se mesmo. Se há de fato um “erro” na história do conceito tradicional de verdade, ele reside em que a proposição mesma já se desvinculou plenamente do modo de ser do homem que se compreende “na verdade” em favor da substancialidade do discurso e da instrumentalidade da lógica.

Deve-se notar mesmo que o conceito tradicional de verdade não aparece no primeiro estágio: o homem ali está diante do desvelado, e contudo não pode a ele se dirigir desde si mesmo, pois é apenas à medida que seu olhar pode se voltar para o desvelado, que ele pode se orientar em meio à multiplicidade, que esse olhar é o mais correto, pois vê o que é o mais ente, o ente em maior grau.

Quinto momento: “Os prisioneiros não tem relação com a luz e as coisas, *opisten*, atrás deles, é algo velado.” (GA 34, p. 35) Esse passo pode ser narrado com simplicidade: ao ser liberado de suas amarras e conduzido a voltar seu olhar para as coisas, o prisioneiro, uma vez que se encontra sob a luz, diante da fonte da luz, tem seus olhos ofuscados e é incapaz de se orientar de acordo com o que agora lhe é mostrado, porém somente de acordo com o que ele já viu. “O que agora é mostrado” significa também: porque ele não pode ainda *ver* as coisas, lançar seu olhar para elas desde si mesmo. Ele toma assim as sombras ainda como mais desveladas, porque pode ainda se ater àquele comportamento, e quer retornar a elas, pois ali, envolto pela escuridão, não há nada que lhe constranja – o que é obviamente um paradoxo. Heidegger parece bastante admirado com este momento, dado os lampejos de seu texto. Há muito mais em jogo na descrição deste passo do que simplesmente evitar o desconforto da insegurança: “Ali junto às sombras, ele se movimenta, *o dunastai*, naquilo de que ele é capaz (*was er vermag*), o que

não lhe pede esforço, o que do mesmo modo caminha por si mesmo.” (GA 34, p. 35) O que a há a mais do que o mero desconforto? Há a manutenção da familiaridade como aquilo que sustenta todo possível fazer, e, sobretudo, o possível dessa possibilidade, quer dizer, sua condição. O desconforto vem de ter que responder pelo olhar que percorre, que sustenta a possibilidade.

Sexto momento: a liberação das amarras, dos grilhões, é exigida pelo voltar-se para as coisas mesmas, mas com isso não se encontra o homem ainda livre – ele quer voltar para sombra. A liberação diz Heidegger, fracassa.

Sétimo momento: O desvelado vem a ser por si mesmo somente tomado enquanto o ente. Apesar de Heidegger identificar também no segundo estágio oito momentos da situação do homem na caverna, estes momentos não correspondem uns aos outros, ou ao menos não espelham a estrutura do primeiro estágio. A interpretação do segundo estágio, porém, certamente procura dar conta da articulação entrevista no primeiro estágio, que significa muito mais que expandir o discurso sobre aqueles momentos. De fato, se trata aqui de obedecer ao aceno para a essência da verdade que a narrativa traz às nossas vistas. Se, no primeiro estágio, este aceno foi suficiente para que se reconhecesse que a situação do homem na caverna envolve necessariamente o desvelamento e o desvelado, e não mais que isso, a interpretação do segundo estágio pergunta, mais além, qual é então a relação do homem com o desvelado e o desvelamento, à medida que ele se sabe a si mesmo, ainda que, no entanto, não seja ainda capaz de encontrar-se *no que e através do que* lhe é desvelado: a coisa mesma como o “mais ente” ao qual o olhar corretamente se volta. O traço peculiar do segundo estágio é, pois, o estranhamento, a distância, tal qual se abre em uma disposição, quando se trata de uma disposição fundamental.

Em que consiste esse estranhamento no segundo estágio da alegoria da caverna? O que acontece com o homem e com o ente? Segundo Heidegger, “porque a soltura das amarras, o levantar-se, o voltar-se, o olhar à luz, devem acontecer *de repente* (*eksaiϕhnes*), a liberação (*lysis*) não pode se tornar uma *iasis tes aphrosynes*, uma cura (*Heilung*) para a falta de perspicácia (*Einsichtslosigkeit*).” (GA 34, p. 36)

O acontecimento que acontece de repente, em um instante, não assegura a cura do seu estado. Heidegger esclarece o estado de *Einsichtslosigkeit* segundo o que ele significa para Platão, isto é: o oposto da *phronesis*, *sophrosyne*. *Phronesis* é para Platão o título para o conhecimento enquanto tal, quer dizer, a apreensão do verdadeiro, circunvisão e perspicácia (*Einsicht*), remetidos ao mundo e a si mesmo.

O que falta ao homem, o que nele deve ser curado, é sua relação com o desvelado, com a coisa verdadeira e a visão do mundo e de si mesmo – ele justamente não vê o mundo e a si mesmo desde o que eles mesmos são, ou seja, desde o desvelamento, mesmo quando seu olhar se desvia das sombras e ele reconhece, de alguma forma, pelo desconforto e sofrimento, que há desvelamento. O que se dá com o “de repente” é apenas um instante dessa diferença entre o visto e o agora mostrado, mas não ainda o encontro consigo mesmo que possa se constituir em um saber de sua situação, e logo, o reconhecimento de sua falta.

Oitavo momento: diferença entre velado e desvelado, sombra, coisa real, luz e escuridão, não se encontrava no primeiro estágio. A partir do sétimo passo se pode então afirmar: “a retirada das amarras não é por isso efetiva liberação do homem.”(GA 34, p. 36) e assim nós podemos nos perguntar no que consistiria a autêntica liberação, uma vez que o segundo estágio se encerra com a *recusa* da liberação.

Esta recusa é narrada como algo que acontece violentamente, e no entanto essa violência vem de fora; o homem arrancado de seus grilhões vê a coisa mesma agora mostrada, e,

porém, o homem permanece distante de si mesmo – ao distanciar-se da sombra, ele não chega a aproximar-se de si mesmo, o que lhe é agora exigido, mas que só pode ser alcançado enquanto o homem quer, de fato, aproximar-se de si e das coisas. Seu querer, contudo, o dirige de volta ao estado que ele não se encontra diante de uma exigência – ele quer o não-querer. “Além disso, está muito longe disso compreender que o homem a cada vez é apenas e somente tanto quanto a força que ele espera de si.” (GA 34, p. 36)

A liberação fracassa, pois ainda que se coloque, que reconheça finalmente um *outro* em relação aquilo que havia visto, as sombras, o recém-liberado não é capaz de reconhecer essa diferença como tal. Embora “se dê” diferença, embora se encontre em uma multiplicidade, como aquela multiplicidade do cotidiano em meio a qual nos orientamos segundo a passagem de noite e dia, o homem não corresponde a essa diferença em seu comportamento, que se afasta daquilo que possibilita a diferença: a claridade. O homem não reconhece, pois, o acontecimento do desvelar-se mesmo – esse reconhecimento, essa correspondência, como indica o fracasso da liberação, só se torna possível à medida que o homem por si mesmo e desde si mesmo se volta para a luz. “No voltar-se para a luz, o ente se torna mais ente, o desvelado mais desvelado. Com isso se mostra nitidamente: a essência da verdade enquanto desvelamento pertence à conexão entre liberdade, luz, e ente, mais exatamente: ao ser-livre do homem e ao relacionar-se com o ente.” (GA 34, p. 38)

O terceiro estágio (515c – 516e2)

Com este estágio, o acontecimento delineado alcança seu fim. Com isto é dito: não a retirada das amarras dentro da caverna, mas o ascender desde a caverna para a luz do dia, que sobremaneira se afasta da luz artificial na caverna em direção ao sol, é a liberação autêntica. (GA

34, p. 41) Algo de que Heidegger não trata explicitamente em sua interpretação é do que vem a ser essa luz artificial; porém, com base no percurso que fizemos até agora, não teremos dificuldade em reconhecê-la no discurso sobre as coisas que se pronuncia sobre aquilo que é auto-evidente; pois neste discurso está contido o reconhecimento da multiplicidade, e, no entanto, ao mesmo tempo, sua incapacidade de orientar-se desde si mesmo em meio a essa multiplicidade, e que por isso retorna, se assevera de nada senão do auto-evidente, daquilo que não lhe exige nenhum esforço. Ele enuncia, quer dizer: ele toma a multiplicidade como o que por si já é disponível para o jogo da linguagem.

Heidegger observa antes que este estágio é ainda mais abrangente que os dois anteriores, porque aqui o acontecimento vem a se mostrar em seu todo: o acontecimento do desvelar-se como tal, no qual o homem encontra-se si mesmo em uma relação com o ente que ele mesmo não é, com o ser do ente, chega a seu fim. O que significaria assim o quarto estágio da alegoria, o retorno à caverna? Nós podemos pressentir: o acontecimento deve necessariamente também dar conta de seu legado.

O terceiro estágio, compreendido a partir das condições impostas ao ser do homem no segundo estágio, narra o acontecimento enquanto a liberação própria do homem, que tem somente lugar à medida que o homem por si mesmo se volta para a luz, para a claridade, isto é, liberta-se a si mesmo enquanto quer e anseia ser-livre. Neste passo, aquela distinção apontada como um dos momentos do primeiro estágio é retomada com vistas a sua elucidação, qual seja, a distinção entre fogo e luz, entre o fogo, fonte da luz, e a claridade mesma. Esta distinção, para Heidegger, é interpelada segundo o vocabulário peculiar de *Ser e Tempo*: a liberação no segundo estágio fracassa, pois simplesmente reconhecer fonte da luz, ou simplesmente estar à luz, e ter seus olhos ofuscados, não é o mesmo que a liberação *própria* para a luz *originária*.

Dentro da caverna, o olhar não pode ver corretamente, quer dizer, ele não é na possibilidade desse ver. A verdadeira liberação, diz Heidegger, vem com a saída da caverna para o sol. Neste terceiro estágio, o comportamento específico em relação à verdade, equivalente ao que foi antes chamado de "o antes visto e agora mostrado", é nomeado: *ta nun legomena alethe, als unverborgener angesprochenen*. Como poderíamos traduzir *ansprechen*? "Interpelar" significa dirigir-se alguém em tom acusador, inquisitivo, o que não faz parte do sentido de *ansprechen*, que é dirigir-se a alguém através de e com palavras. É portanto esta relação que marca o terceiro estágio, o qual Heidegger articula em cinco momentos, no qual a direção, a condução do olhar e o discurso sobre as coisas são um e o mesmo.

O primeiro momento: a liberação, a passagem para o exterior da caverna, se dá com violência, o que motiva resistência: ela exige esforço e sofrimento.

O segundo momento: a liberação no segundo estágio se dá de repente, o que ofusca os olhos, a visão; agora, porém, a liberação acontece como um lento familiarizar-se, acostumar-se à luz e à claridade, isto é, ao que possibilita a visão, mais do que as coisas que são vistas sob a luz.

O terceiro momento: esse consumir-se acontece aos poucos através de diferentes âmbitos da visão: as sombras, as imagens num corpo d'água, o brilho da Lua e das estrelas, então somente a luz do dia, e as coisas que se mostram a luz do dia, e finalmente o que dá a luz, o sol "enquanto aquilo que dá o tempo, do qual todas as coisas são, enquanto aquilo que tudo governa e encaminha, o que é até mesmo o fundo do que é na caverna visível, as sombras dali dentro, a luz e fogo dali dentro." (GA 34, p. 43) Sim, o sol aparece por fim enquanto o *tempo*, e ele nos fala tanto do tempo vulgar quanto da temporalidade, em seu *sentido figurado* – e assim nos fala também da unidade de tempo e clareira, *Lichtung*.

O quarto momento: o esforço que nos é exigido é o de percorrer esses passos todos em obediência ao sentido da liberação, em obediência e através da coragem do ser-livre.

O quinto momento: aquele que sai se assegura de sua nova instância e não quer mais voltar, pois percebe a escuridão da existência da caverna.

Do ponto de vista da interpretação, os momentos constitutivos da questão da essência da verdade enquanto desvelamento se confundem com o acontecer narrado pela alegoria da caverna e são identificados através da passagem de um estágio a outro da alegoria, desse acontecimento essencial do homem. Esta passagem é o que deve dar um aceno para essência da verdade, desde onde esta pode ser questionada – e a cada passagem, o que se torna mais evidente é que o que acontece com o homem acontece consigo mesmo e com o ente, isto é, o desvelado enquanto tal. O aceno para a essência da verdade, que, na alegoria, é o acostumar-se à origem da claridade, acaba por nos levar ao vasto terreno da interpretação do pensamento de Platão, o que significaria entender o seguinte: “O sol luminoso do exterior da caverna é o sentido figurado da mais elevada ideia, da *ideia tou agatou*, que mal se pode contar com vê-la: *mogis drasthai*. (517b).” (GA 34, p. 44)

A partir dessas indicações, Heidegger se permite colocar as seguintes questões: primeiro: qual é a conexão entre ideia e luz; segundo: qual a conexão entre luz e verdade; terceiro: qual é a conexão entre liberdade e ente; e quarto, qual é a unidade dessas conexões.

A interpretação de Heidegger tem dois traços importantes. Nós nos demoramos junto aquilo que o dia nos traz, os entes, e não podemos imaginar como possa ser de outro modo, isto é, como poderíamos não estar junto aos entes. Porém, estes são, segundo a alegoria em seu primeiro estágio, não mais que sombras, e precisamos reconhecer *um outro* do ente, quando fazemos a passagem. O outro do ente, contudo, é muito mais propriamente aquilo que percebemos: quando olhamos o livro, *este* livro, ele não se encontra naquilo que está diante de nós, qual seja, a capa, as folhas, as letras deste livro – e, no entanto, nós vemos o livro. Nós vemos o que é, aí diante de nós, e precisamente este “ver do que é” constitui a ideia.

A diferença entre *pyr* e *phos* é retomada dos momentos do primeiro estágio para indicar o estranhamento diante do que é a claridade e escuridão. A escuridão não é a mera ausência de claridade no sentido do que não deixa ver, não deixa atravessar; justamente é a escuridão através do que podemos, por exemplo, enxergar as estrelas. Também a escuridão favorece o ver e a visão, e mesmo, ela deixa que aquela claridade do fogo, da luz artificial, se instale sob o abrigo da escuridão. Claridade quer dizer em alemão *Helle* e, em sua origem, diz antes respeito a um caráter do som que da luz. Coincidentemente, a nossa palavra “claro” e “claridade” compartilha de origem análoga no latim. “Claro” se remete à clareza do som enquanto o que chega até nós com clareza, com nitidez, *tal como é em sua origem*. Pois, lembremos, não percebemos que a luz chega até nós, mas ela muito mais está sempre em torno de nós: à medida que há luz, ela já sempre está por toda a parte. A luz nos chega, em verdade, somente com o *tempo*, no sentido de que é a chegada do *dia* que nos traz a luz. Mesmo no seu sentido físico, absolutamente estranho ao entendimento comum, para o qual a luz é uma radiação eletromagnética que exhibe ao mesmo tempo propriedades de partícula e onda, sua observação científica se dá como observação e medição do tempo, ainda que em sentido cronológico. Também aí o advento da luz é essencialmente ligado ao tempo e à origem.

A claridade é aquilo que perpassa não primariamente no sentido do que simplesmente ilumina o que aí já se encontra, mas antes como o que primeiro abre caminho e dá lugar ao que é iluminado. Esta distinção é sobremaneira decisiva: ela diz respeito à compreensão heideggeriana da experiência de fundamento que se realiza em toda a metafísica, que, enquanto experiência de fundamentação da realidade do real, é o acontecimento da transcendência enquanto liberação do real. Fundamentação é, para Heidegger, a experiência da liberdade, ou seja, da espontaneidade, que na tradição metafísica, porém, se colocou como a pergunta pelo

começo ou princípio absoluto da série causal que constituiria “mundo”, assunto discutido por Heidegger em *Da essência do fundamento*:

Em que medida reside na transcendência a possibilidade imanente de algo como fundamento em geral? O mundo se dá ao ser-aí enquanto a respectiva totalidade do ser-em-função de si, quer dizer, em função de um ente que lhe é igualmente originário: o ser junto... entes simplesmente dados, o ser com... o ser-aí de outros e o ser para... si mesmo. O ser-aí pode então desse modo ser para si enquanto si mesmo quando ele “se” sobrepassa no ser-em-função [*Umwillen*]. O sobrepasso em função de... acontece apenas em um “querer”, que como tal se projeta para possibilidades de si mesmo. Este querer, que com isso e sobre isso anteprojeta essencialmente para o ser-aí o ser-em-função de si, não pode por isso ser um querer determinado, um “ato da vontade” em distinção a outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, contentar-se). Todo comportamento é enraizado na transcendência. Aquele “querer”, porém, deve enquanto e no sobrepasso “formar” ele mesmo o ser-em-função. O que agora, segundo sua essência, anteprojeta como projeto algo como o ser-em-função em geral, e não produz também algo como resultados, é aquilo que nós nomeamos *liberdade*. O sobrepasso para o mundo é a liberdade mesma. Por isso a transcendência não diz respeito ao ser-em-função enquanto um valor ou fim simplesmente dado em si, porém a liberdade se mantém – e certamente enquanto liberdade – indo ao encontro do ser-em-função. Neste manter-se ao encontro do ser-em-função acontece o ser-aí no homem, de tal modo que ele está obrigado a si mesmo, na essência da sua existência, quer dizer, ele pode ser um si mesmo livre. Aqui porém se desentranha a liberdade igualmente enquanto a possibilitação da vinculação [*Bindung*] e da vinculabilidade [*Verbindlichkeit*] em geral. *Apenas a liberdade pode fazer vigor um mundo e deixá-lo mundar para o ser-aí*. O mundo nunca é, mas *munda*. (GA 9, p. 164)

Esta passagem nos traz uma série de questões cujo tratamento dependeria de uma tarefa específica, qual seja: esclarecer, nos termos de *Ser e Tempo*, a interpretação da Alegoria da Caverna de Platão, empreendimento que nos levaria a formalizar desnecessariamente a narrativa da alegoria. Nós pretendemos antes de tudo apontar para uma questão que tem lugar central no pensamento de Heidegger, mesmo que não tratemos dela extensivamente no momento: o pensamento da liberdade enquanto essência da verdade. “A claridade tem o caráter do através e ao longo de... (onde através)”. (GA 34, p. 55) Ela carrega um sentido de atravessar, percorrer, e por isso a claridade é aquilo através do que nós vemos: a *perspicácia* ou *transparência* do ver, que é para Heidegger a essência da luz e da claridade: *deixar ver, deixar livre para o ver*. Em uma nota à página 53, Heidegger diz: “Luz (Claridade) é: 1. O primeiro (em primeira instância) visto; 2. O primeiro (em primeira instância) transparente, o que deixa a visão sobremaneira

atravessar.” (GA 34, p. 53) O fenômeno da liberdade é, para Heidegger, dos mais importantes traços da alegoria da Caverna. Propomos uma distinção como uma chave para resolvê-la, já introduzida no primeiro estágio da alegoria, à medida que a liberação das amarras levam o homem, o prisioneiro, a reconhecer que há um outro em relação àquilo que ele havia sempre visto e que se estava aí diante, mas, no entanto, o homem assim liberado não é capaz de orientar-se em meio a essa diferença, isto é, comportar-se para com o desvelado enquanto desvelado. A desorientação que acompanha essa primeira forma da liberação faz com que o homem que irá retornar ao seu estado anterior, onde ele encontra “paragem de segurança, descanso e consistência” (GA 34, p. 58) Ele deseja a familiaridade – mas, segundo narra a alegoria, a liberdade em sentido próprio oferece sua espécie própria de familiaridade, de vínculo, porém no sentido de uma *familiarizar-se*, não com as coisas e os afazeres do mundo, mas antes, com a claridade mesma, com aquilo através do que as coisas se dão. A liberdade em sentido próprio é a oferta de uma possibilidade; não apenas do ser-livre de..., mas do ser-livre para... :

O comportamento para com o que dá a liberdade (para com a luz) é ele mesmo tornar-se livre. Tornar-se livre propriamente é um projetar-se que se vincula [*sich binden*] – não mera soltura das amarras, mas o dar-se um vínculo a si mesmo por si mesmo, e certamente um tal, que daí para a frente de antemão ele permanece vinculante, para que todo comportamento que se segue seja singularmente através disso primeiro um tornar-se e poder ser livre. (GA 34, p. 58)

O primeiro sentido deste “*sich binden*” ou vincular-se é o ater-se ao que é familiar; mas isto não seria o bastante para explicar relação entre luz e liberdade – na interpretação de Heidegger, este vínculo significa uma relação com o que libera, com o que torna livre, no mesmo sentido da transparência ou perspicuidade que diz respeito à luz quanto à claridade. O ser-livre do homem não é, por isso, arbítrio, no sentido simplesmente de estar livre de constrangimentos. Ele é livre apenas enquanto corresponde ao que libera, ao que dá lugar, para

que o ente vem ao encontro tal como ele é. O vínculo, portanto, tem o sentido do reconhecimento e aquiescência ao que libera e possibilita, e não o estabelecimento, a instalação e a manutenção de uma perspectiva determinada do visão e do comportamento para com o ente. Qual seria o sentido deste vínculo em *Ser e Tempo*? Nós o compreendemos como a finitude – a aquiescência à impossibilidade e nulidade da existência como o mais profundo sentido da assunção de uma herança. A questão da conexão entre liberdade e o ente, entre o comportar-se do ser-aí e “mundo”, se assim podemos falar – nós lembramos que Heidegger, em toda a sua interpretação, quase não traz palavra alguma de sua lavra para o texto de Platão – indica que o ser-livre próprio do homem é o vincular-se com a ideia, isto é com o ver daquilo que é, tal como é. Livre, portanto, é o homem com os pés firmes em meio ao ente, que pode se retirar dos cuidados cotidianos, mas não para se tornar ausente e se afastar do ente, mas sim para dar um passo atrás, retroceder e se retrain, para melhor ver e deixar ver o ente em sua totalidade.

A essência da liberdade está, para dizer brevemente, ali, no olhar luminoso [*Lichtblick*]: deixar-se emergir em uma luz de antemão e vincular-se à luz. Se assim o ente se torna mais ente [*seiender*] ou menos ente [*unseiender*], isto depende da liberdade do homem, e a liberdade toma medida de sua grandeza segundo a originariedade e vastidão e decisividade do vínculo – este *singularmente* compreendendo-se a si enquanto *ser-aí*: transposto de volta à singularização e ser-lançado de sua proveniência e porvir histórico. Quanto mais originário o vínculo, tão maior é a proximidade com o ente. (GA 34, p. 60)

O quarto estágio (515e 3 – 517a 6)

Nós gostaríamos de encerrar nosso trabalho com um breve lance de olhos ao quarto estágio da alegoria da caverna. Segundo a interpretação de Heidegger, este trecho da alegoria da caverna pode até mesmo ser questionado quanto à sua pertinência à história como tal, pois já com a exposição do terceiro estágio chega-se a indicar a essência da verdade, isto é, do *alethes*, e

nada mais é acrescentado a essa questão com o quarto estágio – nada mais se fala do desvelado, ou do ser-livre, da ideia e do ente. O retorno à escuridão da caverna pertenceria à questão da essência da verdade? É claro que este critério de pertinência é garantido sobretudo pela interpretação heideggeriana da alegoria; porém, o que Heidegger observa se confirma, ao menos em seu sentido negativo, com uma breve leitura – o retorno à caverna não se mostra como uma passagem de nenhuma forma, não há uma mudança a ser compreendida, neste retorno, no olhar e no comportamento do homem que retorna, isto é, nenhuma mudança em sua *situação e em seu comportamento*, assim como não há uma mudança revelada na situação daqueles que permanecem na caverna. Há, no entanto, um determinado comportamento que se manifesta, aludido no primeiro estágio e agora interpretado sob uma distinta perspectiva: o homem retorna como aquele que deseja liberar os que ainda se encontram na caverna; ele é aquele que, no primeiro estágio, age com violência em favor da liberação do homem dos seus grilhões, e que é, no entanto, recusado. Esta recusa, porém, aponta para a morte daquele que libera. Não é a morte então algo que diz respeito essencialmente à situação do homem? Porque ela não pertenceria à história desse acontecer? Como poderíamos ainda ter dúvidas disso?

Nós antes nos perguntamos sobre o possível caráter historial da morte. Nós nos perguntamos se a morte própria poderia ser deixada para trás como um legado, isto é, se ela, de algum modo, pode ser confiada ao mundo, de tal modo que ela, assumida como herança, solicitasse o homem a adentrar nisto, que é sua possibilidade mais própria. Como poderíamos até mesmo pensar na ideia de uma historicidade própria, se o que temos de mais próprio não participa dessa história? Seria a história necessariamente imprópria, e a propriedade apenas a condição de sua possibilidade? Nós sabemos que a morte não pode ser deixada de herança, ela não pode ser legada a um *outro*, ao *próximo*, porque ele não carece da morte; a morte já é, desde sempre e sem exceção, o comum a cada qual.

CONCLUSÃO

Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer.

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

Na conhecida entrevista de 1969 à televisão alemã ZDF, Heidegger encerra sua conversa com o entrevistador Richard Wisser lendo uma passagem de Heinrich von Kleist:

Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist, und beuge mich, ein Jahrtausend im voraus, vor seinem Geist.

Eu me retraio diante de alguém que ainda não está aí e, com mil anos de antecipação, me prosterno diante de seu espírito.

Heidegger lê esta passagem de um caderno seu de anotações, que tinha a seu lado. Até onde conhecemos a obra de Heidegger, não cremos que o pensador dedique a esta passagem uma interpretação, tal como ele oferece, por exemplo, da correspondência de Hölderlin.²⁶ Apesar disto, para o leitor atento de Heidegger, a sentença de Kleist – a qual não foi, por sua vez, pronunciada publicamente pelo poeta ou confiada a um verso, mas dita com pudor em uma carta à sua irmã Ulrike – pode vir a ser uma ocasião de reconhecimento e consideração de traços fundamentais do pensamento de Heidegger, embora a sentença não seja de forma alguma por isso auto-evidente, e seja muitas vezes lembrada antes por seu caráter oracular, do que por dizer efetivamente *algo*. Nessas poucas palavras nós podemos identificar temas, ideias e termos que receberam as mais díspares interpretações em diferentes contextos pelos leitores de

²⁶ Cf. por exemplo a preleção do semestre de inverno de 1934/35 *Hölderlins Hymnen»Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39, p. 163 ss.)

Heidegger. Nós podemos, sobretudo, retornar à passagem de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* citada na introdução deste trabalho e encontrar ali um nome para a situação indicada pela palavra de Kleist: ela é uma *preparação*, que “se satisfaz com o despertar de uma prontidão do homem para uma possibilidade cujo esboço permanece obscuro, e cuja vinda incerta.” (GA 14, p. 66) Nós compreendemos que esta preparação já é antecipada em *Ser e Tempo* em vista de seu caráter provisório, o qual possui o sentido formal de preparar a colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral através da analítica existencial, mas também o sentido especulativo, por assim dizer, que se torna evidente sobretudo com a interpretação do ser para a morte, e que nos conduz, enfim, para a questão da historicidade do ser-aí. A investigação é provisória porque aquilo que ela procura – tornar transparente para si mesmo o ser do ente que compreende ser – não é nada que possa ser determinado e salvaguardado em uma investigação, mas é o acontecimento singular em que se vem a si mesmo ao assumir a responsabilidade por sua herança: o vínculo entre a liberdade do poder ser e a possibilidade fática, determinada, em que se dá liberdade. Isso não significa que esta possibilidade seja por si mesma maior ou menor do que qualquer outra. Em verdade, sua virtude consiste em ser aquela que pertence a um horizonte de compreensibilidade, desde o qual ela se articula como *uma* possibilidade: quer dizer, ela pertence a um mundo, no qual toma chão e tem sentido. Ela fala, e pode encontrar quem a escute. A investigação é por isso provisória porque ela sabe que não pode se assegurar de seu sentido, mas apenas indicá-lo. O pensamento de Heidegger não seria, então, uma “propedêutica”, pois não é uma obra que comunica uma doutrina ou sistema. E ela tão pouco seria uma propedêutica porque ela parece advertir dos perigos da confiança na tradição filosófica ou da época da técnica; ela não é uma ressalva ou uma crítica à história da metafísica e ao seu momento atual, não se isso conduziria a um procedimento ou atitude em relação ao passado e ao presente em que se pensa já se ter superado esse passado simplesmente porque

reconhecemos que nos encontramos em uma história. Seria possível dizer, mesmo a partir de uma interpretação cuidadosa do pensamento de Heidegger, que nós de fato despertamos para uma compreensão da questão sobre o sentido do ser, e conseqüentemente nos tornamos transparentes para nós mesmos, se em nossa compreensão cotidiana nós sempre somos opacos para nós mesmos, e isto talvez necessariamente? Se nos compreendemos e lidamos com as coisas e os outros como sujeitos, como indivíduos, como objetos do conhecimento científico, como instrumentos da medida e do cálculo, se tantas e tantas vezes sequer nos reconhecemos, e apenas reproduzimos uma atividade, e não cuidamos de obedecer ao tempo próprio de cada coisa? É possível nos assegurarmos desta compreensão? Nós gostaríamos de dizer que não; não à medida que nada podemos decidir sobre o modo pelo qual uma compreensão, que é o nosso legado, poderá vir a ser recebida. Ao mesmo tempo, a impossibilidade dessa decisão não pesa mais sobre a compreensão; ela é sem dúvida comunicada, mas ela não participa do discurso público. Será preciso deixar claro que não nos referimos aqui, nem mesmo de forma velada, ao nosso trabalho, mas a uma questão, à qual ainda não chegamos de fato.

Nós nos propomos perguntar por aquilo em que consiste a historicidade da história, e nos eximimos de perguntar o que de fato *acontece* na história da filosofia. Por isso também o trabalho formal dos conceitos heideggerianos, tais como os apresentamos especialmente nos dois primeiros capítulos, careceria ainda da exemplaridade de um acontecimento. Em verdade, não poderíamos pensar em aplicar essa estrutura conceitual a um exemplo; o exercício de interpretação que realizamos seria apenas o começo da consideração mais fundamental sobre o lugar desta obra, *Ser e Tempo*, na história da filosofia; antes disso, porém, este exercício presta serviço a um pressentimento, a uma prévia articulação da questão segundo a qual nos foi possível levar a cabo, até o momento, o nosso projeto: que *Ser e Tempo* parte de uma experiência do pensamento em que a história se torna o lugar do pensamento.

A consideração da historicidade apresenta-se, na obra de Heidegger da época de *Ser e Tempo*, período ao qual limitamos nossa investigação, subordinada à questão da temporalidade, enquanto esta exprime a constituição de ser do ser-aí, e, portanto, o horizonte de toda compreensão de ser. Essa subordinação é contudo necessária: a investigação não pretende ter chegado a uma resposta, a uma situação suficiente do questionamento, ao qual a questão da historicidade seria acrescida como um adendo. A historicidade vem a responder uma pergunta desconcertante: como pode se mostrar temporalmente para si mesmo o ente cujo ser é tempo? Como sou eu o meu tempo? A história é o fenômeno do tempo; não o tempo feito coisa visível, porém, mas aquilo que se mostra à medida que o tempo, que o horizonte temporal de sentido, se retrai. Nós dissemos que o tempo da ocupação dá a cada coisa seu lugar, e à medida que a coisa é deixada para trás, ela perde seu lugar próprio e pode se mostrar como algo simplesmente dado; o tempo pode ser pronunciado, e agora ele é apenas uma marca mediante a qual nos orientamos indiferentemente. Nada disso é um erro: nós deixamos para trás a coisa com que cuidamos de cumprir com uma possibilidade, em favor de outra possibilidade, da *próxima*, preparada por esse cuidado. Nós confiamos ao mundo a possibilidade que cumprimos junto às coisas do mundo, e assim tomamos chão. Não estamos mais presentes nessa possibilidade que passou. Ela pertence agora ao tempo do mundo e pode a partir dele ser recuperada. Mas como? O que resta nesta possibilidade que permita que a reconhecamos enquanto possibilidade, que permita adentrar nela novamente, ali novamente nos fazermos presentes e vinculados ao mundo ao qual pertence essa possibilidade? Seria isso verdade tanto para o que acontece quando corriqueiramente entramos a cada vez em acordo com o que o dia nos traz, quanto para a herança mais distante?

Não estamos mais presentes nessa possibilidade que ficou para trás. Não seria o caso de perguntar se o que deixamos não é a marca de nossa presença, e então, nossa ausência? Parece

que sim, pois o caráter historial do que pertence ao passado é a sua pertinência a um mundo que não é mais aí. O ente, de algum modo, perdeu seu ser. Desde a experiência de sua perda, através do que abrimos mão de uma possibilidade de ser, podemos também experimentar abrir mão de nós mesmos, não para nos instalarmos em uma outra possibilidade, mas em favor do outro, do próximo: em favor daquele que ainda não chegou. O acontece quando nós mesmos experimentamos a perda de nosso ser? Quando, em meio ao cotidiano, vamos ao encontro da experiência radical da morte? Não seria, em verdade, a partir da experiência da morte que algo aconteceria, mas sim, o que acontece é sempre e a cada vez a aproximação da morte. Nós não temos, na garra, o real e nossa própria finitude, mas é em honra da finitude, como uma lembrança e uma comemoração, que algo acontece. A finitude diz respeito àquele vínculo em se dá a coincidência entre o poder-ser e a possibilidade, e por isso, finito não é apenas o que tem um fim, o que finda, mas também e sobretudo, o que tem uma origem e um começo: o vínculo é, ao mesmo tempo, o desde onde e o para onde de todo acontecimento.

Nós procuramos introduzir, ao longo do trabalho, uma distinção entre as possibilidades de ser fácticas em que sempre a cada vez nos encontramos e o fato de, em seu ser, o ser-aí ser sempre ele mesmo responsável pelo possível de sua possibilidade. A partir de nossa insistência nesta distinção, colocamos a pergunta: não se encontraria de algum modo fora da história o próprio poder-ser livre para assumir ou não seu poder-ser, o que significa, a temporalização mesma? Mas admitimos como nossa própria objeção a esta questão uma dúvida fundamental: não estaríamos propondo com essa questão forçando uma distinção artificial entre temporalidade e historicidade? Seria preciso saber até que ponto há de fato uma distinção, e perguntar, para além disso, se o que se alcança com a temporalidade em *Ser e Tempo* não é precisamente o *ser* no sentido da *anterioridade*, de uma posição do homem anterior à própria realização de seu ser – se não é isso, afinal, o que se pretende com aquela “linguagem da

metafísica” que pergunta pelas *condições de possibilidade da compreensão do ser em geral*. Em um instante de auto-interpretação, diz Heidegger:

A pergunta pela possibilidade é o único modo fundamental do pensamento metafísico: tanto o retorno ao *a priori* quanto a incompreensão deste procedimento no sentido de um esclarecimento causal a partir das causas supremas pertencem enquanto conformações à pergunta pela possibilidade. Possibilidade é pensada aqui enquanto “possibilitação” da essência: enquanto possibilitação da *realidade* do real. A *realidade* vige porém como o ser normativo (é preciso mostrar como a *energeia* chega a predominar enquanto oriunda da *physis*). Em virtude de que a pergunta aponta para a possibilitação? Nisto encobre-se a pergunta pela *pro-dução* no sentido essencial, pela colocação à disposição no interior da presença. (GA 67, p. 38)

Um testemunho a favor desta questão é o fato de que a temporalidade como tal não é mais assunto para Heidegger após *Ser e Tempo*, isto é, ao menos a conceituação temática do horizonte ek-stático da temporalidade. Mas significa isso que a questão propriamente dita da temporalidade foi abandonada? A questão da historicidade, por sua vez, permanece para Heidegger uma questão central transformada na questão da metafísica enquanto “história do Ser”. A história do Ser corresponderia a uma anterioridade originária, com a qual o ser-ai se relaciona, de tal modo que sua própria historicidade depende não só desta relação, mas de que ela seja assumida como tal e pronunciada? Ou é então a busca incessante por tal anterioridade a resposta do homem ao retraimento do Ser, não diante desta busca, isto é, não diante de nenhum ato do homem, mas como o começo diante do qual o homem não tem nenhum poder? Pelo que é necessário colocar a questão: o que distingue “começo” de “anterioridade”? Anterioridade é pensada no sentido da pergunta pelas condições de possibilidade, a qual necessariamente é determinada por aquilo que é possível, isto é, pelo condicionado como tal. Começo, por sua vez, para que esta distinção tenha sentido, não pode ser concebido, de nenhuma maneira, como aquilo que condiciona. A decisão sobre esta questão só pode vir de um lugar: é preciso que o pensamento da *Ereignis*, do *evento* ou, em uma tradução que tem se tornado comum, do “acontecimento apropriativo”, o qual marca o percurso de Heidegger após

Ser e Tempo, seja esclarecido como o pensamento em que o começo não é o princípio condicionante, nem mesmo o que tem início no passado. Os termos aqui apresentados não podem ser ainda tomados em toda a extensão de seu significado. Em verdade, o que queremos dizer por “começo” remete à palavra alemã *Anfang*, tal como pensada no contexto da questão da

Ereignis:

O começo é o que se funda antecipadamente; ele se funda no fundamento por ele fundado; antecipadamente enquanto fundador e por isso inultrapassável. Porque todo começo é inultrapassável, por isso ele deve sempre ser repetido, ser colocado na confrontação com a singularidade de seu caráter de ser começo e com isso na sua pré-concepção incontornável. Esta confrontação é então originária, mas isto necessariamente enquanto *outro* começo. (GA 65, p. 55)

Nós compreendemos nesta passagem a primazia da história sobre a temporalidade, mas isto enquanto a história é capaz de suportar o abismo de ser sem fundamento. A história, certamente, não é o abismo, mas o eco e a ressonância desse começo que se dá em meio ao nada. O pensamento sobre a história e a experiência do nada andam lado a lado. Nós propomos que a experiência do nada, tal como ela se dá na disposição da angústia, é aquilo através do que o ser-aí é retirado de sua história, e ao mesmo, o que o coloca diante de sua historicidade. A angústia, ao mesmo tempo em que abre para o ser-aí o seu ser em meio ao ente em sua totalidade, só é capaz de fazê-lo porque o ente já não mais vem ao encontro significativamente: quer dizer, não vem mais ao encontro segundo o tempo próprio do cuidado, que se pronuncia, se expõe e se resguarda historicamente, mesmo que, primeiro e na maior parte das vezes, segundo o dizer do cotidiano. O rompimento do encontro com o histórico significa igualmente a experiência da impossibilidade de confiar ao mundo que resguarde aquilo que eu mesmo sou, que é possibilidade de ser, pois na angústia se tem que a possibilidade que se haveria de confiar ao mundo como a minha mais própria, a morte, não é nada que possa se determinar mundanamente. Segundo a estrutura que pudemos expor, é

possível compreender esta relação entre angústia e história nos termos da analítica existencial. Contudo, como poderíamos compreendê-la historialmente? A que época do pensamento pertence a angústia? Parece que justamente ali, onde se trata explicitamente da angústia, isto não é claro, mas somente ali onde o limite desse questionamento, qual seja, o de *Ser e Tempo*, é alcançado, e é preciso não apenas pensar novamente até o começo, mas antes de tudo *pensar sobre* o começo.

O pensamento de Heidegger sobre o começo, porém, porque ele mesmo também historial, ecoa talvez um acontecimento fundamental em que precisamente toda e qualquer relação com a origem nos é vedada, à medida que mesmo a origem se tornou ou passado, ou princípio de fundamento. Neste acontecimento, ao mesmo tempo em que o lugar do pensamento se torna a história, nós não podemos experimentá-la como tal, pois ela já não é mais, para nós, a assunção de uma herança, e sim a manutenção do presente: nada mais acontece com o homem em meio ao ente. O desdobramento da pergunta pela possibilidade no sentido da produção significa também que aquilo que é o mais próprio do acontecimento já não se dá mais: pois a passagem do mais corriqueiro para o mais iluminado, pela qual o homem vem a si mesmo e torna transparente para si o seu olhar, não tem mais sentido, se também o mais corriqueiro e cotidiano é, do começo ao fim, produzido pelo pensamento.

O mais essencial em tudo aquilo em que nós nos movemos, em um saber talvez demasiado indeterminado e confuso da historicidade da história, não nos preocupa – e não precisa que com ele se preocupe também cada qual. Apenas por isso o Ser do ente no modo do historial nada perde de sua essencialidade. Ele se torna através disso apenas mais estranho, quando ele em tal essencialidade indica que ela nenhuma vez carece da atenção geral, para logo então repercutir a plenitude de sua essência. Essa estranheza aumenta a dignidade da questão daquilo em direção a que nós apontamos, a dignidade da questão do Ser e com isso a dignidade da questão da remissão do homem ao Ser. (*NI*, p. 260)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2006. *A Linguagem e a Morte*. Trad. Burigo, Henrique. Belo Horizonte: UFMG.
- _____. 2008. *La Potencia del Pensamiento*. Trad. Costa, Flavia e Castro, Edgar. Barcelona: Anagrama.
- Alves, Pedro M. S. 2007. "Tempo objectivo e experiência do tempo. A fenomenologia husserliana do tempo perante a reletividade restrita de A. Einstein," *Phainomenon - Revista de Fenomenologia*. Lisboa, n.º.14: pp.115-42. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Arendt, Hannah. 1997. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. Dinis, Alberto Pereira. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 2008. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Almeida, Cesar Augusto R. de, Abranches, Antonio e Franco Martins, Helena. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2009. *A Condição Humana*. Trad. Raposo, Roberto. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Aristóteles. 1985. *Nikomachische Ethik*. Trad. Rolfes, Eugen. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 2006. *De Anima*. Trad. Reis, Maria Cecília Gomes dos São Paulo: Editora 34.
- Aubenque, Pierre. 2003. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. Lopes, Marisa. São Paulo: Discurso Editorial.
- Bailly, Anatole. 2000. *Le Grand Bailly - Dictionnaire Grec - Français*. Paris: Hachette.
- Burckhardt, Jacob. 1928. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlin: Th. Knaur Nachf.
- _____. 2009. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Wiesbaden: Marixverlag.
- Caputo, John D. 1986. *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1981. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dudenredaktion, Wissenschaftlichen Rat ed. 2001. *Duden - Universalwörterbuch*. 4ª. ed. Mannheim: Dudenverlag.
- Dumézil, Georges. 1992. *Mythes et Dieux des Indo-Européens*. Paris: Flammarion.
- Eckehart, Meister. 1979. *Deutsche Predigten und Traktate*. Trad. Quint, Josef. Zürich: Diogenes.
- Figal, Günter. 2005. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Casanova, Marco Antonio. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- _____. 2006. *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fink, Eugen. 2004. *Nähe und Distanz*. Freiburg: Karl Alber.
- Fogel, Gilvan. 2005. *Conhecer é Criar - um ensaio a partir de F. Nietzsche*. 2^a. ed. São Paulo: Discurso Editorial.
- _____. 2009. *Que é Filosofia?* Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Hermenêutica em Perspectiva*, v. I. *Heidegger em retrospectiva*. Trad. Casanova, Marco Antonio. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Haar, Michel. 1993. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard.
- _____. 1994. *La fracture de l' Histoire: Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- _____. 1997. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Alves, Ana Cristina. Lisboa: Piaget.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Werke*, v. 3. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1986. *Werke*, v. 18. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1986. *Werke*, v. 19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1986. *Werke*, v. 20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1997. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Meneses, Paulo. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, Martin. 1960. *Unterwegs zur Sprache*. 2^a. ed. Pfullingen: Günther Neske.
- _____. 1968. *Questions I et II*. Trad. Axelos, Kostas, Beaufret, Jean, Biemel, Walter, et al. Paris: Gallimard.
- _____. 1971. *Qu'est-ce qu'une Chose?* Trad. Reboul, Jean e Taminiaux, Jacques. Paris: Gallimard.
- _____. 1971. *Was heißt Denken?* 3^a. ed. Tübingen: Niemeyer.
- _____. 1976. *Acheminement vers la Parole*. Trad. Beaufret, Jean, Brokmeier, Wolfgang e Fédier, François. Paris: Gallimard.
- _____. 1976. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, v. 21. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1976. *Question III et IV*. Trad. Beaufret, Jean, Fédier, François e Hervier, Julien. Paris: Gallimard.
- _____. 1977. *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, v. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1981. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, v. 51. *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1984. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, v. 41. *Die Frage nach*

- dem Ding. *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1985. *Concepts Fondamentaux*. Trad. David, Pascal. Paris: Gallimard.
- _____. 1986. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 12. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1988. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 34. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1989. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge - Gedachtes, v. 65. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1989. *Os Pensadores. Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Stein, Ernildo. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1991. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zu erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1993. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 53. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. 2^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1993. *Sein und Zeit*. 17^a. ed., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer.
- _____. 1995. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1997. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Brokmeier, Wolfgang. Paris: Gallimard.
- _____. 1997. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 28. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1997. *Estudios sobre Mística Medieval*. Trad. Muñoz, Jacob. 2^a. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1997. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 3^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1997. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 6.2. *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1998. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge - Gedachtes, v. 69. *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns 2. KOINON. Aus der Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 1998. *Ser e Tempo, 2 vls*. Trad. Schuback, Márcia de Sá Cavalcante. 7^a. ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1999. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 39. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. 3^a. ed. Frankfurt: Klostermann.

- _____. 1999. *Introdução à Metafísica*. Trad. Leão, Emmanuel Carneiro. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1999. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge - Gedachtes, v. 67. *Metaphysik und Nihilismus 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)* 2. *Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2000. *Nietzsche – Metafísica e Niilismo*. Trad. Casanova, Marco Antonio. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. 2000. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Klostermann.
- _____. 2002. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. 3^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2003. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 46. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2004. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge - Gedachtes, v. 64. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2004. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 9. *Wegmarken*. 3^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2005. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 3^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2006. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, v. 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. 2^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2006. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 11. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2007. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge - Gedachtes, v. 77. *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. 2^a. ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2007. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, v. 14. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. 2009. *Seminários de Zollikon*. Trad. Arnhold, Gabriela e Prado, Maria de Fátima de Almeida. 2^a. ed. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco.
- _____. 2009. *Ser e Tempo*. Trad. revisada de Schuback, Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes.
- Heródotos. 1988. *História*. Trad. Khury, Mário da Gama. Brasília: UnB.
- Heródotos, e Tucídides. 1952. Great Books of the Western World, v. 6. *History; The History of the Peloponnesian War*. Trad. Rawlinson, George e Crawley, Richard. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Hesíodo. 1995. *Teogonia - a origem dos deuses*. Trad. Torrano, Jaa. São Paulo: Iluminuras.
- Hölderlin, Friedrich. 2003. *Gedichte*. Stuttgart: Reclam.

- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1976. *Investigaciones Lógicas*. Trad. Morente, Manuel G.; Gaos, José. Madri: Revista de Occidente.
- _____. 1995. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Alves, Pedro M. S. Lisboa: Casa da Moeda.
- _____. 1996. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 2002. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. 2006. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Suzuki, Márcio. Philosophie ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Jaeger, Werner. 1995. *Paideia*. Trad. Parreira, Artur M. São Paulo: Martins Fontes.
- Kierkegaard. 1979. *Os Pensadores. Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano*. Trad. Grifo, Carlos, Marinho, Maria José e Monteiro, Adolfo Casais. São Paulo: Abril Cultural.
- Krell, David Farrell. 1992. *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. 2ª. ed. ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- _____. 1984. *O Visível e o Invisível*. Trad. Gianotti, José Artur e D'Oliveira, Armando Mora. São Paulo: Perspectiva.
- Michaëlis de Vasconcelos, Carolina. *Lições de Filologia Portuguesa*. Lisboa: Dinalivro.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studien Ausgabe in 15 Bände*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. 1998. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Silva, Mário da. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1998. *Genealogia da Moral*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____. 1999. *Os Pensadores. Obras Incompletas*. Trad. Torres Filho, Rubens Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 2001. *A Gaia Ciência*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____. 2001. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia. das Letras.
- Novalis. 1988. *Pólen - Fragmentos, Diálogos, Monólogo*. Trad. Torres Filho, Rubens Rodrigues. São Paulo: Iluminuras.

- Nunes, Benedito. 2009. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Editora 34.
- Onate, Alberto Marcos. 2000. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem Metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Ortega y Gasset, José. 1956. *En torno a Galileo*. Madri: Revista de Occidente.
- _____. 1982. *Goethe - Dilthey*. Madri: Revista de Occidente.
- Platão. 2005. *Werke in Acht Bänden - Griechisch und Deutsch*, v. 4. *Politeia (Der Staat)*. Trad. Schleiermacher, Friedrich D. E. 4ª. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pöggeller, Otto. 1992. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- _____. 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. Munique: Wilhelm Fink.
- Richardson, William, S. J. 1974. *Heidegger - Through Phenomenology to Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Rosa, João Guimarães. 1988. *Grande Sertão: Veredas*. 36ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Sallis, John. 1990. *Echoes: after Heidegger*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Saraiva, F. R. dos Santos. 2006. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. 12ª. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1999. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. Braidá, Celso Reni. Petrópolis: Vozes.
- Souza, José Cavalcante de ed. 1978. *Os Pensadores. Os Pré-Socráticos - fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. Souza, José Cavalcante de, Prado, Anna Lia Amaral de Almeida, Borges, Ísis Lana, et al. São Paulo: Abril Cultural.
- Tugendhat, Ernst. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Yorck von Wartenburg, Paul. 1991. *Philosophische Bibliothek. Bewußtseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment*. Hamburg: Meiner.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)